



АНДРИЋЕВ
ИНСТИТУТ

Одјељење за друштвене науке

Библиотека
НАУЧНЕ МОНОГРАФИЈЕ

Књига 3

Главни и одговорни уредник
Емир Кустурица

Уредник едиције
Проф. др Слободан Антонић

Рецензенти
проф. др Миланко Говедарица,
Филозофски факултет, Београд
проф. др Зоран Кинђић,
Факултет политичких наука, Београд
др Маринко Лолић,
Институт друштвених наука, Београд

Марио Калик

КРИЗА МОДЕРНЕ
ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ И СПАСЕЊЕ:
ШЕЛЕРОВ ПРОЈЕКАТ

Андрићев институт
Андрићград – Вишеград, 2024.

САДРЖАЈ

1. УВОД	9
1.1. Биографија Макса Шелера	9
1.2. Криза модерне цивилизације и просветитељског пројекта почетком 20. века	15
1.3. Шелерова филозофија у контексту кризе – Критика модерне цивилизације и спасење човека	24
1.4. Актуелност кризе модерне цивилизације и Шелерове критике	50
2. ШЕЛЕРОВА КРИТИКА САЗНАЈНОГ, ВРЕДНОСНОГ И ДРУШТВЕНОГ ПОРЕТКА МОДЕРНЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ	55
2.1. Учење о облицима и хијерархији знања, и критика господарујућег знања	55
2.1.1. Облици знања	55
2.1.2. Наука и техника као облици знања господарења (производње, учинковитости)	59
2.1.3. Метафизика/филозофија као знање образовања и спасења	68
2.1.4. Религија као знање спасења	84
2.1.5. Хијерархија облика знања и критика позитивистичког учења о „прогресу”	91
2.1.6. Социологија знања	106

2.2. Учење о облицима и хијерархији вредности, и „преокрет вредности” у модерној цивилизацији....	118
2.2.1. Појам вредности и критика	
Кантове етике	118
2.2.2. Вредносни модалитети.....	126
2.2.3. Хијерархија вредности	129
2.2.4. Узорне личности	135
2.2.5. Преокрет вредности и ресантиман као израз модерне буржоаско-капиталистичке цивилизације	139
2.2.5.1. Појам етоса и критика буржоаско-капиталистичког етоса.....	139
2.2.5.2. Ресантиман модерне цивилизације и преокрет вредности.....	144
2.2.5.3. Оживљавање религије и метафизике као спас од преокрета вредности и ресантимана.....	156
2.3. Критика друштвених вредности модерне цивилизације – конзервативни и либерални елитизам	160
2.3.1. Личност, друштво и персонализам	160
2.3.2. Облици заједнице	163
2.3.3. Развој Шелерових друштвено-политичких идеја.....	168
2.3.4. Предратни конзервативни елитизам – критика модерне идеје једнакости	175
2.3.5. Хришћанско друштвено-политичко учење у (после)ратном периоду	181
2.3.6. Либерално-секуларни елитизам 20-их година.....	201

3. ШЕЛЕРОВО СХВАТАЊЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ И МЕТАФИЗИКА КАО „ЉУБАВНО” ОДНОШЕЊЕ ПРЕМА АПСОЛУТУ	211
3.1. Феноменологија као „настројеност” и њена веза са метафизиком	211

3.2. Ordo amoris и метафизика као „љубавно”	
одношење према апсолуту.....	230
3.2.1. Љубав и ordo amoris.....	230
3.2.2. Љубав и спасење.....	240
3.2.3. Љубав и Бог.....	241
3.2.4. Љубав и метафизика.....	248
3.2.5. Љубав и доминација.....	250
3.2.6. Филозофија (метафизика) као коректив цивилизацијског принципа доминације.....	261
4. КРИТИКА МЕТАФИЗИЧКОГ ПРОЈЕКТА СПАСА И ШЕЛЕРОВЕ ДРУШТВЕНО-ИДЕОЛОШКЕ ПОЗИЦИЈЕ.....	267
4.1. Критика Шелерове метафизике и етике.....	267
4.1.1. Критика Шелерове метафизике као „спасоносног” знања.....	267
4.1.2. Критика Шелерове идеалистичке етике.....	272
4.1.3 Друштвено-класно порекло и утопистички карактер Шелерове метафизике и филозофије.....	281
4.2. Критика Шелерове друштвено-идеолошке позиције.....	285
5. ЗАКЉУЧАК.....	299
ЛИТЕРАТУРА.....	307
ИНДЕКС ИМЕНА.....	319

1. УВОД

1.1. Биографија Макса Шелера

Макс Шелер (Max Ferdinand Scheler) рођен је 22. августа 1874. године у Минхену. Мајка му је потицала из угледне јеврејске породице, а отац је при склапању брака напустио протестантизам и прихватио јеврејску религију. Пошто му је отац био субмисиван и умро пре његовог поласка у гимназију, Шелер је растао у ортодоксној јеврејској атмосфери коју су гајили његова строга и доминантна мајка, и богати ујак у чијој су кући живели након очеве смрти. Шелер је касније говорио о опресивном карактеру своје мајке која је носила са собом ресантиман где год се кретала, што ће имати утицаја на неке од идеја које је развио у својој филозофији. Млађи брат његове мајке био је, међутим, модернизовани Јеврејин, и показао је интересовање за младог Макса. Добро разумевши његов бунтовнички дух и жељу да побегне од строге породичне културе, он га је упознао са Ничеовим (Nietzsche) списима. Шелер је у гимназији заволео природне науке, посебно биологију, и одлучио је да се спрема за медицинску каријеру на универзитету.

Шелерова универзитетска каријера била је растрзана. На Универзитету у Минхену 1894. године почео је да студира медицину, али је до краја године одлучио да се пребаци на филозофију, и пређе у Берлин. У Берлину је

1895. започео студије филозофије код Дилтаја (Dilthey) и социологије код Зимела (Simmel). Ипак, сем њихових подстицајних предавања, Шелер је тешко могао на великом универзитету да нађе интелектуални живот који би му се допао. Од Хегелове (Hegel) смрти, спекулативна филозофија у Берлину готово да није постојала. Зато се наредне године преселио у Јену, мали универзитетски град који је још увек живео у одсјају гетеовског света. Шелер је у Јени завршио студије филозофије под менторством Рудолфа Ојкена (Rudolf Eucken), и ту провео наредних десет година свог живота. Године 1897. докторирао је са темом *Прилози усџановљавању односа између логичких и етичких принципа* (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*), а 1899. хабилитирао са радом *Трансцендентална и психолошка метода – темељно разлагање уз филозофску методу* (*Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*). Ментор Ојкен је снажно утицао на Шелера и оријентисао га на филозофију духа и питања о човеку и његовом положају у бићу. Исте године, Шелер се први пут оженио и прихватио римокатоличку религију.

Шелер је, међутим, временом постао незадовољан неокантовским приступом свог ментора, због чега је повукао из штампања рад на логици који је био прожет Ојкеновим идејама. У једном писму из 1906. године, међу разлозима за напуштање неокантовства, он наводи прихватање примата љубави у спознаји и прелаз на хришћански теизам. Шелер је сматрао да је прекретничка тачка у његовом интелектуалном развоју био сусрет са Хусерлом (Husserl) на забави коју је приредио Ханс Фајхингер (Hans Vaihinger) у Халеу 1901. године. Овај сусрет га је импресионирао, јер је схватио да развија сличне идеје које и Хусерл у погледу интуиције и њене улоге у сазнању. На Хусерлову препоруку Шелер је 1906. године постао асистент Теодора

Липса (Theodor Lipps) на Универзитету у Минхену. У том периоду је почео да повезује феноменологију са римокатолицизмом. Међутим, 1910. године дошло је до скандала због жениних оптужби за прељубу у минхенским новинама, а спомињали су се и неки Шелерови невраћени дугови. Скандал је био превелик да би Шелер могао да настави да предаје на универзитету. Од њега је затражено да поднесе оставку и одузето му је право да предаје (*venia legendi*) на било ком другом немачком универзитету. Тако је Шелер отпуштен са места професора етике на Универзитету у Минхену због личног неморала.

Са пријатељем Дитрихом фон Хилдебрандом (Dietrich von Hildebrand) Шелер је 1911. године дошао у Гетинген. Њих двојицу привукли су Хусерл и Адолф Рајнах (Adolf Reinach) који су око себе окупили групу ентузијастичких младих студената феноменологије, међу којима су били Теодор Конрад (Theodor Conrad), Хедвиг Конрад-Марцијус (Hedwig Conrad-Martius), Мориц Гајгер (Moritz Geiger), Жан Херинг (Jean Héring), Роман Ингарден (Roman Ingarden), Фриц Кауфман (Fritz Kaufmann), Александар Коаре (Alexandre Coeuré) и Едит Штајн (Edith Stein). Шелер је тиме пронашао пут до центра феноменолошког покрета у Немачкој, и убрзо се етаблирао у Гетингену као мајстор феноменологије. Пошто није имао право на универзитетско звање, своје идеје о феноменологији и теорији вредности почео је да представља задивљеном кругу студената изван универзитетских сала, у Филозофском друштву Гетингена, по кафеима и хотелским собама, привлачећи многе Хусерлове следбенике. Међутим, због разлика у темпераменту и филозофским ставовима, између Шелера и Хусерла дошло је до разлаза. Тензија је постала толика да се на крају семестра Шелер из Гетингена вратио назад у Минхен.

Тако је 1911. године у Минхену Шелер започео нову каријеру као предавач, слободни писац и критичар не-

мачке културе и друштва. Културно-критички чланци из овог предратног периода објављени су 1915. у двотомној збирци *Трактати и есеји (Abhandlungen und Aufsätze)*, чије је друго издање изашло 1919. под називом *О њреокрећу вредности (Vom Umsturz der Werte)*. Захваљујући овим радовима, Шелер најављује своје прерастање у националну фигуру с великим и ревносим следбеништвом. Жени се по други пут, и склапа уговоре са неколико часописа у којима хонорарно пише о разним филозофским и друштвеним темама. Поред Минхена, Шелер почиње приватно да предаје у Берлину и Гетингену.

Односи са Хусерлом се поправљају, тако да 1913. године Шелер постаје коуредник *Годишњака за филозофију и феноменолошко истраживање (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)*. Пошто се унутар феноменолошког покрета оријентисао на етичка питања, исте године је у првом броју *Годишњака* објављен први део његовог главног филозофског дела *Формализам у етици и материјална етика вредности (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)* (други део изашао је 1916. године). Поред етичких, тачније у вези са њима, Шелер се занимао и за филозофске аспекте емоционалног живота, тако да исте 1913. године објављује рад *О феноменологији и теорији осећања симпатије и љубави и мржње (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß)*, чије је проширено издање изашло десет година касније под насловом *Бити и облици симпатије (Wesen und Formen der Sympathie, 1923)*.

Када је избио Први светски рат, Шелер је показао велики ентузијазам, па се 1915. пријавио у војску, али није био примљен због астигматизма и несналажења у практичним стварима. То је надокнадио својим ратним списима са којима је постао реномирана јавна личност. За већину Немаца, Макс Шелер није постојао пре него што су прочитали његову надахнуту филозофску одбрану

и похвалу рату у књизи *Гениј раѝа и немачки раѝ* (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915). Међутим, већ током наредне године Шелер се окреће од милитаризма и још више приклања римокатолицизму, започињући сарадњу са новооснованим римокатоличким часописом *Hochland*. У предавањима што их је држао у Немачкој, Швајцарској и Аустрији, заговарао је римокатолички дух, хришћански социјализам и антикапитализам. У том периоду Шелер има и дипломатски ангажман; са посебним овлашћењем Немачког министарства спољњих послова путује у Женеву на тајне преговоре са западним савезницима о условима за склапање сепаратног мира, а 1918. наступа као члан немачке делегације у Хагу.

Стекавши широк круг следбеника међу немачким римокатолицима током Првог светског рата, на позив градоначелника Келна Конрада Аденауера (Konrad Adenauer), будућег канцелара (Савезне Републике) Немачке након Другог светског рата, Шелер постаје 1919. године један од директора новооснованог Института за социјалне науке, и професор филозофије и социологије на Универзитету у Келну. Шелера су тада сматрали римокатоличким мислиоцем феноменолошке оријентације; филозофски врхунац овог периода представља збирка текстова *О вечном у човеку* (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921). Године проведене у Келну биле су за Шелера посебно значајне. Шелер је упао у нову љубавну аферу и раскинуо своју везу са римокатоличком заједницом и Црквом која није хтела да одобри његов развод и нови брак. Зато се 1924. године, ван цркве, по трећи пут оженио. Поступно се удаљавајући од римокатоличанства, Шелер се окретао социологији знања и филозофској антропологији. Као значајна студија у овом периоду појављује се *Проблеми социологије знања* (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924) која две године касније излази у књизи *Форме знања и друштво* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926).

До 1927. Макс Шелер је постао међународно познат. Поред Немачке, држао је јавна предавања у Француској, Аустрији, Холандији и Швајцарској. Чак је добио понуде да предаје у Јапану, Индији, Кини, Сједињеним Државама и Совјетском Савезу. Међутим, у то време се погоршала његова срчана болест и није могао да плови преко океана на Оријент или у Америку. Било му је жао што није могао да оде, посебно зато што је желео да види Америку, о којој је много чуо од пријатеља Емила Лудвига (Emil Ludwig). Лудвиг га је уверавао да је он несумњиво најпознатији немачки филозоф у Америци.

Средином априла 1928. године Шелер се преселио у Франкфурт. Шелера је Франкфурт привукао јер је тамошњи факултет укључивао неке од најпапетнијих младих људи у друштвеним наукама, као и многе Шелерове старе пријатеље и познанике. Касирер (Cassirer), који је такође био заинтересован за филозофску антропологију, требало је да дође у Франкфурт на пролеће, и Шелер се радовао упоређивању белешки са њим. Међу млађим колегама, Шелер је очекивао помоћ у истраживању социологије знања од Манхајма (Mannheim) и Адорна (Adorno). Такође се радовао разговору о социологији религије са Готфридом Саломоном (Gottfried Salomon), који је био помоћник Ернста Трелча (Ernst Troeltsch) у Берлину. Рихард Вилхелм (Richard Wilhelm) и Рудолф Ото (Rudolf Otto) су спонзорисали Оријентални институт који је изузетно заинтересовао Шелера. Међутим, интензивно радећи на новим метафизичким и антрополошким проблемима, Шелер је преминуо од инфаркта 19. маја 1928. године. Иако није довршио своју *Меџа-физику* и *Филозофску антропологију*, коју је најавио за почетак 1929. године, Шелер је пред саму смрт успео да припреми за објављивање свој главни филозофско-антрополошки спис *Положај човека у космосу* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) и објави текст *Филозоф-*

ски назор на свијећ (Philosophische Weltanschauung, 1928) у коме је кратко изложио своје главне филозофске идеје и амбиције.

1.2. Крива модерне цивилизације и просветитељског пројекта почетком 20. века

Филозофски развој и учење Макса Шелера, као и многих друћих евројских мислилаца у љрвим деценијама 20. века, љресудно је обликовала дубока друћивена и духовна криза¹ модерне зајадне цивилизације и љраћанске кулћуре². Научно-технолошки и индустријски развој почео је у овој епохи да показује растуће негативне и деструктивне последице по човеково окружење и његову унутрашњу природу; Први светски рат је у вртлог уништења гурнуо

1 Говорећи о етимолошком и семантичком развоју појма кризе, Хабермас (Habermas) наводи да се у грчком језику „krisis” везивао за критички суд у правном сукобу који приморава на одлуку, да би се у латинском језику ова реч ограничила на медицинску терминологију. Јованово јеванђеље коначно преноси „krisis” на процес спасења, односно раздвајања Добра од Зла. Критичка одлука тиме доспева у димензију проклетства и избављења, што је теолошка антиципација филозофије историје која се развија од 18. века (Habermas, 1980: 247). Показаће се да на љраћу овој љоследњој значења кризе, у њеној љовезаности са сјасењем човека, мисли и Шелер.

2 Књига чувеног историчара Ерика Хобсбаума (Eric Hobsbawm), посвећена „кратком двадесетом веку” (периоду 1914–1991), почиње Првим светским ратом који је, по његовом мишљењу, обележио „слои западне цивилизације деветнаестог века”. Хобсбаум наводи да је ова цивилизација била капиталистичка по својој привреди, либерална по свом уставно-правном уређењу, буржоаска по лику своје владајуће класе, да је ликовала због свог напретка, науке, знања и образовања, материјалног и моралног прогреса, и била дубоко убеђена у средишње место Европе у светској историји (Hobsbawm, 2002: 12–13). Шелер је у разним периодима свог филозофског рада оштро критиковао сваки од ових аспеката модерне (западне) цивилизације.

велике европске нације, доневши незабележене облике и размере разарања, која су значајним делом била омогућена управо „напретком” војне индустрије и технологије; широм Европе избијале су социјалне побуне или револуције, праћене дезинтеграцијом старих монархистичких и феудалних поредака и царстава. На унутрашњем плану одвијала се све интензивнија класна борба између остатака феудализма, буржоазије и социјалистичких снага, а на међународном су расле напетости и сукоби између великих империјалних сила и оних које су тежиле прерасподеле односа моћи на светском нивоу, што је била увертира и за Први и за Други светски рат. Између два рата дошло је до успона фашизма и нацизма, који су се обрушили на вредности и институције либералне демократије, с једне, и директно сукобили са снагама социјалне демократије и комунизма, с друге стране. Све ове друштвене, националне, идеолошке и међународне противречности и конфликти неминовно су се одразили на душевно и духовно устројство европског човека с почетка 20. века. Ниједна од сила које је европска култура уздигла као врховни ауторитет кроз своју историју, није успела да спречи или бар на време заустави трагичан развој светско-историјских догађаја. Хришћанска вера, научни разум, филозофски ум, уметничко осећање, хуманистички сензибилитет, показали су се немоћним пред дубљим и снажнијим поривима и интересима. *Шелер је дио један од мислилаца који је најјаче осетио ову епохалну кризу и унутрашњу и спољну расцепљеност човековој бића, и покушавао је да дојре до њене основе како би она могла да се превазиђе.*

По мишљењу многих савремених филозофа, криза модерне цивилизације има своје корене у самом почетку модерног доба, или још раније, све до Сократа (Socrates) и Платона (Plato) (Ничеова критика Сократа и платонизма, и „заборав бића” код Хајдегера (Heidegger)), или чак грчког мита (елементи просветитељства у миту о Оди-

сеју према анализи Хоркхајмера (Horkheimer) и Адорна у *Дијалектици њросветијијељсѡва* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947)). Али без обзира где поставили рудименте модерне кризе, оно што је несумњиво је да је у премодерно доба онтолошки поредак, у облику света као космоса код Грка, или света који је Бог створио из ничега, као у јудео-хришћанству, утемељивао човеково постојање, дајући му осећај сигурности и уверења у стабилност и смисаоност бића и светског поретка (Керовић, 2002: 48–49). Међутим, са настанком модерне епохе, тј. са продором капиталистичке привреде и стварањем европског државног устројства након пропасти Светог Римског Царства, ситуација се коренито променила. Дошло је до онога што Хабермас назива „субјективистичким ломом” у ставу према старогрчкој онтолошкој и јудео-хришћанској религијској традицији (Vukadinović, 2000: 118). Овај раскид довео је до тога да нововековни, модерни човек, који се развија од хуманизма и ренесансе до најновијег времена, како је приметио Фриц Хајнеман (Fritz Heinemann), више не комуницира ни са космосом, ни са Богом, већ само са самим собом (Керовић, 2011: 23). Упражњено места апсолута, настало критиком средњовековног хришћанства и погледа на свет, бива замењено човеком. С тим „открићем човека” на самом почетку модерног доба родила се нововековна филозофија човека која се може разумети као отпор теоцентричком моделу и „велики покушај антропоцентричког разрешења проблема антропологије” (Krstić, 2010: 63).

Плеснер (Plessner) је тврдио да је у филозофији осамнаестог века био владајући појам *ума*, а у деветнаестом веку појам *најрејика* (Керовић, 2006: 117). Захваљујући ослободитељској снази просветитељског ума, и плодној спрези природне науке и технике, европски човек је успео да се инаугурише и инсталише у субјекта властите историје и судбине, градећи себи примерен свет живота

и културе (Керовић, 2008: 288). Чинило се да научно-технички напредак истовремено носи и морални и политички напредак цивилизације. Напредак науке идентификован је са рефлексijом и разарањем предрасуда, а технички напредак са ослобођењем од репресивних природних и друштвених сила (Habermas, 1980: 341). „Мислиоци просветитељства веровали су у уређен универзум, налик на машину... и у науку и технологију као инструменте прогреса. Овај чврсто повезан поглед на свет, који је донео један приступ пун извесности, сигурности и оптимизма” (Peri, 2000: 468). Ослобођен свих традиционалних ауторитета, свих старих референтних релација и идеја, гасећи у себи сваку побожност, доживљај светог и осећај за бесмртност и више сврхе живота, модерни, „просвећени” човек је у своју егзистенцију увео динамички принцип мишљења и деловања, тежећи константном раду и напретку као трајној форми властитог потврђивања. „Идеја прогреса тиме је постала водећа идеја профане европске историје и културе” (Керовић, 2008: 289). У једној одредници у *Ларусовом речнику (L'auteur du grand dictionnaire universel du 19e siècle)* из 1875. године, још увек је могао да стоји став који одише просветитељским оптимизмом, вером у несумњиви и континуирани напредак људског друштва и човечанства које заувек отклања могућност повратка у варварство: „Човечанство се може усавршити и оно се *нейресиво* креће од мање доброг ка бољем, од незнања ка науци, од *варварства* ка цивилизацији... Идеја да човечанство сваким даном постаје све боље и боље и срећније, нарочито је драга нашем веку. Вера у закон прогреса јесте права вера нашег века” (Peri, 2000: 466).

Међушим, на почетку 20. века, ово до сада доминантно поверење у (раз)ум, вредности европске цивилизације и будући прогрес Европе било је у овлачењу и, штавише, расулу. Дошло је до урушавања водећих појмова ума и најрејка из претходна два века. Са експан-

живним технизирањем света живота који је достигао врх планетарнога развитка, посвуда се распадао дотадашњи ред ствари (Röggeler, 1996: 132). Већ крајем 19. века Буркхарт (Burckhardt) у Швајцарској, Ниче у Немачкој, и Достојевски (Достоевский) и Толстој (Толстой) у Русији предвиђали су пропаст западне културе уместо будућег напретка (Löwith, 1990: 130), што је достигло кулминацију у Шпенглеровом (Spengler) делу *Пројаси Зайага* (*Der Untergang des Abendlandes*) из 1918. године. Ниче, по много чему генијалан и пророчки мислилац, предосетио је суморну слику европске будућности на основу силовитих тенденција њене тадашњости: „Дезинтеграција обележава ово време, па тако и неизвесност: ништа не стоји чврсто на својим ногама или на чврстој вери по себи... Све је на нашем путу клизаво и опасно, а лед који нас још увек држи истањено се: сви ми осећамо топао, језовит дах ветра који отапа; путем којим ћемо ходати, ускоро нико више неће моћи да хода” (Peri, 2000: 469). Просветитељска слика света почела је једноставно да се распада у свим областима људског живота и стваралаштва, укључујући поглед на разум, науку и технологију: „Традиција просветитељства била је у хаосу... Поверење у људски разум и доброту ослабило је. Наука и технологија биле су оптужене да кују један механички, бирократски и материјалистички свет који гуши интуицију и осећања и тако умањује само биће” (ибид., 468). Криза нововековног односа човека према стварности почела је да се схвата као криза ума, а њени скривени потенцијали сагледавају као наличје присутно већ на изворишту модерног ослобођења човека. Проблематичност је виђена у томе што се модерни човек повезује с универзумом, богом, ближњима, стварима и читавом стварношћу само преко ума, а не посредством тоталности властитог бића (Landgrebe, 1976: 21).

Филозофија, теологија, природна и друштвена наука смењивале су се у прошлости као водеће дисциплине.

Међутим, права криза наступила је крајем 19. века када је човек престао да верује у сваку уједињујућу дисциплину (Staude, 1967: 205). А у периоду око Првог светског рата већ су, према Трелчу, били „уздрмани сви додашњи саморазумљиви стандарди, а тиме и све слике развоја”. Био је то период „општег историјског релативизма”, скептицизма према историји и често дубоког песимизма. Ово последње је за последицу имало „анархију вредности” и борбу система вредности једног са другим (Frisby, 1992: 14). Хобсбаум, стога, примећује парадокс да се једна епоха чија је једина заслуга била да је донела човечанству благодети материјалног прогреса заснованог на научно-технолошкој рационалности, завршила у одбацивању тог прогреса од стране великог дела западног јавног мњења и мислилаца (Hobsbaum, 2002: 16).

Стање индивидуалне и колективне свести које је Диркем (Durkheim) назвао „аномијом” (l'anomie) снажно је обележило овај период европске историје. Проучавајући списе Шелерових савременика, можемо у њима наћи осећај метафизичке аномije. Захваљујући развоју модерног мишљења и друштва, човек је изгубио сваки осећај сврхе и усмерења (Staude, 1967: 205). Губитак заједничких вредности и оријентира у друштвеном животу довео је до преовлађујућих осећања отуђености, бесмислености, песимизма, очаја, декаденције, пропадања, ниҳилизма. Сва ова осећања дошла су до изражаја у књижевности, уметности, филозофији, историографији и целокупној интелектуалној делатности тога доба. *Многийво сйиса и књииа које већ у наслову садрже реч „криза”, или изразе који уиућују на њад и њројадање, јасно њоказују какав је био доминантјан осећај у духовима водећих евројских мислилаца и сйваралаца најразличийијих идејних и њолийичких усмерења*³. Штавише, дошло се до уверења да

3 Поред Шпенглеровог, ту спадају, између осталих, следећа дела: Берђајев (Бердяев), *Духовна криза интjелијенције (Духовный кризис*

модерна друштва као да живе са љерманентним осећајем кризе (Vukadinović, 2016: 179). За западну цивилизацију у 20. веку посебно критично било је искуство социјалне фрагментације и изолације. Ако смисао, уопштено гледано, почива на осећању повезаности с нечим већим од себе, већом целином, осећању да смо део неког вишег контекста, социјалног, религиозног, или неког трећег, онда социјална фрагментација мора да се види као упоредна са сломом животног контекста и људским смисла, љј. с усљоном нихилизма. Ортега и Гасет примећује: „Свет нам се може учинити испуњеним само уколико поседује изобиље смисла. Из тог разлога, ако говоримо о пражњењу

интелијенци, 1910); Валери (Valéry), *Криза духа* (*La Crise de l'esprit*, 1919); Т. С. Елиот (T. S. Eliot), *Пустља земља* (*The Waste Land*, 1922); Артур Либерт (Arthur Liebert), *Духовна криза данашњице* (*Die geistige Krisis der Gegenwart*, 1923); Черчил (Churchill), *Светска криза* (*The World Crisis*, 1923–1931); Рене Генон (René Guénon), *Криза модерног света* (*La Crise du monde moderne*, 1927); Бухарин (Букхарин), *Криза капиталистичке културе* (*Crisis of Capitalist Culture*, 1934); Хусерл, *Филозофија у кризи европског човечанства* (предавање) и *Криза европских наука и трансцендентална феноменологија* (*Die Philosophie in der Krisis europäischen Menschheit*, 1935; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936); Е. Х. Кар (E. H. Carr), *Двадесет љ година кризе, 1919–1939* (*The Twenty Years' Crisis, 1919–1939*, 1939); Сорокин (Сорокин), *Криза нашег века* (*The Crisis of Our Age*, 1941); Дитрих фон Хилдебранд, *Светска криза и људска личности* (*The World Crisis and Human Personality*, 1941); Ортега и Гасет (Ortega y Gasset), *Скица кризе и групи есеји* (*Esquema de las crisis*, 1942). Не чуди да Хобсбаум назива период од 1914. до касних 40-их година 20. века „добом катастрофе”. На почетку књиге он наводи мисли познатих стваралаца о 20. веку: Ајзаја Берлин (Isaiah Berlin) – „Ја га памтим само као најгрознији век у европској историји”, Рене Димон (René Dumont) – „Ја га видим само као век масакра и ратова”, Вилијам Голдинг (William Golding) – „Не могу да се отргнем размишљању да је ово био најнасилнији век у људској историји”, Јехуди Мењухин (Yehudi Menuhin) – „Двадесети век је побудио највеће наде икад зачете у човечанству, и уништио све илузије и идеале” (Hobsbaum, 2002: 9).

света, говоримо о губитку смисла” (Ortega у Gasset, 1928; Станковић Пејновић, Калик 2021: 159). Кенет В. Стикерс (Kenneth W. Stickers) с тим у вези наводи да слика коју имамо о човеку савременог доба подсећа на кубистичку – фрагментисану, искривљену, збркану или, још страшније, на фигуру с Мунковог (Munch) *Крика* (*Der Schrei der Natur/ Shriek*, 1893). Кроз књижевост и уметност 20. века, човек је портретисан као биће које изнутра вршти али кога изгледа нико не чује, свакако никакав бог, чију је смрт Ниче објавио крајем 19. века (Stickers, 1980: 2).

Шелерова концепција део је ширег тока европске и светске филозофије тога времена који је преиспитивао владајућу слику света изграђену искључиво према критеријумима позитивно-научне рационалности. Тако је Хусерл такође видео позитивизам као примарну манифестацију кризе западне цивилизације. Подстакнут изузетним успесима западне науке у претходним вековима, човек 20. века је тежио да прошири њене принципе на практично свако подручје људске егзистенције, укључујући и дух. Сваки домен људског субјективитета, у име науке, бивао је натурализован, сведен на објективну материјалну природу унутар њених просторно-временских координата, и усаглашен с њеним законима, нпр. законом узрока и последице. Хусерл је такву објективистичку, позитивну науку назвао „наивном” јер не обраћа пажњу на чињеницу да „ниједна објективна наука не може оправдати субјективност која постиже (тј. мисли) науку”. У *Кризи европских наука* он се пита може ли човек да живи с таквим једностраним погледом на себе, у коме се целокупан његов духовни живот пориче као „недоказив” према принципима научне објективности⁴. Вилијам

4 Здравко Кучинар напомиње да се криза науке састоји у губитку њеног значаја за живот услед позитивистичког ограничавања и искривљења науке (Кућинар, 1976: 11).

Џејмс (William James) је такође уочио да научне теорије и конструкти искључују из себе људску личност и субјективност. Џејмс је тврдио да инсистирање науке да људска субјективност треба константно да се прилагођава имперсонализму њених објективних закона и принципа, ствара „интелектуални империјализам” који представља „систематско порицање личности као услова догађаја од стране науке, ригорозно веровање да је у својој суштинској и најдубљој природи овај свет строго безличан”.

Стога су ови и многи други мислиоци приметили да, како модерна наука напредује и све више доминира животом Запада, модеран човек бива све неспособнији да постави питања која најдубље горе у људском срцу – љиђања смисла. Природно-научна концепција људског живота нема практично ништа да каже о смислу живота којим се бави. А када наука, занесена својим успесима унутар подручја физичке природе, покуша да обухвати сва остала подручја људског постојања, и захтева да има последњу реч у свим питањима, она наступа као цензор сваке дискусије која дотиче проблеме најближе људском срцу, и постаје баријера за човеково саморазумевање и трагање за смислом (Stickers, 1980: 4–6). Јасперс (Jaspers) у *Духовној ситуацији времена* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931) такође указује на немоћ науке да одговори на питање шта је човек и, штавише, на њен допринос кризи савременог човека (Кућинар, 1976: 11). Према Ландгребеу (Landgrebe), доминантно питање савремене филозофије је како се под условима модерног индустријског и радног света може сачувати људскост човека (Landgrebe, 1976: 5). Још више и опасније од тога, човечанство се налази пред све јаснијом претњом да се „демонија” технике, неконтролисани пројекат научно-техничког овладавања светом, окрене против човека и остварења слободе, те да он не доведе само до његовог поробљавања него и до (само)уништења (ибид., 120). Ландгребе, стога, упозора-

ва да Запад иде у сусрет можда највећој кризи од свог постанка, која се показује као криза техничке слике света која засењује свет у целини, и у којој ће пасти одлука о лику човека будућности (ибид., 10, 121). Свестан истог проблема, Плеснер истиче да се „ради западног хуманитета и зарад очувања европске традиције, морају човеку разјаснити границе до којих се он као човек може доводити у питање” (Vukadinović, 1998: 104). Не чуди да, према његовом мишљењу, *кључни њојам филозофије двадесетог века њосѡаје живоѡѡ*, који се види истовремено као угрожен али и *сѡасоносан* спрам (раз)ума и напретка који су као појмови и друштвени пројекти владали претходна два века, изокрећући се на крају у своју негацију и супротност.

1.3. Шелерова филозофија у контексту кризе – Критика модерне цивилизације и спасење човека

Први светски рат и Шелеров Гениј ратѡа

Читав овај историјско-друштвени процес кризе и његову интелектуално-психолошку атмосферу с почетка 20. века до краја је заоштрила и довршила, до тада незабележена, па и незамислива, *ѡраѡедија Првог светског ратѡа*. Ниче је и у том погледу био визионарски сигуран: „Биће ратова као никада пре на земљи” (Peri, 2000: 510). Заиста, само петнаестак година после његове смрти, милиони људи широм Европе, нарочито млади, надахнуто су хрлили у ратни загрљај, жудећи за искуством које ће их ослободити од „учмалости” и „трулости” (мало)грађанског живота, „прочистити” и „оплеменили” (Калик, 2016: 302). Мислиоци који су припадали „филозофији живота” (Lebensphilosophie) видели су рат као трагање за „аутентичношћу” – прилику да се доживи духовна егзистенција

и испуни унутрашње биће које је испражњено учинцима и продукцима буржоаске цивилизације. Ови интелектуалци су веровали да ће рат духовно регенерисати извештачено и пропадајуће европско друштво, те да ће се „из рата ће се љојавити виша цивилизација, морално, естетски и духовно наново рођена” (Peri, 2000: 509). Осећање водећих европских мислилаца тога доба можда је најбоље пренето речима Шелеровог учитеља и ментора Рудолфа Ојкена који је у августу 1914. написао да ће „рат довести до великог прочишћења и изграђивања душе”. Теоријска основа за такав ентузијазам почивала је на сумњи у даље ширење идеја просветитељства јер су оне довеле до растуће механизације природе и друштвеног постојања, буржоаског друштва (Gesellschaft) и радикалног осећања индивидуализма изнад и против веза заједнице (Gemeinschaft)⁵, и духа кайијализма који је претио да се инфилтрира у све поре људског живота. Рат би, нарочито у очима немачких мислилаца, послужио као неопходан облик отпора овој растућој плими просветитељских идеја и још једном показао непогрешиву оригиналност немачког народа (Davis, 2012: 130). Ово милитаристичко надахнуће најоштрије је изражено у Зомбартовој (Sombart) књижици *Трговци и хероји (Händler und Helden, 1915)*, чији наслов и садржај јасно указују на сукоб између немачког херојског и енглеског трговачког духа. У њој се поручује да Немачка има духовну светско-историјску мисију не само да прочисти и оживи себе, већ и да осигура сам опстанак људске цивилизације: „Немачка је последњи бедем против блатњава поплаве комерцијализације која прети да захвати све остале људе, јер нико од њих није наоружан против ове

5 Реч је о разлици коју уводи немачки социолог Фердинанд Тенис (Ferdinand Tönnies) у истоименом делу (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) из 1887. године.

претње херојском погледу на свет који обезбеђује заштити и *сијасење*” (Staude, 1967: 72).

Сва ова осећања и веровање у сијасоносну њрироду райа не заобилазе у њом њериоду ни Шелера. Он се отворено залаже и велича „гениј рата” и „немачки рат” у истоименој књизи коју посвећује „друговима на бојном пољу”. Шелерова књига испуњена је оптуживањем Енглеске. Англофобија је већ била заједнички став многих немачких интелектуалаца крајем 19. века (ибид., 72). Зато је у својим ратним списима Шелер, на истој линији са Зомбартом, пре свега побијао „енглески дух”, великим делом мотивисан тада утицајном „филозофијом живота” (Лукач, 1966: 380). Нарочито се напада енглеско преокретање моралне хијерархије између племенитости и корисности, које (немачке) херојске вредности војничког морала потчињава (енглеским) утилитарним вредностима трговачког морала⁶ (Šeler, 2011b: 259). На крају Шелерове књиге налази се додатак од педесет страна посвећен „психологији енглеског етоса”. По Шелеру, Британци теже да изједначе „културу са комфором, ратника са пљачкашем, мисао са калкулацијом, разум са економијом, Божји вечни поредак са интересима Енглеске, племство са богатством, и наравно, заједницу са друштвом” (Staude, 1967: 72). Реч је о утилитаристичкој моралној теорији капиталистичких друштава која даје теоријски израз „субверзији вредности”. Субверзија се састоји у ограничавању животних и духовних вредности на практичне или трговачке категорије, што се јасно манифестује у низу при-

6 Готово сви немачки интелектуалци, укључујући чак и оне који су тада или касније били препознатљиви по либерално-демократским уверењима (М. Вебер (M. Weber), Хусерл, Т. Ман (T. Mann) итд.), подржали су ратну политику немачке владе и величали немачки национализам. Исто важи за интелектуалце с друге стране „барикада”, у Француској, Британији, Италији итд. О томе говори Виторио Котеста (Vittorio Cotesta) у свом чланку (Cotesta, 2017).

мера из енглеске културе (Barber, 1993: 41)⁷. Енглеска, матица модерног високог капитализма, једноставно је ове (нај)више вредности подредила нижим вредностима корисности и технологији, посебно у свом неограниченом индустријализму (ибид., 131, 132). Разлика између англосаксонске *Civilisation* и немачке *Kultur*, која је сезала више од једног века уназад, овде је била јасна (Staude, 1967: 77). Шелер је отишао толико далеко да је рекао да је битка против Енглеске као „отацбине касног капитализма” сама по себи рат против капитализма уопште (IV, 54). Витални значај рата није у потпуности схваћен све док се не сагледа као критика доминантног етоса капитализма, дарвинистичке еволуције, механизације природе и индивидуализма; ове *редуктивне нијии владајуће цивилизације ѡредсјављале су ѡређињу* не само немачкој култури већ и *самом животију* (Davis, 2012: 133). Зато је рат за Шелера имао ослобађајућу снагу (IV, 53). Победом у рату Немачка би поново могла да ствара себе кроз немеханички и неутилитаристички облик живота (Davis, 2012: 132–134). И више од тога, прави циљ немачке борбе је да ослободи читаву људску цивилизацију од давленичког стиска капитализма и његових животних облика које Енглеска шири по свету (Staude, 1967: 73). Шелер је веровао да ће млади људи, супротстављени 1914. на бојном пољу, открити у рату своје заједничко европско наслеђе и заједничког непријатеља – европску буржоазију. Рат ће водити духовној револуцији и *рођењу новој ѡишиа човека* (ибид., 82). Зато не чуди да је Шелер, као и многи његови савременици, дочекао рат с осећањем ослобођења и

7 Хијерархију вредносних модалитета и типова вредних особа Шелер излаже у свом главном и првом великом делу *Формализам у еѡици и материјална еѡика вредности*. Према овој хијерархији, најниже су чулне и утилитарне вредности, више од њих су вредности живота и духовне вредности, а на врху се налазе религиозне вредности.

егзалтације, као савршено прочишћење од декаденције. Надао се да би рат могао да пробуди потенцијале вођства који су се налазили унутар немачке аристократије и немачке омладине (ибид., 52, 66).

За Шелера је рат, у супротности према атомизму модерног живота, био повратак „органичним коренима људске егзистенције”. Штавише, рат није само физичко насиље; он је дубоко спиритуална ствар, заправо стваралац читавог људског прогреса и чак цивилизације саме (ибид., 69). Стога је, по Шелеру, одлучујући фактор немачког милитаризма био спиритуални (ибид., 81). Он доводи рајн у везу са изјавом једној новој духовној животи у односу на декадентну буржоаску цивилизацију. У складу с тим, на почетку *Генија рајна* се јасно каже: „Из духа произлази рат, и у својем најдубљем коријену он је за дух” (Gretić, 2007: 17). Рат је представљен као део природног метаболизма друштвеног живота, који има моћ да прочисти и исцели, да породи дух и чак уједини људе и нације (Bershady, 1992: 19). Другим речима, рат је нужан у смислу извора живота и, штавише, услов опстанка „духовне културе” (Gretić, 2007: 19). Али, по хијерархији вредности постоји једна врста вредности која је виша чак и од културе и духа. То је вредност „светиој”. У својој одбрани рата, Шелер се уздиже ка светом, и на овом нивоу откривамо право „генија рата” (Davis, 2012: 134). Ово окретање и преузимање задатка правде и добра је, за Шелера, смисао човековог моралног живљења. Рат је оно што нас буди из сна да чујемо „зов” (Beruf) и тако поново преузмемо задатак моралног живота (IV, 12). Рат, дакле, није ништа мање него „олуја моралног света” (IV, 70, у: Davis, 2012: 135). Тако је Шелер желео своју филозофију рата и само дело *Генија рајна* да оправда и конструише према свом учењу о хијерархији вриједности. Рат се мора оправдати хијерархијски вишим вредностима етике и светог (Gretić, 2007: 19).

Немци свих класа и професија слагали су се с овим идејама. У пролеће 1915. Шелерово име било је познато у сваком образованом домаћинству у Немачкој. За неколико недеља *Гениј рајџа* је достигао врхунац популарности коју ниједна друга књига о рату није могла да достигне. Постала је прави мали класик, широко читан и омиљен међу ратном генерацијом. Она није била само нашироко цитирана; њени делови су били и антологизовани. Тако је Шелер постао национално чувен. Немачко министарство спољних послова позвало је Шелера да се придружи њиховом пропагандном одељењу. Он је ревносно прихватио тај посао. Његова предавања официри-ма, обичним војницима, ратним заробљеницима, Немцима у Аустрији, Швајцарској и Холандији, била су врло утицајна у погледу очувања борбеног морала (Bershady, 1992: 19; Staude, 1967: 67). У том смислу, Данило Пејовић наводи Шелерове „повремене падове” у које спада и тај да се „у вријеме Првог свјетског рата загријао за ’генија рата’” (Рејовић, 1967: 64). Видећемо да је ове идеје Шелер наставио да развија у различитим периодима, облику и степену и након одустајања од визије рата као средства њиховог остварења.

*Промена Шелерове љозиције љоком рајџа –
окрећање римокаљоличкој цркви*

Међутим, када је рат показао своје право лице, мрак се надвио над читавом Европом, а њене грађане захватила је *дезоријенџација*. Након трагичног искуства рата и његових разорних последица, европски интелектуалци били су захваћени осећањима сумње, незадовољства и неизвесности. „Први светски рат представљао је за европско грађанско друштво *каљаклизму* таквих размера какву оно до тада није доживело. Из многих књижевних дела може се видети како је тај рат обезвредио својом

суровом стварношћу све привидне или стварне идеале европског грађанског друштва, и допринео да се развије скепса и неверовање у културу из које су они произашли” (Milić, 1986: 160). Зато се после рата много се говорило о „кризи културе”. Чинило се да је рат довео у питање целу идеју напретка, и да је хаос ратних година оставио за собом атмосферу општег разочарања и забринутости у погледу будућности. Утолико пре што је у време рата у Русији избила бољшевичка револуција која је додатно продубила друштвено-историјску кризу (Pivčević, 1997: 231, 232). Међу забринутим интелектуалцима био је и Шелер за кога је година 1914. сада значила не наду у обнову и сјас духа и цивилизације, већ сурово рушење девединаестовековној сна о увећању људске среће кроз историју (VI, 50). Сазрела је свест да у кризи није само мишљење, него нововековно човечанство уопште. Са даљом кризом тридесетих година и Другим светским ратом, Ничеово прорицање европског нихилизма више се није видело као делузија једног чудака и особењака, и његовог поремећеног духа. Оно је постало нешто друго и више од песничке слике и пуке академске проблематике, јер се појавило као питање о основама западног духа и његових идеала. Тај процес самоосвешћења се у пораже-ној Немачкој десио утолико пре него у земљама које су победоносно изашле из рата и вратиле се привидној сигурности (Landgrebe, 1976: 119–120).

Ипак, попут многих интелектуалаца који су током и након рата размишљали о његовој трагедији и будућности Европе, Шелер је делио песимистички осећај с извесном надом да би Европа могла наћи снаге за поновно рођење. Дефинисање и разумевање „европске душе” и новог погледа на свет постало је централно у свим културним и интелектуалним срединама; далеко од тога да су биле само интелектуалне препирке, такве расправе су, напротив, проистекле из непосредне потребе да се про-

тера ризик од новог рата и, што је још важније, из њо-
рива да се избејне њојуно унишћење евројске цивили-
зације (Hewitson, D'Auria, 2012: 1–2). Такав став заузима
и Шелер. Већ током рата он напушта позицију немачког
национализма и милитаризма, и спасање духа и живота
од модерне буржоаске цивилизације, али и њеног ратног
вртлога, почиње да тражи у окретању хришћанској (ри-
мокатоличкој) цркви и њеној поруци универзалне љу-
бави и солидарности. У другој књизи о рату објављеној
1916. (*Krieg und Aufbau*), рат постаје деструктивна сила
код које не може бити нађена никаква нада за духовни
препород. Штавише, Немачка мора са другим нацијама
Европе да сноси пуну одговорност за ратом ослобође-
но уништење. Једина нада за трајну хармонију у Европи
била је да се сваки народ покаје и повеже са осталима
у наднационалној заједници заснованој на принципима
хришћанске солидарности. У спису *Хришћанска идеја*
љубави и данашњи свеј (*Die christliche Liebesidee und die*
gegenwärtige Welt, 1917) Шелер позива на обнову осећаја
„солидарног греха и кривице свих Адамових синова”
(V, 357). Хришћани морају да схвате да анархија рата не
потиче само од једне или друге европске нације, већ од
изворног колективног греха последњих неколико векова
читаве европске историје. Напетост између земаљских
закона политичког и друштвеног живота, и велике за-
повести хришћанске љубави, превагнула је у корист зе-
маљских сила, и у томе треба тражити узроке ратне ка-
тастрофе и страдања. Ова тензија представља важан део
хришћанског учења које њу објашњава „падом”, грехом
и њојредом за спасањем (V, 120, 359, 360). Зато светски
рат, по Шелеру, открива ново поштовање и морално до-
стојанство Римокатоличке цркве, и доноси увид да само
„повратак светој Цркви и идеји заједнице чији је она
чувар и једини заступник”, могу још увек сачувати Ев-
ропу као „првотни завичај цивилизације” (V, 390–391).

Шелер у овом периоду пише и спис *Покајање и њоново рођење* (*Reue und Wiedergeburt*, 1917), истичући идеју да је покајање „једини пут ка препороду не само за појединце већ такође и за друштво” (V, 401). И у спису *О културној реконструкцији Европе* (*Vom kulturellen Wiederaufbau Europas*, 1918), Шелер тумачи ратну катаклизму као резултат „колективне кривице европских нација”, који су се предали силама „национализма, субјективизма, релативизма и капитализма”, наглашавајући да само принципи заједничке кривице, заједничког покајања и заједничке воље за поновном изградњом, утемељени на осећају солидарне одговорности, могу довести до европске културне реконструкције (V, 416, 418, 421). Даље, у делу *Проблеми религије: О религиозној обнови* (*Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*, 1918/1921), изричито се признаје „дубоко и широко распрострањено отпадништво Европе од Христа (Christ)”, чији су „представници направили неопростив пакт са духом Антихриста” (V, 119); скривени узроци катаклизме су не у хришћанској, већ у антихришћанској Европи која „плеше са својим глупим и смешним идолима” (V, 118, 122). Шелер, међутим, с оптимизмом примећује да је „лед у људским душама почео да се отапа”, и да „мистичко демократско осећање”, засновано на узајамном извињењу и покајању, плачући „Брате! Брате!”, преплављује младу генерацију у свим земљама, и да се том осећању не може одупрети (V, 122). Он је уверен да се „може очекивати да позив за обновом религије одјекне светом с таквом снагом и чврстином какве није било вековима” (V, 103).

*Шелер као критичар савремених друштвених
и културних тенденција*

Пред крај живота, сада са поново измењеног, либерално-секуларног становишта (напушта се идеја Цркве

као спасиоца), Шелер пише чланак *О идеји вечној мира и њацифизма* (*Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus*, 1927). Истичући да свако доба има свој „позив тренутка” (*Forderung der Stunde*), што је идеја којој се често враћа у својим списима, Шелер каже да је њрви њозив данашњег њренујка да сјасимо Евроју од грујој рајна који би био њојшално варварсјиво и (само)унишњенење, њј. „сумрак дојова” за евројску кулјуру. Он позива на дубоку и блиставу љубав за земљу и човечанство, али не онакво како јесте, већ какво је представљено у „вечној слици његове Богом дане судбине”, која дарује „духовној борби за човечанство” и снагу и циљ (XIII, 121).

Имајући све ово у виду, сасвим јасно постаје да крајњи извори Шелеровог филозофског стваралаштва, као и циљеви које је у том стваралаштву пред себе поставио, нису ограничени само на теоријску сферу и „чисту” филозофију. Много пре (касног) Хусерла, Шелер је постао свестан значаја и снаге „света живота” (*Lebenswelt*), и потребе да се теоријско-филозофска разматрања доведу с њим у везу, што је и основни разлог Шелеровог раног напуштања уско феноменолошког „круга” и његове „методе” мишљења. За њега је филозофија готово од самог почетка била нешто више од пуко интелектуалне делатности која се креће и остаје у својој властитој иманентној сфери. У том погледу мора се истаћи утицај његовог ментора Ојкена, под чијим руководством је Шелер постао прожет идејом да објасни узроке савременог неморала и агностицизма. На тај начин, он је дошао до уверења да је њримарни задатјак филозофа да делује као кријичар друшњивених и кулјурних њенденција свој доба (*Stauder*, 1967: 2). Ову везаност Шелерове мисли, али и читаве личности, за сам (стварни) живот, друштво и историју, и у том погледу значај и величину његовог ангажмана, истакли су бројни тумачи Шелеровог дела (између осталих Ортега и Гасет, Хајдегер, Волфганг Штегмилер (*Wolfgang*

Stegmüller) итд.) Како је криза (западно)европског света, и живота, постајала све дубља, Шелер је бивао свеснији примарног и неодложног хватања укоштац са базичним проблемима које овај свет и цивилизација репродукују са све већом опасношћу по дух, али и сам опстанак човечанства. *Кроз чијаво своје дело он покушава да дојре до изворишта кризе модерне цивилизације* која генеришу ратове, револуције, и све остале појаве негативне по друштво и духовну индивидуалност и културу. Зато Шелерова филозофија, по потпуно свесном и изричитом мишљењу, *и преба да понуди објашњење крајњих узрока кризе* која је почетком 20. века постала сасвим очигледна и страховита. *И, што је као циљ најважније, решење за ову кризу које ће човеку и његовој (духовној) култури обезбедити сас.*

*Шелерова критика модерне цивилизације
и сасење човека*

По Шелеровом чврстом мишљењу, *и мељ кризе модерне цивилизације налази се у својеврсној субверзији вредности, односно њиховом „и преокрећу”* (што је и назив његовог дела из 1919. године, *Vom Umsturz der Werte*). Тим поводом у спису *Буржуј (Der Bourgeois, 1914)* Шелер каже: „Тоталитет сила које су подигле оно што је типично за цео наш савремени систем живота могао је да почива само на дубокој изопачености свих основних интелектуалних енергија, на обмањивој субверзији свих смислених поредака вредности” (Frisby, 1992: 34). *У основи овог и преокрећа је специфично поимање човека, дакле, једна антропологија, која се развија са модерним добом и друштвом, и која досиже врхунац у савремености. Реч је о схватању човека као „homo fabera”, бића чије је главно одређење да производи оруђа, и чије су основне вредности чулни осећаји пријатног и непријатног*

(задовољсїва и бола), и корисносїи. Овде се као модели вредних и узорних особа љојављују „мајсїор (умейїник) уживања” (*Künstler des Genusses, Lebenskünstler*) и „водећи дух цивилизације” (*führende Geist der Zivilisation*). Оваквој анїроїолоїји одїовара доминација „їосїога-рујућеї” и „їроизводної” (учинковиїої) знања (*Herrschafts und Leistungswissen*) у свеїу живоїа. Пошто се Шелер у својој социологији знања бави разумевањем односа између друштвене структуре и облика знања, овакав љоредак вредносїи и љоїлед на свеї, човека и друшїво, везан је, по њему, за буржоазију као друшївену класу. Јер, она је у својим редовима као водеће слојеве одувек имала пословне људе, који су у ширењу моћи над друштвом и природом видели свој примарни друштвени интерес и циљ, и интелигенцију, која је у научној и филозофској сфери омогућавала, односно оправдавала овакав сазнајни и практични интерес. Еїзакїна љрїродна наука и на њој заснована їехника, и шїо инїензивнији научно-їехничко-їехнолошки развој, їредсїављају водеће силе у модерном друшїву коїа їресудно обликују лик и делатїносїи човека као „*homo fabera*”, што је наговештено још средином 18. века у Ламетријевом (*La Mettrie*) делу *Човек машина* (*L'Homme Machine*, 1748). По Шелеру, на овај сцијентизам буржоазије надовезује се прагматизам пролетаријата, тако да та друштвена класа, супротно мишљењу социјалиста и комуниста, не може да буде алтернатива постојећем друштву и његовој доминантној идеологији, пошто остаје унутар базичних сазнајних и вредносних оквира капитализма. Обе класе и њихове идеологије једнако су производи модерне цивилизације и њеног „духа”, па је њихова супротност, у основи, само привидна, а сукоб релативан. Давор Љубимир резимира ове критичке топосе Шелерове мисли: „Још од младости критички приступајући позитивистичко-прагматистичкој филозофији, Scheler од *Формализма* надаље напада

њихово редуцирање човјека на пуко природног човјека (*homo naturalis*), на радну животињу, затим њихов етички утилитаризам, спознајно-теоријско одбацивање метафизике и ограничавање на сензуализам и емпиризам, те антитеологично апсолутизирање механицистичког спознајног приступа природи у човјеку и изван њега, што их наводи на спознајно окретање искључиво овладивим и обрачунљивим предметима” (Ljubimir, 1995: 170).

Модеран човек и његова цивилизација стјого не знају за више, еминентно духовне вредности истинијој, људској, лејој, и највише вредности својој, или су ове вредности у њој сасвим подређене и скрајнуће (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 164). *Нији као више вредне особе од хедониста и у њој водећих духова (словних људи, стручњака, политичара или државника), може да појми хероје, јеније и свеце. Модерна цивилизација се, следствено томе, зајвара пред вишим облицима знања као што су религија, „прва филозофија” и метафизика. У овом смислу, када се код Шелера говори о модерној цивилизацији, не ради се само о обичној свести да је у питању једна цивилизација која постоји поред других, или долази после других. Реч је о разумевању цивилизације, нарочито израженом у немачком говорном и културном подручју, као сфере материјалне, научне и техничке производње, и на њима израслог привређивања, политике и друштва уопште (Zivilisation), за разлику од културе, као вишег облика духовног стваралаштва, у коме морал и обичаји, митологија, религија, уметност и филозофија налазе своје боравиште (Kultur)⁸. Зато је модерна цивили-*

8 Како кажу Адорно и Хоркхајмер, раздвајање материјалног и моралног може се узети као првобитни облик појмовне раздобоје културе и цивилизације: „култура” је увек носила обележје „духовне културе” (Adorno, Horkheimer, 1980: 89). Гелен (Gehlen) додаје: „Супротност између културних и цивилизаторских (’полицираних’) учинака изражена је код Хердера (Herder), и то с јасним полемичким

зација у највећој мери „оличава” цивилизацију као такву и њен „дух”, као историјски прва цивилизација (у ширем смислу те речи) која је у свом погледу на свет ставила материјалне вредности изнад духовних. Овакав поредак вредности модерне цивилизације везан је, у крајњем, за њено порекло у окриљу *капитализма* и *буржоазије* као друштвене класе код које је материјално привређивање базична друштвена делатност (о чему сведочи етимологија речи – лат. *civis*, у немачком *zivil*, *Bürger*). У складу с тим, Манфред Фрингс (Manfred S. Frings)⁹ у предговору једном зборнику Шелерових списа скреће пажњу да се немачка реч *Zivilisation* преводила као „техничка цивилизација”, да би се ово значење одвојило од *Kultur*, која у енглеској употреби одговара појму „цивилизације” (Frings, 1987: VII).

Стога, Шелер, говорећи о систему који у његово доба преовлађује, указује на „безгранични активитет, који уздиже прости процес рада у апсолутну вредност”, „стр-

тоном против 'само' економских, индустријских или техничких учинака, а у корист 'виших' образовних вриједности, посебно умјетности” (Gehlen, 1986: 48). Михаел Ландман (Michael Landmann) се надовезује: „Можда ћемо стићи корак даље ако... направимо разлику између цивилизације и културе, па, као А. Вебер (A. Weber), цивилизацијом назовемо оно што је разборито и корисно. Култура, у ужем смислу, међутим, једној групи људи омогућава израз душе митова и симбола” (Landmann, 1986: 150).

9 Професор Манфред Фрингс са Универзитета ДеПаул сматра се „оцем” Шелерових студија на англосаксонском подручју. Завршивши филозофију на Универзитету у Келну, на коме је и Шелер провео последњих девет година свог живота, Фрингс се 1958. преселио у САД. Он је аутор две значајне монографије о Шелеру и уредник Шелерових „Сабраних дела” (од 1969. године). Био је и председник међународног Друштва Макс Шелер (Max Scheler Gesellschaft), и оснивач Друштва Макс Шелер Северне Америке (Max Scheler Society of North America). Фрингс је такође био један од шест учењака које је Мартин Хајдегер изабрао за уреднике његових сабраних дела.

моглаво урањање у примитиван свет чулног уживања” и „вечно привремени живот који све животне процене аутоматски одлаже за будућност”, а логичко и морално оправдање тражи у учењу о вољи ка „прогресу” (V, 54)¹⁰. Сведоци смо, по његовом мишљењу, „побуне робова у свету интелекта”, заједно с блиско повезаним устанцима у другим областима. У таквом једном свету „превртнутих” вредности егоцентрични индивидуализам у области етике побунио се против принципа солидарности, критеријуми корисности истичу своју надмоћ над вредностима културе и интелекта, а чак се и ове подижу против религиозних вредности; у институцијама, прво је Држава устала против Цркве, па Нација против Државе, на крају економске институције против Нације и Државе; у друштву, класа је устала против сталежа; у историји, техникализам и економија истискују класичне теорије; у уметностима, „ангажман” се преферира у односу на форму, комерцијализам је напао уметност, продуценти доминирају стваралачком сценом. Примери свих ових појава, умножавају се, по Шелеру, на све стране (V, 74). Унутрашња логика предоминантно техничке цивилизације није ограничена уједињујућим надзором било ког општепризнатог духовно-моралног ауторитета. Влада, индустрија, култура, истраживање, стваралачка активност, бивају одвојене и „аутономне”, свака идући својим путем и развијајући се у складу са законима који „не знају

10 Вебер при крају *Протестантске етике и духа капитализма* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905) наводи сличан закључак о „духовном” стању модерног човека: „Људи од струке без духа, људи од уживања без срца; ово ништавило уображава да се попело на раније никада достигнут степен хуманитета” (Weber, 1989: 191). Знање лишено духа и срца на коме почива модерна цивилизација, сведено само на интелигентно (разумско) овладавање природним процесима зарад најнижих вредности уживања и корисности, управо је оно које Шелер критикује кроз читаво своје дело.

за Бога”. Европа је, каже Шелер, једноставно изгубила своју хармоничну упућеност на Бога у једној Цркви (V, 368, 369). Након рата, постајући још дубље свестан рђаве и претеће природе савременог друштва и цивилизације, Шелер истиче да је „гадно стање масификације живота... прва независна варијабла свих ратова и револуција у Европи” (VIII, 142). Пред растућом немогућношћу владања масама, неслободом и глупошћу, у чије се „сиве аморфне сумраке утапа цео културни свет”, као и немогућношћу управљања осамостаљеним финансијским капиталом, човека мора да захвати озбиљан страх, а „суморне теорије декаденције” нужно добијају на уверљивости и снази (Šeler, 1985: 187; Scheler, 1996a: 196).

Зато не чуди да се као одговор на ову кризу смисла, вредности и егзистенције (Sprengard, 2000: 10) која је почетком 20. века све дубље захватала појединца и масе, јавила интензивна жудња за *индивидуалним или колективним сјасењем* које се тражило у класним, црквеним или ирационалним учењима, школама и покретима. Позни Шелер примећује да „безидејни позитивизам појединачних струка” има за јасну супротност „сумњиве спаситеље” који се разумеју у „сугерисање масама”. Тако је дијалектика просветитељства, о којој су нешто касније говорили Хоркхајмер и Адорно, имплицитно присутна већ у Шелеровом мишљењу. Након трагичног искуства Првог светског рата јављају се стално нови савези, кружоци, секте које дезоријентисаном човеку светско-историјског доба кризе нуде смисао и уточиште у облику разних, често супротстављених погледа на свет, што још више продубљује кризу духовности¹¹. *Шелер децидно*

11 Шелер у њих убраја: 1) марксистичку класну идеологију пролетаријата, која се уздиже у „некакву набеђену... ’пролетерску науку””; 2) „лажне форме гностичке неоромантике” које филозофију претварају у „мистику и сувише јефтину интуицију” (Бергсон (Bergson), круг Стефана Георгеа (Stefan George), фон Калер (von

закључује: „То је све распадање и *п*ројаси” (Scheler, 1967: 189, 190).

Све у свему, човек 20. века, за разлику од свих векова *п*ре њега, заиста не зна ко је, и које је њејово „место у *п*оретку космоса”. Он је диће које *п*тражи свој смисао и *с*јасење из „рушевина *ч*исте радне и масовне цивилизације”. Шелер је говорио управо о таквом добу, у коме је људски контекст ствари доживљен као безнадежно фрагментисан, а трагање за смислом достизало очај. Он је, као и Шпенглер, Хусерл, Хајдегер, Ортега и Гасет, Берђајев, и толики други његови савременици, упорно указивао на кризу модерне цивилизације (Stickers, 1980: 2; VIII, 207). Попут њих, он је „мислилац *к*асно*п*раћанскога *с*вијетга који је изгубио вјеру у *с*јасоносну мисију евројске *и*ндустријске цивилизације и осјетио границу хипертрофиране интелектуалистичке културе *homo sapiensa*” (Рејовић, 1967: 63). „Његова критичка рефлексивна кулминара у спознаји своје властите везаности за европску кризу и судбоносно значење првога свјетског рата... Европга пријети... донкихотерија плитког позитивизма, сцијентизма и техницизма. То су реалне пријетње обнови Европе, али она мора наћи *с*јас... Европа мора наћи границу свог хиперактивизма како би нашла мјеру свог размишљања и мира” (ибид., 73–74). *Без обзира на *п*ромене фаза у филозофском мишљењу и *п*ојегу на свету, Шелеров крајњи циљ увек је остао исти – ошкриши*

Kahler) итд.); 3) црквене схоластике које све јаче продиру у филозофију и науку, а чији је начин мишљења примерен једном добу и друштву који су „мртви од пре четири века”; 4) „антропозофска”, и антифилозофска и антинаучна учења окултних покрета; 5) „мутне идеологије народњачких масовних покрета”, које „опијене уображеним расним а *п*риори”, не схватају светску ситуацију која захтева „нову солидарност народа Европе” (Шелер овде јасно упућује на фашизам и нацизам, заговарајући потребу европског јединства); 6) „уображености егоцентричних, умишљених светских лекара свих врста” (Scheler, 1967: 190).

на који начин сјасији човека (у љоследњој фази и доја) из ове цивилизацијске кризе, супротстављајући се свим лажним учењима о спасењу која не решавају кризу, већ је, напротив, продубљују. Да ли је то уздизање херојства и духа у рату и реинтегрисаној националној заједници, као у доба уочи и почетком Првог светског рата; афирмисању индивидуалних духовних личности и њиховог солидарног повезивања под окриљем Цркве, као у периоду од друге половине рата до почетка 20-их; или стварању једне либералне и секуларне образоване елите која ће ујединити науку са (рационалном) метафизиком, као у последњем периоду – у свим овим љројектима радило се увек о човековом сјасењу. Зато се Шелер истицао не само као ум који бритко продире у друштвену и духовну реалност садашњице, већ истовремено и као човек велике визије, који поседује огромну интелектуалну снагу која му је омогућавала да види даље од претеће кризе и песимизма свога доба. За читаву генерацију мислилаца он је био „светионик који пробија таму нихилизма” (Stickers, 1980: 3; Станковић Пејновић, Калик, 2021: 183–184).

*Живојносј Шелерове филозофије
и друшћивени ањажман*

Као резиме Шелерових водећих идеја, карактера његовог духа и личности, и природе ангажмана и утицаја који је вршио на своје познаваоце и савременике, може послужити приказ Харолда Бершејдија (Harold J. Bershadу) из предговора једном зборнику Шелерових радова. Бершејди истиче да, колико год се Шелерова дела чинила различитим по предмету и приступу, тема превазилажења отуђености пружа неку врсту „кохерентног штимунга” свим његовим делима који од њих чини посебну целину (Bershadу, 1992: 9). Проблем помирења сукобљених тенденција модерног живота једноставно је

прогањао Шелера до краја живота (ибид., 25). Зато се он, поред чисто академских и филозофских питања, задржавао на личним и друштвеним темама које су узнемиравале Немце и Европљане тога доба – измештања, усамљеност, стрепње и сумње модерног искуства – и призивао је код своје публике снажан емоционалан одговор, који га је подстицао да оживи своја схватања „с наелектрисаним интензитетом”. Невезан принудама формалног академског држања, он је „слободно грмео” о темама *обнове човека и људске солидарности*, где год је имао прилику – у изнајмљеним салама за предавања, на приватним окупљањима, у клубовима, кафеима, и на улици. Када се појавио у феноменолошком кругу у Гетингену, оставио је „незабораван траг”¹² (ибид., 11). Путовао је широм

12 Хилдебранд о упознавању са Шелером каже: „Никада нећу заборавити огромну фасцинацију коју сам имао при нашем првом личном сусрету 1907. године... Читава очаравајућа богатства његове мисли – која је увек била усредсређена на суштинске ствари – сама су се развијала иако нисмо говорили о филозофским питањима у строгом смислу... Отишао сам кући као опијен, и у многим годинама током којих смо били везани веома блиским пријатељством, фасцинантна моћ његовог духа остала је жива у свакој ситуацији. Никада није био досадан, никада сувопаран, никад тривијалан. Права филозофска будност прожимала је његово биће у сваком тренутку” (Hildebrand, 2005: 46). Наведимо и пример Едит Штајн, тадашње Хусерлове асистенткиње и будуће свете Терезе Бенедикте од Крста (Saint Teresia Benedicta a Cruce), која је у Гетингену потпала под Шелеров утицај, што је припремило њено касније преобраћење у римокатолицизам (Штајн је, као и Шелер, била јеврејског порекла). Иако је до тада мало знала о римокатоличкој теологији, и чак себе сматрала атеистом, осећала је привлачност од стране побожних аспеката римокатоличке вере од времена када је чула Шелерова предавања. Шелер је иначе био бриљантан говорник о етичким и религиозним темама. Његов упечатљив изглед, харизматична личност и драматични стил предавања оставили су на њу снажан утисак; била је очарана Шелеровом речитошћу у објашњавању и одбрани римокатоличких духовних идеала. У својој биографији је тим поводом записала:

Немачке, држећи предавања великој универзитетској публици о образовним, верским и друштвеним темама (ибид., 22). Шелер је, укратко, сав „бљештао и севао”, и био „дубоко ангажован у животу свога времена и у сваком свом делу покушавао је да га оцени” (ибид., 11). Шелеров биограф Џон Стауде (John Raphael Staude) зато истиче да је, упркос понављајућим неуспесима, Шелер био изузетна и историјски значајна фигура у Немачкој 20. века, јер су његов живот и мисао одражавали немир времена и друштва у коме је живео (Staude, 1967: 257–258). Шелер је доказао да поседује редак дар предвиђања. Као визионар сличан Ничеу, он је већ 1924. негативно писао о успону националсоцијалиста, а 1927. године, шест година пре доласка Хитлера (Hitler) на власт у Немачкој, јавно је упозорио на фашизам и националсоцијализам. Чини се да је он био једини професор од ранга у Немачкој који је отворено говорио о овој теми (Frings, 1997: 11).

Везу коју је савремена филозофија већ била успоставила са реалним животом (Когаћ, 1962: 44), Шелер је још више продубио¹³. Он објашњава да филозофија треба да буде систематична, али не да резултира системом који

„Први утисак о Шелеру је био фасцинантан. Никада се у било којој другој особи нисам сусрела тако јасно с феноменом генија... Ово је био мој први сусрет с овим досад потпуно непознатим светом... Баријере рационалистичких предрасуда с којима сам несвесно одрастала отпале су, и преда мном се отворио свет вере” (Gibbs, 2012: 11, 12, 16, 27).

13 За то је Шелер имао основу и у властитом животу. Наиме, његов живот је био краћи од многих других, али далеко богатији од већине. Како смо видели у биографији, у непуних 54 године живота женио се три пута и, због своје озлоглашене неспособности да се одупре похотним склоностима, био је умешан у мноштво сексуалних афера и скандала, и два пута губио академску позицију. Прошао је кроз две религиозне конверзије, и имао каријеру предавача која је обухватила четири универзитета, сале широм Европе и безбројне кафеје. А ту је и петнаест томова његових списа (Perrin, 1991: IX; Vandenberghе, 2008: 43).

почива на дедукцији из неколико једноставних темељних исказа, већ оним који задобија увек нову потпору и садржај из продорне анализе разних домена постојања. Такав систем никада није затворен, већ „расте у животу и путем сталног промишљања живота”. Систем је или „дар милости пунини и јединствености особе која филозофира”, или „вештачка фабрикација произвољног интелекта”. Шелер изричито наглашава да ће заувек одустати од „система” ове друге врсте (V, 9). Једном речју, систематичност мишљења не сме да буде надређена његовом личном и животном садржају. У спису *Феноменологија и теорија знања* (*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 1913–1914) ова идеја се изражава у експлицитном облику: „Филозофија заснована на феноменологији мора бити карактерисана пре свега најживљим (*lebendigste*), најинтензивнијим и најнепосреднијим доживљајним контактом (*Erlebnisverkehr*) са самим светом... Феноменолошки филозоф, жедан доживљеног (*Er-leben*) искуства бића, пре свега ће тражити да пије са самих извора у којима се открива садржај света. Његов рефлексивни поглед лежи само на оном месту где се живо искуство и његов предмет, свет, додирују” (X, 380). Оно што покреће наше животе и поступке није интелектуално знање, већ наш огромни нагон за животом и увидом у вредност који се истовремено обраћа свести свих наших способности и наших снага (XIII, 120). На овим местима може се чути и доживети један Шелер који се супротставља формализму и рационализму модерне науке и филозофије, и који црпи своју инспирацију из феноменологије и „филозофије живота”.

О таквој животности Шелерове (феноменолошке) филозофије говоре и пишу многи његови савременици и познаници, али и каснији тумачи (Hartmann, 1928: 352, 353, 357; Hildebrand, 2005: 47; Bochenski, 1960: 471; Spader, 2002: 180; Štegmiller, 1962: 132, 138; Spiegelberg,

1960: 231; Staude, 1967: IX, X; Керовић, 2006: 172; Smith, 1974: 93). Своје сведочење о томе изнео је и Ернст Роберт Курцијус (Ernst Robert Curtius) у говору на Шелеровој сахрани: „Основне тезе његове метафизике биле су извесности срца пре него што су постале истине у његовом мишљењу. Оно што је демонстрирао као филозоф, живео је као човек” (Staude, 1967: 251). Фредерик Ванденберге (Frederick Vandenberghe) даје леп приказ целине и животности Шелерове филозофије: „Макс Шелер је био продуктивна и креативна, иако контроверзна личност. Више као религиозни видовњак и духовни трагалац него оснивач нове религије или нове науке, овај нестални геније је ипак успео да остави свој печат на различитим пољима истраживања свог времена. Развио је сопствени интуитивни бренд феноменологије; предложио материјалну етику вредности као систематску алтернативу Кантовој (Kant) формалној етици; представио низ суптилних феноменолошких истраживања емоција као што су стид, кривица, покајање, ресантиман, симпатија, љубав и мржња; рефлектовао о вери, веровању и суштини религије; утемељио социологију знања и погледа на живот као аутономну дисциплину; поставио темеље филозофске антропологије; и скицирао, пред крај свог живота, панентеистичку метафизику у којој Бог прогресивно постаје, манифестује се и остварује у људској историји и кроз њу... осећа се да сви његови феноменолошки излети у теологију, метафизику, метанауку, епистемологију, етику, физику, биологију, психологију, педагогију, социологију, политику и антропологију долазе из дубине живота и теже духовном јединству. Подсећајући некако на Георга Зимела, код којег је студирао у Берлину, Шелер није предложио затворени и тотализујући филозофски систем који тежи да обухвати све што постоји, већ више отворено размишљање о тоталитету живота у коме се филозоф потпуно предаје и покушава да уреди хаос света у добро

уређен и смислен космос. Значење света није измишљено већ метафизички индуковано кроз потпуно урањање у свет. У мери у којој се без устезања залагао и ризиковао да се изгуби у хаосу утисака, његова филозофска каријера, од ране претфеноменолошке преко католичке до пантеистичке фазе, може се посматрати као егзистенцијална борба са самим собом у којој је покушавао, готово херојски, да превазиђе расцеп између виталног и апсолутног, емоција и разума, живота и духа, *Leben* и *Geist*. Чак и ако његови покушаји да превазиђе антиномије у уравнотеженој синтези нису успели, мора се признати да је његов неуспех ипак био бриљантан” (Vandenberghe, 2008: 20). Франк Веутије (Frank W. Veauthier) примећује: „Можда баш у овој ширини и пуноћи његових тема и интереса лежи разлог страха младих филозофских истраживача пред суочавањем с овим великим дјелом. Али могуће је да иритирају и дубоке (и биографски значајне) мијене које су се збивале с његовим мишљењем током готово трију десетљећа” (Veauthier, 1990: 209).

Шелеров профил као личности и мислиоца

Наведимо само неколико сведочанстава која потврђују импресионираност Шелеровом генијалношћу и значајношћу као личности и мислиоца. Два дана након Шелерове изненадне смрти, Хајдегер је на почетку предавања у Марбургу, рекао: „Макс Шелер је умро... Макс Шелер је био најјача филозофска снага у модерној Немачкој, не, у савременој Европи и чак у савременој филозофији уопште... Овде се може препознати нешто што су, наравно, само они малобројни који су с њим имали даноноћне разговоре и расправе, могли директно доживети – опседнутост филозофијом, којом он сам није могао да влада... Ова опседнутост била је његова супстанца. Нема ниједног међу данашњим озбиљним филозофима који му није суштин-

ски дужан, ниједног ко може надокнадити живу могућност филозофије која је отишла с њим. Ова незаменљивост знак је његове величанствености... Величанственост Шелерове филозофске егзистенције лежи у неуморном суочавању с оним што време само нејасно ставља пред нас... Макс Шелер је умро. Ми се клањамо пред његовом судбином. Још једном пут филозофије запада у таму” (Heidegger, 1978: 62–64). Додајмо и да је Хајдегер своју књигу *Кант и њроблем мейафизике* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929) посветио „успомени на Макса Шелера”.

Ортега и Гасет назвао је Шелера „првим човеком генијем, Адамом новог Раја”, и „човеком опијеним суштином”: „Вечито филозофско настојање (разумевање суштина) се у феноменологији постизало на врло једноставан начин. Човек који је први употребио овај систем се сигурно осећао као да је опијен. Сва његова околина добијала је смисао, све се претварало у суштину, све је било одредиво, као сачињено рукама беспрекорних уметника, личило је на дијаманте. Први човек геније, Адам новог раја... био је Макс Шелер. Из тог разлога, он је мислилац *par excellence* нашег времена. Сада, када га више нема, то време је завршено – време откривања суштине... Кад год би прошао рукама кроз ваздух, у њима би се створио накит, као код мађионичара... Никад није написао реченицу где није кратко и јасно изнето нешто суштинско, нешто сачињено од блистајућег спокоја... Смрт Макса Шелера значила је за Европу губитак највећег ума који је до тада имала” (Ortega y Gasset, 1928; Spiegelberg, 1960: 228).

Један од старих Шелерових ученика рекао је: „То је била права магија; у тренутку је могао да трансформише своју околинину и испуни просторију својим идејама; учинио је присутним ствари о којима је говорио и видљивим оно што се често назива ’апстрактним’. Дошло је оно што је позвао из царства духа, и с времена на време блистала му је у очима неокрњена радост што се тако пови-

новао” (Staude, 1967: X–XI). Јозеф Бохенски (Józef Maria Bocheński) истиче да је „обдарен необичном личношћу, Макс Шелер ван сваке сумње био најбриљантнији немачки мислилац свога доба” (Bochenski, 1960: 471). „Око филозофског мишљења Маха Schelera незаслужено влада мук... А при томе, према опћој просудби, Scheler припада међу најпотпуцајније мислиоце овога стољећа. Већ су га тек годину дана након смрти 1928. карактеризирали као значајно animalni philosophicum, дапаче као bestia cupidissima rerum novarum (Хајнеман)” (Veauthier, 1990: 209). Стауде, иако делимично критички настројен према Шелеровом карактеру и стилу, ипак указује да је он имао способност да изрази интелектуалне и политичке тенденције свога времена у метафизичким терминима. Оно што му је недостајало у доследности, имао је у непосредности, и у томе лежи његова привлачност. Без обзира о којим дневним догађајима је реч, Шелер је могао да их опреми метафизичким смислом (Staude, 1967: 256). По његовом мишљењу, листа Шелерових интелектуалних достигнућа је импресивна; допринео је развоју етике и теорије вредности, социјалне психологије, социологије знања и филозофске антропологије. Стауде наводи да су најзначајнији мислиоци који су били под Шелеровим утицајем Касирер, Алојз Демф (Alois Dempf), Хајдегер, Паул Ландсберг (Paul Landsberg), Ортега и Гасет, Манхајм, Алфред фон Мартин (Alfred von Martin), Габријел Марсел (Gabriel Marcel), Жак Маритен (Jacques Maritain), Плеснер, Јоахим Вах (Joachim Wach) и Петер Вуст (Peter Wust) (ибид., 255–256).

Све ово показује да је Шелер у периоду између два светска рата био један од најцењенијих филозофа у Немачкој, али и читавој Европи и САД. Међутим, након 1933. године његова личност и дело гурнути су у други план (Groothoff, 2003). Фрингс наводи три узрока изненадног колапса Шелерове краткотрајне славе: 1) забра-

на његових дела током нацистичког режима у Немачкој (1933–1945); 2) преокупираност његових савременика другим филозофским правцима (Франкфуртска школа, аналитичка филозофија, марксизам, егзистенцијализам итд.) пре и након Другог светског рата. Шелер је такође остао у позадини новијих праваца као што су структурализам, деконструкција, постмодерно мишљење итд. све до отприлике 1990-их; и 3) закаснили почетак објављивања немачког издања његових сабраних дела (1954)¹⁴. Међутим, током последње деценије прошлог века, ипак се појавило брзо растуће међународно интересовање и истраживање Шелерове филозофије. Фрингс и овде налази три разлога: 1) Оснивање међународног Друштва Макс Шелер на Универзитету у Келну 1993. године; 2) Комплетирање немачког издања сабраних дела 1997. године, састављеног од 15 томова, и слободан приступ Шелеровим архивама; 3) Значајан број превода на многе језике, праћено брзо растућом секундарном литературом (Frings, 2002: 183).

Осећај кризе који је прожимао Шелерово мишљење продубио се у другој половини 20. века: „Сведоци смо све веће специјализације и фрагментације наука и растуће моћи и опасности технологије. Други светски рат је за многе нагласио опасности западног рационализма који је наизглед полудео и проблеме својствене потрази

14 У време његове изненадне смрти, Шелер је објавио једанаест књига и велики број есеја и чланака. Такође је оставио велику количину необјављених рукописа, бележака и слободних страница. Његова удовица Марија Шелер (Maria Scheler), уз подршку редакцијског одбора на чијем је челу био Хајдегер, преузела је задатак да изради потпуно и једнообразно издање објављених и необјављених списа, укључујући укупно тринаест свезака. Кооперативни рад на овом пројекту окончан је политичким превирањима која су почела 1933. године; Марија Шелер је наставила да ради на њему сама до своје смрти крајем 1969. године. До тада је објављено шест књига. Уредништво је тада преузео Фрингс (Lachterman, 1973: XIV–XV).

за све већим технолошким достигнућима. У исто време, филозофи и историчари науке преиспитују саме темеље науке. Развој постемпиријске филозофије науке, заједно са напретком у физици, послужили су да се нагласи теоретска анархија наука, која је сада проширена чак и на физичке науке. Догађаји у друштвеној и политичкој сфери такође су допринели растућем осећају кризе. Невиђено дивљаштво два светска рата, сукоби у Кореји и Вијетнаму, студентске побуне 1960-их, колапс источне Европе, успон контракултурних покрета (Афроамериканци, Хиспанци, трећи свет), покрети за права жена и хомосексуалаца и покрет за заштиту животне средине, сви су допринели растућем осећају кризе и катаклизме” (Weiss, 1998: 8–9). Зато не чуди да Хобсбаум каже да се 20. век завршава онако како је и почео, „глобалним нередом” (Hobsbaum, 2002: 422, 437–438). Овај неред доминантан је и данас, након прве две деценије 21. века; његове симптоме и манифестације видимо у свим аспектима света живота. Дакле, *и даље живимо у цивилизацијској кризи која се не може разумети без њојског у историјску и духовну прошлост, а њојско на њојшак 20. века, када је ова криза њочела да се озбиљно рефлектује и њумачи, њрајајући за њеним коренима и начинима њревалижења.*

1.4. Актуелност кризе модерне цивилизације и Шелерове критике

Тако најбољи познавалац филозофске антропологије и Шелерове мисли на српском филозофском подручју Радивоје Керовић у својим књигама увелико следи Шелерове и идеје других савремених мислилаца о кризи модерне цивилизације, критикујући је, као и они, из метафизичко-религиозног угла. Он сматра да модерни чо-

век кида искомске животно везе са природом, светом и Богом (Керовић, 2011: 23), али тај упражњени простор не испуњава собом на адекватан начин (Керовић, 2002: 59). „Природнонаучна и техничка рационалност... као владајућа форма рационалности нашег времена... признаје једино идеологију раста научног сазнања и технолошке моћи човјека, потискујући све облике искуства и рационалности који кореспондирају са идејом хуманости и излазе јој у сусрет. Ограничена и једнострана каква јесте... она систематски и методично чисти људско искуство од свих евентуалних представа о светом и божанском, надсвјетовном, о духовном битку и вишем одређењу човјека” (Керовић, 2008: 327). „Просвећени, на науку и технику ослоњени савремени човјек у ствари је нерелигиозни човјек који ’одбацује трансценденцију’, помисао о Богу и вјечном животу, ’прихвата релативност’ свих ствари истрајавајући у свјетовној визији људског битисања” (ибид., 78). Керовић је, стога, уверен да свет савремене културе, технике и цивилизације, упркос томе што га је човек створио, не пружа пуно и коначно задовољење, не испуњава и не осмишљава људски живот (ибид., 80), што доводи до кризног карактера егзистенције савременог човека. Он тврди да се Ничеова дијагноза ниҳилизма тиче управо културе и народа који су успоставили научно-технички и индустријски однос према свету, природи и човеку (Керовић, 2006: 97). Бесомучна динамика научно-техничке цивилизације, вођене освајачким просветитељским умом, генерисала је општу кризу друштва и културе (Керовић, 2008: 42, 73; Керовић, 2006: 117). Тако је криза захватила све аспекте човековог бивствовања и све димензије савременог живота, те је читава индивидуална и колективна егзистенција човека научно-технолошке ере постала прожета осећањем кризе (Керовић, 2002: 51; Керовић, 2008: 67).

Ова криза се „манифестује на различите начине, како посредством владајућег отуђења и усамљености,

деперсонализације и помасовљења, тако и посредством безавичајности и раскоријењености, одсуством сакралне визије егзистенције и смрћу Бога и онога божанског у људима и технификацијом живота” (Керовић, 2008: 69). Кидањем некадашњих веза поштовања и поверења са бићем и Богом, долази до слабљења и пада истинске религиозности (Керовић, 2002: 50) и сакралне визије егзистенције (Керовић, 2008: 78), и ишчезавања метафизичког доживљаја човека о његовом вишем одређењу (ибид., 42), вишим вредностима и циљевима, „тако да се на врхунцу економске, политичке, друштвене, научне и технолошке самосвијести и моћи човјека на најфрапантнији начин манифестује дубина његове моралне бијезде, пад духовности и виших идеја о човјеку и његовом одређењу” (ибид., 232, 42, 78; Керовић, 2002: 50). Одбацујући тако све спољашње контролне инстанце које су регулисале или кориговале његово постојање, мишљење и деловање, модерни човек се нашао пред опасношћу пропадања у демонско и нехумано. Керовић закључује да живећи на тај начин изван Бога, космоса и бића, човек не може дуго опстати (Керовић, 2002: 51). Он се позива на Хајнемана који је узроке кризног стања савременог човека видео у поремећају његове релације према космосу и Богу. Стога је Хајнеман као решење за излазак из кризе предлагао успостављање другачијег односа према бићу, свету и Богу, односа поверења и поузданости са осећањем завичајности, укорености и заштићености (ибид., 60–61). Сличне идеје заступао је и Шелер.

Још један озбиљан проучавалац филозофске антропологије Предраг Крстић наводи да се дубоко кризни карактер људске егзистенције у савременом периоду манифестује и тиме да оно не-људско спрам чега се сада тражи специфичност човека више нису, као у ранијим временима, животиње или Бог, него осамостаљене и отуђене творевине властите човекове делатности. Неопходност

ове забринутости и запитаности није само академске, теоријске природе; њу диктира потенцијална претња радикалног (само)уништења човека. Стога „човечност и човечанство ваља изнова одмерити према, с једне стране, 'анонимној логици капитала', глобализацијским процесима, техно-научној експанзији, логици ефикасности касног капитализма, посвемашњој систематизацији и организацији, те медијској рекреацији друштва, митемама развоја, напретка и продуктивизма, акцелерацији динамике модернитета уопште, контроли, моћи, економичности и сличним сврхама, којима... прети опасност да... инструментализују човека и усмере се против њега". Додатни проблем је одређење човека према према технолошки развијеним машинама, вештачким интелигенцијама и вештачким облицима живота као што су роботи, киборзи, клонови и други до скоро незамисливи артефицијелни ентитети који би могли имати колонизаторске претензије. Крстић упућује на Лиотара (Lyotard) који се, промишљајући овај проблем „(не)људског”, запитао: „Шта ако се људска бића, у хуманистичком смислу, присилно налазе у процесу постајања нељудским? Шта ако нељудско настани све оно што је 'својствено' човечанству?” Лиотаров одговор био је да нам као „политика” преостаје једино да се одупремо нељудском. Међутим, да ствар није једноставна, показују мишљења која, насупрот Лиотару, славе и призивају мутацију човека. Тако феминистичка ауторка Дона Харавеј (Donna J. Haraway) охрабрује претварање људи, нарочито жена, у киборге, у „хибриде машина и организма”. Тамо где се Лиотар фронтално супротставља универзалном ширењу нехуманог, Харавеј позива на субверзију хуманизма, управо у светлости човековог коначног краја: „У касном двадесетом веку... сви смо ми химере, теоретизовани и фабриковани хибриди машине и организма; укратко, ми смо киборзи. Киборг је наша онтологија; он нам даје нашу

политику” (Krstić, 2010: 76–79).

Имајући у виду ову и даље актуелну забринутост савремених филозофа за садашњост, будућност и судбину човека, и тенденције које иду у правцу теоријског и практичног „антихуманизма”, „постхуманизма” и „трансхуманизма”, може се закључити да мишљење Стауде да је Шелер историјски значајан јер су његова мисао и карактер изражавали неке од кључних проблема двадесетог века, остаје још увек на снази (Staude, 1967: XII)¹⁵. *Пошто су све претходно наведене појаве и симптоми кризе већином доминантни и у нашем добу, један век након Шелерових анализа, његово мишљење чини се и данас свежим и актуелним, а решења која је предлагала за савладавање кризе ипак се, у овом или оном облику, застичу у савремености, укључујући, како видимо, и нашу филозофију.*

15 „Scheler готово да ’пророчански’ говори о нашем добу, друштвеној дегенерацији, доминацији масовних медија и уздицању оних најнижих порива, опћој површности, деградацији људског живота и човјечјег лика, те интелектуалном и духовном пропадању у овом ’уском’ глобализирајућем свијету” (Butraković, 2017: 38).

2. ШЕЛЕРОВА КРИТИКА САЗНАЈНОГ, ВРЕДНОСНОГ И ДРУШТВЕНОГ ПОРЕТКА МОДЕРНЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ

2.1. Учење о облицима и хијерархији знања, и критика господарујућег знања

2.1.1. Облици знања

У делу *Проблеми социологије знања* Шелер се позива на когнитивне теоретичаре који су као темељ свих виших и артифицијелних облика знања означили „природни поглед на свет”. Међутим, он одмах истиче да се мора одбацити традиционална концепција која је постулирала некакав апсолутно константан природан поглед на свет који припада људском бићу као таквом, јер тако нешто уопште не постоји. Зато се уместо тога мора увести концепција „релативног” природног погледа на свет, пошто „објекти и садржаји могу бити потпуно различити за различите групе и за исте групе током разних развојних фаза”. Ови погледи представљају „органички раст који се развија само током дужих временских периода... Они припадају дну 'душе групе' која функционише аутоматски – а свакако не 'уму' групе”. За „ум” групе везани су „ученији” погледи на свет. Шелер наводи седам типова таквог знања, ређајући их од најнижег до највишег према степену артифицијелности: 1) мит и легенда, који су неиздиференцирани, претходни облици сваког религијског, метафизичког, природног и историјског знања;

2) знање имплицитно у свакодневном природном језику (слично оном што се уобичајено зове „здрав разум”); 3) религијско знање; 4) мистично знање; 5) филозофско-метафизичко знање; 6) знање позитивних наука; и 7) технолошко знање (Šeler, 2015: 153–156). Видимо, дакле, да Шелер проширује област знања на домене који су били искључени у модерној рационалистичкој свести и филозофији, што има значајну улогу и последице у његовој филозофској концепцији.

У својим делима Шелер се детаљно бави научно-технолошким, филозофско-метафизичким и религиозним знањем, док остале облике спомиње само повремено и успут. Ова три облика знања немају идентичан статус током читавог развоја Шелеровог мишљења, и та разлика сведочи о дубљој промени Шелерове филозофске концепције, али и личне душевне и духовне оријентације. Наиме, све до периода закључно са *Социологијом знања*, Шелер говори о научном, филозофском (метафизичком) и религиозном знању, да би у списима из последњих година живота готово сасвим отпало спомињање религиозног знања, па се говори само о науци, „првој филозофији” (*philosophia prima*) и метафизици. Ова промена става према религиозном знању може се повезати са Шелеровим позним одбацивањем (римокатоличке) Цркве и њене теистичке концепције. У сваком случају, Шелерова подела и хијерархија облика знања заснива се на суштинским разликама у интересима, мотивима, спознајућим актима, типовима личности, друштвеним групама, за које се они везују. Што се тиче интереса и циља знања, ниједно знање није самом себи циљ; Шелер изричито наводи да „знање ради самог знања” нити је икада постојало, нити може и треба да постоји (Scheler, 1967: 208; VIII, 206). „Знање за знање” је „глупост”, као и „уметност за уметност” естетa (ларпурлартизам). Знање увек служи циљу неког постајања, има, дакле, сврху

изван себе, и односи се на постајање бића спознавајућег или спознатог, будући да је оно само, како ће се касније видети, однос између два бића (VIII, 204). Из перспективе позних списа се, стога, говори о 1) *јосјодарујућем* (*Herrschafts-*) или *јроизводном, учинковијом знању* (*Leistungswissen*), 2) *дијном* (*Wesens-*) или *образовном* (*образујућем*) знању (*Bildungswissen*), и 3) *мејафизичком* или *сјасоносном знању* (*Heils-*), односно *издављујућем знању* (*Erlösungswissen*). Овај ѡређи облик знања се у ранијем ѡериоду односио на релијију, или и мејафизику и релијију без разлике¹⁶, док се у ѡзној фази везује само за мејафизику, и у ѡме се сасјоји фундаментални ѡреображај Шелерове концепције.

1) Знање *јосјодарења* (*доминације*) или *делојворној јроизвођења јредсјавља знање „homo faber”*, и налази свој највиши израз у ѡзивијним наукама чији је циљ *јовећање моћи и јрактично овладавање светјом* (*јрво јприродом, а онда и друшјвом*), како би се он *јтрансформисао за јудске сврхе*. Како смо видели, позитивизам и прагматизам су једнострано разматрали само овај облик знања, поистовећујући га чак са знањем уопште, тј. искључујући све друге облике из сфере спознаје, и гурајући их у „мит”, „поезију”, „метафизику” као чисто ирационалне и „субјективне” творевине. Ово знање намерно занемарује све што у свету припада сфери „суштина”, и признаје само односе феномена како би се, посредством спознаје тих односа, управљала (*lenken*) и контролисала (*beherrschen*) природа; 2) *Образовно знање има за циљ јосјајање и јуни развјијак личносји*; оно се односи на њено „култивисање”, о чему сведочи двоструко значење немачке речи *Bildung* (не само образовање у смислу

16 Тако Шелер у *Смислу јајње* (*Vom Sinn des Leidens*, 1916) као „осећања спаса” (*Heilsgeföhle*) наводи „чисто духовна, метафизичко-религиозна осећања” (VI, 39).

пуког стицања знања, већ пре свега, као изградња културне и духовне личности)¹⁷. Овај циљ постиже се само увиђањем суштина које се крију „иза” феномена доступних научном знању, и које се односе на све сфере света, а не само његов материјални аспект, што је управо задатак „прве филозофије”, како је дефинисана почев од Аристотела (Aristoteles). То је знање о „начинима битка и битној структури свега тога што јест” (битно знање тј. знање бити), које је оштро супротстављено господарујућем знању. *Знање је ѿо истинијој, ѿраведној и лейој који чине виши ниво културних, духовних вредности;* 3) На крају, *сјасоносно знање циља на ѿсјајање самој свеји и њејовој „врховној шемеља”* који, по Шелеровом мишљењу у позном периоду, тек у људском знању и деловању долази до сопственог целовитог постојања и одређења (Scheler, 1967: 201, 203, 208; VIII, 204–206). Знање спасења може бити само знање егзистенције и вредности оног апсолутно реалног у свим бићима (Scheler, 1967: 211). *Ово знање (ради) дожансјива, дића ѿо себи (ens a se), сада ѿријада метиафизици, која је најлашено индивидуалној карактера, док се раније везивало за религију, и сјасење које она доноси ѿримарно колективу, а не само ѿјединцу.*

Сасвим је слично са мотивима, односно емоционалним коренима и покретачким импулсима знања. Позитивна наука првобитно израста из искустава активности и рада у свету. Њена базична емоција је тежња за моћи и доминацијом над природом, људима и друштвеним процесима. Метафизика (у првој), односно „прва филозофија” (у другој Шелеровој фази), почива на мотиву увек обновљеног „чуђења” везаног за објекат који има карактер идеалног типа, суштине: Зашто, како и због чега неш-

17 О томе сведочи и енглески превод списка *Форме знања и образовање (Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925)*, у коме се посебно говори о овим облицима знања, као *Forms of Knowledge and Culture*.

то „уопште” постоји, а не не постоји? (зашто смрт? зашто бол? зашто љубав? зашто човек? итд.) На крају, религија се заснива на неодољивом пориву личности и групе за издављењем, сјасењем њиховог духовног језгра у „свемогућој” и „светој” стварности која је сама по себи лична и управља светом (Šeler, 2015: 158–160; VI, 31; VIII, 65–67). У свом њоследњем њериоду рада и животоа, на основу њромењеној схватања доја и односа између човека и доја, Шелер везује „сјас” за метафизику. Код њега се тада јавила идеја метафизике као „спонтаног пута спасења” (VIII, 87). Тај ће задатак метафизика надаље задржати у свим списима касног периода (Galović, 1989: 234).

У Социолоњији знања Шелер напомиње да ови облици знања треба да се разликују од оних које људи заједнички имају захваљујући припадању извесном сталежу, професији, класи или партији, тј. од мешовитих образаца колективних интереса и „предрасуда”. Специфичност овог „псеудознања” је да припадници групе остају несвесни колективног корена интереса иза овог „знања”, и околности да они само као група имају ово заједничко знање. Ако ови системи предрасуда, након што постану аутоматски и несвесни, покушају са свесном намером да себе оправдају, под окриљем религиозног, метафизичког или позитивно-научног мишљења, онда добијамо нове мешовите облике назване „идеологије” (VIII, 32). Шелер ће, у погледу односа одређених класа према схватању знања, препознати сцијентизам (научни рационализам и интелектуализам) као буржоаску идеологију, а филозофски прагматизам као пролетерску (ибид., 170).

2.1.2. Наука и техника као облици знања господарења (производње, учинковитости)

Шелер истиче да је од наведена три интереса знања *модерна историја западне цивилизације, са „ћото*

faberom” као водећим њијом човека, системајски и на све једносѣранији начин, нејовала јојшво само јосјодарујуће знање јроизвођења усмерено на мојућу јпракѣичну јпромену свејта у оквиру јоделе рада сјецијализованих наука, док су се образујуће знање и знање сјасења све више јовлачили у јозадину. Међутим, чак и у оквиру овако суженог знања владања и рада, пажња је посвећивана само једној његовој могућој половини – оној која се односи на техничко овладавање и управљање спољашњом природом, друштвом и историјом, док су виталне и психичке технике контроле унутрашње природе, познате и доминирајуће на Истоку, све до скоро биле сасвим занемарене (Scheler, 1967: 208–209).

Позитивна наука рада и произвођења ефикасних и корисних учинака, за разлику од филозофије, не почиње чуђењем зашто постоји уопште нешто (биће), а не ништа, већ тиме како се одређено конкретно бивствујуће може поновити, самим тим предвидети, и на крају, изазвати и произвести (јер само то што се закономерно понавља, може се предвидети, а само зато што се може предвидети, може се њиме овладати) (ибид., 209–210). На ово упућују Беконова (Bacon) крилатица „Знање је моћ”, Викоова (Vico) мисао да „Ми у природи знамо само оно што такође можемо произвести”, и Контово (Comte) гесло „Знати да би се предвидело, предвидети да би се могло” („Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir”). Ова водећа начела модерних мислилаца уздижу самосвест модерне науке и поглед на свет модерног „homo fabera” на ниво филозофског принципа.

Иде(олои)ја „homo fabera” и чиишава модерна цивилизација јодсѣичу и јромовишу јосјодарујуће и делојшоворно знање, у чему се открива унутрашња веза знања и интереса, односно примата интереса у односу на знање, што је битан увид за чије је развијање Шелер нарочито заслужан. Ово знање „служи нашој мојућој јтехничкој

моћи над њприродом, грушћивом и њовијестии. Знање је њо њозићивних њоседних знаносћии шћии носе цјелокућну за њадну цивилизацију... Сви темељни облици битка наше природне и позитивно-знанствене слике свијета нипошто нису – како је то још Кант вјеровао – само увјетовани уређењем нашега ума, него осим тога и нашим живим нагоном за господством над природом (Herrschaftstrieb)” (ибид., 201, 202–203). Ничеова виталистичка „воља за моћ” налази овде своју потврду. Овај темељно биолошки нагон, који ни најмање није рационалан и „менталан”, истовремено је покретачки извор и позитивне науке и технологије, које су на тај начин, посредством овог нагона, тесно повезане и уједињене (VIII, 66, 67). Тако ова идеја моћи на почетку модерног доба почиње да научно надахњује период изума и открића, и такође бира објекте спознаје и одређује изнова њихове циљеве у складу са механичким објашњењем природе. У деизму 17. и 18. века века чак и сам Бог постаје само бесконачни „светски инжењер” (ибид., 197). Међутим, док за Ничеа воља за моћ има карактер апсолутног бића које је на делу у свеколикој прошлости и будућности, Шелер показује да је она везана само за констелацију савременог научно-техничко-радног света (Врујић, 2002: 133).

У томе лежи ограничење научног „интелекта”. Он је везан за служење антропоцентричким потребама и циљевима људског живота; концепција „homo fabera” овде је у праву. Објект овог интелекта није свет (Welt) у свом тоталитету; њега не интересује шта свет јесте, већ човекова околина (Umwelt) (ма колико она далеко досезала), и у њој сума ентитета који су онтички релативни, и као такви, отварају могућност за контролу и практичну модификацију посредством рационалне воље (V, 91, 92). Јер, само ако је свет упоредив са савршеним механизмом, ова општа околина је подложна контроли посредством механичких аката живог створења, кроз оруђа,

машине – укратко, технологију (ибид., 115). Људски „разум” је заиста само ора̄н цивилизације за ѿсѿодарење и уређивање оно̄а шѿо се механички може конѿролисати у сѿољашињим и унуѿрашињим свеѿовима (ибид., 347). Суштинска ограниченост и недовољност овог господарујућег знања („ума доминације”, како би рекао Маркузе (Marcuse)), односно „инструменталног ума” (како би рекао Хоркхајмер), открива се Шелеру на следећи начин: „Тај ѿојам духа је већ ѿако замишљен да уѿраво нишӣа не обухваћа неѿо ѿосредно мишљење ѿехничке инѿелигенције. Овај дух не може схватӣи никакво онѿички ѿосѿојеће и важеће идејно, односно вредносно ѿодручје... Овај дух не може човјеку оѿворитӣ нӣи као лоѿос ново царсѿиво бӣика, нӣи као чиста љубав царсѿиво вредности: он сѿвара све комѿициранија средсѿива и механизме за наѿоне” (Scheier, 1987b: 147). Шелер додаје: „Видимо да у овој необичној слици нема више ничег живог и виталног. Тај свет је скуп логичара који стоје у огромном погону – бескрвни, без емоција, лишени љубави и мржње” (Scheier, 2011b: 277). Другим речима, „знаност као идеологија није круна мишљења, већ крај који носи његову нељудскост” (Hufnagel, 2000: 59).

*Критика ѿозиѿивне науке и аѿсолуѿизације
формално-механичкоѿ модела ѿприроде*

Овакво разумевање науке, њеног формално-механичког модела и укупног погледа на свет, вођеног тим моделом, Шелер заступа већ у *Формализму*, и не мења га до краја живота. У томе је још једна битна линија континуитета његовог мишљења. У овом највећем и утемељујућем делу своје филозофије, он каже да изводи „универзално важећу”, формално-механичку каузалност природе из воље човека за контролом, која извире из растућег буржоаског друштва и његове идеје човека

(„homo faber”) (II, 22). Може се, наине, показати да сама претпоставка формално-механичке законитости у природи, на којој почива позитивна наука, захтева једну врсту норме: норму која даје наредбу за контролу природе. И механистички поглед на природу и асоцијативна психологија, као његов „дупликат” у области разумевања нашег унутрашњег живота, из свих могућих објективних и априорних ентитета и односа бирају само оне објекте и зависности које могу имати значај за контролу природе кроз вољу отеловљеног бића. Ако, пак, ова норма контроле над природом служи механичким законима као њихов темељ, онда је са историјске тачке гледишта управо нова воља модерног доба и његове цивилизације да се контролише природа, та која је одговорна за доминантан значај додељен механичко-физичким и механичко-психичким теоријама (ибид., 225, 226). Шелер тиме одбацује рационалистичко становиште да „постулати” потпуне контроле природе потичу из чисто априорне конституције нашег ума (ибид., 23). Формално-механичка схема сама по себи није резултат „чистих” теорија, како су сматрали стари логицизам и интелектуализам. Она је производ чисте логике и математике, али и чистог вредновања моћи у избору видљивих података у природи (VIII, 128). Другим речима, да није било ове воље за моћи, формално-механичка страна света никада не би била издвојена из целине света, и проглашена његовом „природом” (то је смисао социолошког принципа селекције знања о коме ће касније бити речи). Јер, оно што научни појмови, категорије и ознаке издвајају из значења ствари за своје сврхе само је минималан део целине – део у коме ствари показују степен своје међусобне заменљивости у циљу техничких премештања и измена (V, 269). Логика, математика и интуиција никада не би саме по себи довеле до материјалног или формално-механичког објашњења природе и душе. Зато су воља за љосјодарењем и вред-

новање контроле „ирелоички” корени њозиивне науке и њених техника (VIII, 139). У оквиру овог другог фактора моћи лежи незаобилазан социолошки услов за позитивно-научни принцип избора природних феномена (ибид., 128). Тако долазимо и до схватања порекла самог (научног) „разума”. Он има своје порекло, с једне стране, у чистом духу, а с друге, у суштинској и првобитној тенденцији живота да се, користећи своју моћ, прошири и овлада својом околином (X, 430).

Наука, иманентно властитим циљевима и устројству, нужно мора одустати од свих могућих питања која се односе на саму суштину испитиваних објеката, као и од нивоа апсолутног реалитета. Њен предмет је свет контингентних објеката и њихових „закона” који одређују само „позициону” вредност објекта (сведеног у савременом периоду на „феномен”), унутар неког релативног референтног система. Ниједно питање које није могуће решити посматрањем и мерењем, и уз додатну помоћ математичке апаратуре, није питање позитивне науке; штавише, оно за њу нема никакав „смиао” (Scheler, 1967: 210; VIII, 209). Такође, пошто је по Шелеру, читав овакав практични став према свету условљен витално, оном животном извирућом вољом „homo fabera” за господарењем и уређивањем властите околине, свет науке је егзистенцијално релативан у односу на живот (X, 428, 429). Он прелази границе човека, његове специфичне чулне и моторичке организације, али принципијелно не може прекорачити границе живог бића уопште. У оба ова погледа, научни ентитети су онтички релативни; постојање саме њихове формално-механичке структуре потпуно је релативно у односу на сензорно-моторички систем живих бића (IX, 241). Зато су они само манифестације делова света подложних контроли кроз могуће акције ових бића (X, 303). Јер, живот као такав настоји да освоји све већу моћ и владање над свим што се може претворити

у део његовог окружења (ибид., 426–427). „Дубокосежни скривени корен формално-механичког посматрања света је... само биологијски релативан и у границама тог релативитета. Он није априори за човека уопште, посебно не за укупност битних ознака које човека тек чине 'човеком' ('animal rationale'), већ тај априори постоји само за човека као 'homo faber', за практички интелигентну животињу” (VIII, 258, у: Galović, 1989: 129).

На основу ових увида Шелер говори о епистемолошкој „кривици” модерног друштва, која је примарно етичка, јер извире из етоса овог друштва, система његових вредносних преференција и селекција. Она се не односи на саму примену формално-механичке схеме у оквиру њеног легитимног домена, која се показала несумњиво плодном током многих векова (VIII, 128). У том погледу она је заиста истинита и важећа. Према томе, ако прагматизам додељује практичну сврху контроле позитивним егзактним наукама, то свакако није погрешно. Шелер, стога, оцењује веома погрешним приступ да се одбаци прагматистичка филозофија као таква, да се превиди њено (иако врло релативно) језгро истине, посебно за позитивну науку. Међутим, механистички поглед на свет има добро засновано право на постојање и релативну вредност све док се не претвара да представља суштину ствари (Barber, 1993: 29). Погрешно је ако – уместо да се у овом принципу могуће техничке сврхе сагледа једино начело селекције могућих предмета знања – познавање самих објеката и њихових суштина, и на крају идеја знања и „истине” уопште, почињу да се разумевају као „прагматичке” (VIII, 206, 211). „Проблем је што позитивне науке желе да наступе као једина форма знања, и тиме природу редукују на формално-механичке процесе, а човека на биће воље за моћи и радно биће” (Galović, 1989: 105). Кривица се, дакле, састоји у игнорисању граница важења ове схеме, њеног прихватања као апсолут-

не, и уздизања формално-механичког модела селекције на ранг метафизичке „реалности”, и спознаје наводно целокупног, а не само оног механичког, делимичног бића природе (VIII, 128, Galović, 1989: 170). Шелер каже: „Наравно да не доводимо у питање вредност механицистичког виђења природе као таквог – ми само одбацујемо њен лажни епистемолошки дигнитет који му се приписује онда када се схвата метафизички, односно када се своди на априориј ’чистог’ ума” (Šeler, 2011b: 286). Зато овај модел, који је за науку, технику и индустрију нужен и користан, треба ограничити на агресивни и вештачки начин опхођења физичара, хемичара и других природних научника (Шелер, 2013: 118). У том погледу Шелер настоји да пружи отпор формализацији духа, и постварењу и инструментализацији човека и природе, који је већ био започет са Бергсоном и „филозофијом живота” (Керовић, 2006: 173, 454–455, 458).

Стога, научно знање, по Шелеру, неоправдано прелази границе сопственог подручја подизањем својих резултата на метафизички ниво (VIII, 78). Док заправо, пре важи обрнуто – безусловно, позитивно вредновање и селекција слике света нововековне науке, кроз коју је свет контролисан и усмераван, претпоставља читав низ поставки које по себи проистичу из специфичног развоја западне метафизике и религије (ибид., 160). Јер, човек може поставити сврхе за контролу универзума једино када у универзуму нема никаквог телеолошког поретка. Он може обликовати универзум према својој вољи једино ако у њему нема никаквих објективних онтичких „форми”. Он може да контролише универзум једино ако овај не садржи никакве сталне квалитете, већ само квантитете и мерљива „кретања”. Човек стиче моћи над универзумом само ако су тренутни догађаји једнозначно детерминисани претходним. А све ове поставке у модерном добу развиле су њутновска физика и картезијанска

метафизика, обрачунавајући се са античким и средњовековним аристотеловско-схоластичким светом „сврха”, „форми”, „суштина” и „квалитета” (ибид., 166–167).

Криштика идеје „научне филозофије” – филозофија као „служавка науке”

С тим нелегитимним прекорачењем властитих граница позитивне науке, иде деградирање све истинске филозофије и метафизике, чији су циљеви, методи и епистемолошки принципи сасвим различити, па и супротни од научних. Слепо се потчињавајући науци, односно схватајући себе само као „научну филозофију”, тј. изграђујући се искључиво по моделу позитивне науке, или као знање које треба да се бави само „претпоставкама” науке, филозофија се редукује на теорију научне спознаје, њене логике и методологије (ибид., 129). На крају се дошло дотле да „епистемологија” узима у обзир само једну врсту знања, ону позитивне науке (ибид., 200). Шелер наводи да је највећи део епистемологије нашег времена пука теорија науке, па ипак присваја за себе право да дефинише и исцрпи целину спознајног духа одговарајући на питање „Како је наука могућа” (V, 345).

Тако је некадашња „краљица наука” (*regina scientiarum*) (код Аристотела и старогрчке филозофије) и „слободна служавка вере” (код светог Томе Аквинског (*Saint Thomas Aquinas*) и средњовековних филозофа) постала непријатељ и узурпатор вере¹⁸, претварајући се у „служавку науке” (*ancilla scientiarum*), којој се додељују задаци било да „уједини” сукобљене резултате појединачних наука у хомоген поглед на свет (позитивизам) или, као нека врста научне „полиције”, да заснује њихове премисе

18 Овај афирмативан став према вери и њеној надређености филозофији, како смо рекли, Шелер напушта у каснијем периоду.

и методе с већом егзактношћу него што оне саме могу постићи („критичка” или „научна” филозофија). Наука, међутим, не представља једину могућност за знање. Почев од своје дисертације, написане 1897. године, и настављајући са развојем своје социологије знања, Шелер је тврдио да је погрешно гледати на филозофију као на пуку слушкињу наука (Weiss, 1991: 65). Шелер у својој критичкој оштрини иде толико далеко да такву филозофију пореди са „проститутком” (Hure) која све више појефтиније у промету од једне до друге науке, служећи час геометрији, час механици, час психологији итд. По Шелеру, међутим, као што филозофија не сме да буде служавка неког црквеног веровања (став из последње фазе), она једнако не сме бити ни служавка науке. Он сматра да овакав унутрашњи развитак модерне филозофије, и њен нови однос према вери и науци, представља „најдубље укоренењу, најдалекосежнију и најдоследнију перверзију истинског односа коју је европски менталитет икад достигао”. Штавише, то је само један пример далеко свеобухватнијег феномена – „*унутрашњи преокрећта чињаваој порејка вредности, поремећаја духа и срца који обликује душу буржоаско-капиталистичкој доба*” („inneren Umsturzes aller Wertordnung, jenes Désordre des Geistes und Herzens, welcher die Seele des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters ausmacht”) (V, 73, 74; Scheler, 1967: 199).

Зато *сјасење од оваквој кризној сјања не може да заобиђе промишљање о правој природи метафизике и њеној новој изградњи, након више стогодишња година доминације позитивне науке и њеним духом прожеите филозофије* (VIII, 79, 133, 159, 165, 200, 206).

2.1.3. Метафизика/филозофија као знање образовања и спасења

Шелер се разматрањем филозофског знања посебно бави у спису *О суштини филозофије и моралном усло-*

ву филозофској сазнања (*Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, 1917). Он сматра да је најважнија линија поделе у историји европске филозофије она која је, почев од Декарта (Descartes), заменила онтологију гносеологијом (епистемологијом), односно проблем бића проблемом (научног) сазнања. Зато су античке и средњовековне филозофије доминантно онтолошке, док је модерна филозофија, с неколико изузетака, примарно гносеолошка (епистемолошка). Пошто та подела суштински зависи од тога шта се проглашава првобитним евидентним увидом, оним неоспорним и најмање хипотетичким, свако испитивање природе филозофије мора почети проблемом „поретка фундаменталних евиденција”. 1) Шелер сматра да је први и најнепосреднији увид онај који је већ претпостављен у сваком епистемолошком приступу, ма колико се, у декартовском смислу, сумњало у нешто (у биће нечега, истину неког исказа итд.). То је увид да Нешто уопште јесте, односно постоји или, још директније, да Ништа није, односно не постоји. Наиме, колико год сазнајно-критички оспоравали истинитост одређених садржаја свести, или се питали за „услове сазнања” предмета, ми не можемо оспорити саму свест и то да је она увек свест о „о нечему” (интенционалност свести). Стога је интуитивни увид да Нешто (биће) јесте, а Ништа (небиће) није, објект првог и најдиректнијег евидентног увида и објект најинтензивнијег, крајњег „чуђења” којим започиње филозофија, како је још Аристотел јасно приметио. На овај начин Шелер рехабилитује и даје предност онтолошком приступу у филозофији, након вишевековне доминације филозофије субјективности и њене сазнајно-критичке оријентације у разним облицима од Декарта до Хусерла. То је уједно и обнављање древне Парменидове (Parmenides) изреке „исто је мислити и бити” (небиће не постоји нити се може мислити), којом је и започет наглашено онто-

лошки пут грчке и касније средњовековне филозофије. 2) Други евидентни увид је да постоји апсолутно биће, односно да свако релативно биће захтева порекло у таквом апсолуту. Свакоме ко пориче овај исказ може се показати да сам његов покушај порицања и сви његови аргументи претпостављају да му је апсолутно биће дато, и од њега признато. Заиста, каже Шелер, релативиста је увек, и без изузетка, „апсолутиста релативног”. 3) На крају, трећи евидентни увид је да свако могуће биће мора нужно да поседује суштину (Wesensein) или штаство (Wassein, Essentia), и егзистенцију (Dasein, Existentia) (V, 92–96; Scheler, 1967: 209; IX, 187–188).

За филозофију су одлучујући критеријуми, њрво, оној ајриорној и есенцијалној („ојажане (зрење) суштинине”, Wesensschau), и, друго, ајсолућно дивсћивеној нивоа ѡредметна знања. При томе је за бићно, односно образујуће знање као дуђење духовних снаја личностии, одлучујући ѡрви критеријум, а за сјасоносно знање као завршно метјафизичко знање, дрући (Scheler, 1967: 210–211). Имајући у виду последње две карактеристике, може се рећи да усмереност спознаје ка апсолутној сфери или ка односу свег релативног бића према апсолуту (оно што ће се специфичније назвати метафизиком у позном периоду), и усредсређеност спознаје на априорно есенцијалну сферу („прва филозофија”), као различиту од оне контингентно егзистенцијалне, конституишу основну природу филозофског знања. По томе оно стоји у стриктној супротности према наукама, које се нужно баве само разноврсним облицима онтички релативног бића, законима просторно-временске подударности феномена и њиховим нумерички мерљивим величинама (V, 98; VIII, 208). Стога, позитивна наука никада не може утврдити неку праву бит саму, штавише, њени учинци зависе управо од тога да она са строгим предумишљајем искључује сва битна питања, тј. питања бити (нпр. шта је живот), из

свог подручја (Scheler, 1967: 205). Сажимајући наведена три евидентна увида у једно, „интерес метафизике је чуђење о природи света који опстаје у себи и природи основе која га условљава” (V, 134).

У спису *Филозофски назор на свијет* Шелер наводи више особина „прве филозофије” као битног знања. Уместо господарујећег става према свету, овде је на делу искључивање сваког нагонског односа, које је у основи овог става, и које је услов за сав утисак реалности и случајну таквост (Sosein) ствари (теза коју Шелер заступа и образлаже у позној фази). У *(њрвој) филозофији реч је о „љубавном” одношењу које ѡражи ѡрафеномене и идеје светиа, уместио свесној зайушњања сфере суштина које обележава ѡсјодарујући сјав ѡзививне науке*. Даље, спознаје бити и битних односа важе изван и „с оне стране” веома малог подручја реалног света који нам је приступачан посредством чулног искуства. Те спознаје важе и за биће какво је само по себи и у самом себи. Оне стога имају „трансцендентни” домет, и тако бивају „одскочном даском” за сваку метафизику. На крају, битне спознаје, по Шелеру, имају двоструку примену. За свако подручје истраживања позитивних наука, оне омеђују његове највише претпоставке, и чине његову „битну аксиоматику”. А за метафизику као спасоносно знање, ове спознаје су „прозори у апсолутно”, како је Хегел једном лепо изрекао. За позног Шелера „прва филозофија”, у том погледу, није већ и сама метафизика. Тек повезивање резултата позитивних наука с битним спознајама „прве филозофије”, и њих обеју са вредносним дисциплинама (аксиологија, естетика, етика, културна филозофија), води у метафизику – прво у метафизику „граничних проблема” позитивних наука, тј. метафизику „првог реда” (шта је „живот”, шта је „материја” итд.), а затим у метафизику „апсолутнога”, односно метафизику „другог реда”. Између ова два нивоа метафизике постављена је филозоф-

ска антропологија; метафизика апсолутнога је, дакле, изнад филозофске антропологије (Шелер је зато означава и као „метантропологију“) (Scheler, 1967: 203–206).

Имајући ово у виду, може се рећи да и филозофија и религија стављају изван снаге све техничке циљеве. Јер оне циљају на „истинско” знање, на оно што је истина као целина, а не на мали део онога што је истинито, део који је сврсисходан са становишта виталних вредности, како је то случај у позитивној науци. Оне трагају за (битним и апсолутним) знањем о свету и Богу (X, 265). Овај правац воље за знањем мора, дакле, да се уздржи од овладавања и контроле ствари, баш као што наука унапред припрема и одабира процесе овладавања, али се стриктно уздржава од сваке суштине ствари. Зато исправно схваћена филозофија почиње тек свесним искључивањем сваког могућег пожудног и практичног става, у којем нам је дата само случајна реалност предмета, и такође свесним искључивањем техничког принципа селекције предмета знања који је рођен из апсолутног вредновања моћи у господареву природом (VIII, 129, 208; Scheler 1967: 210). У том погледу је њена техника спознаје сасвим супротна ставу позитивно-научног знања, који захтева свесно уметање техничких циљева и елиминацију свих питања суштине у корист спознаје закона просторно-временских коинциденција појава (VIII, 139). Филозофија се, такође, може означити и као покушај задобијања знања чији предмети нису више егзистенцијално релативни у односу на живот и његове могуће вредности (Scheler, 1967: 210; VIII, 209). Она је подухват ума који продире у надживотну, апсолутну реалност, за коју је човек, са свим својим суштинским моћима, увек лично одговоран (став који Шелер нарочито истиче у другој фази) (VIII, 87). Њен предмет у „првој филозофији” је априорна есенцијална структура света, а у метафизици увек обнављано питање шта је то што свако (релативно и

условљено) биће уопште доводи у егзистенцију (Scheler, 1967: 209). Филозофија тражи „широк и неограничен” поглед на суштине и суштинску структуру света, док је наука ограничена на околни „свет” (X, 411). Филозофија тако обезбеђује низ суштинских истина, међу којима су и највише претпоставке позитивне науке (иако то није њен примарни извор и циљ, као у „научној филозофији”, јер до ових претпоставки долази следећи властиту законитост) (Scheler, 1967: 205; V, 327).

*Метифизика је главна ѡлуја за сву интелектуалну и духовну култивацију личности. Ово је у сујројности са ѡрименама резултатна друћих обласћи знања чија ѡримарна дрија није „култивација” (у ѡравом и добром смислу речи Bildung), већ само „учинак” (Leistung), чиме сћоје у служби бесконачном научном ѡројресу (VIII, 87–88). У спису *Форме знања и образовање*, насталом на основу излагања на Високој школи основаној у Лесингову (Lessing) част, Шелер детаљније говори о суштини образовања и образујућег знања. Овако схваћено образовање обухвата не само људске опажајне и рационалне функције, већ и образовање воље, карактера, ћуди, онога што се једном речју уобичајено назива „срце”. Зато, за разлику од науке, која се ослања само на делимичне и специфичне функције људског ума, природа филозофије је да у њој целовит човек ступа у деловање. Чак и у најситнијем филозофском проблему, цео човек филозофира¹⁹. Стога је задатак филозофије да у најдубљем сопству личности суштински реинтегрише распаднуте облике и садржаје знања који се у наукама, уметностима и религији држе као одвојени и*

19 Унамуно (Unamuno) има ово у виду када каже: „Филозофија је људски производ сваког филозофа, и сваки филозоф је човјек од крви и меса који се обраћа другим људима од крви и меса. Па било да ради оно што жели, он не филозофише само разумом, већ вољом, осјећањем, крвљу и сржи, цијелом душом и тијелом. Човјек филозофише” (Керовић, 2008: 316).

посебни. Основа тог захтева није ни психолошка, ни чисто епистемолошка, него примарно онтолошка; то је сми-сао појма Bildung, образовања и култивисања личности који метафизику, односно „прву филозофију”, дефинише као „образујуће” знање (V, 84, 85). Истински образован је онај ко је у себи освојио једну личну структуру целовитог и суштинског опажања, мишљења и вредновања света и било којих случајних предмета у њему (Scheler, 1967: 211; VIII, 209). Зато образовање с љубавним жаром и тежњом ка мудрости (philo-sophia) тражи учешће и повезаност с оним што је суштинско, а не само случајна егзистенција и таквост ствари. Ово постајање великог света, „макро-космоса”, али и са-остваривање идеје божанства у једном индивидуалном, личном духовном средишту, „микро-космосу” – ова идеја хуманизовања и истовремено самодификовања – срж је свег истинског образовања, и крајње филозофско оправдање његовог смисла и вредности (Scheler, 1967: 191, 196, 199). „У његовом животном процесу у свету, са светом... – и у крајњој линији са интенцијом правог акта деификације... догађа се, збива се постанак образовања” (ибид., 201).

Зато је немогуће да појединачна образована личност, и чак читава култура, треба да постоје без интервенције истинске филозофије, тј. метафизике. Јер, метафизичка побуда захтева задовољење једнако нужно као и вера. Ако се покуша уклањање њене помоћи, неизбежна и застрашујућа последица је да појединачне науке развијају метафизичке претензије, што резултира лошим, разједињеним, анархистичким метафизикама. Шелер као савремене примере оваквих псеудо-метафизика наводи неокантовски „сцијентизам”, енергетизам, сензуални монизам, „панпсихизам”, историјски материјализам, филолошки паганизам, биологизам итд., који, по њему, тачно одговарају различитим облицима обожавања идола у друштвеној сфери као што су мамонизам, државни фе-

тишизам, национализам и слично. Стога је социолошка слика друштва у коме недостаје метафизика као социјална, културна и образовна функција неповезана, разуздана анархија специјализација лишена, чак и на „универзитету”, сваке универзалности духа (V, 294). Посебно је у Немачкој то значило да свака личност мора да буде не само обучена у уској техничкој специјалности, већ и образована у општој интелектуалној и духовној култури (Bershady, 1992: 21). У складу с тим, Шелеров говор на Лесинговој високој школи излаже теорију образованог и култивисаног човека, осмишљену да се супротстави тенденцијама немачког образовања ка *сјецијализацији*, које му се чинило да иде у правцу стручне обуке (Staude, 1967: 217). Његов нацрт теорије образовања наглашава да образовна настава не би требало да се односи на чињење, тј. да се опште, морално и политичко образовање не своди у корист стручног „образовања” (Groothoff, 2003). Јер образовање није „изображавање за нешто”, „за” неки позив, струку, дело или учинак било које врсте (Scheler, 1967: 200). Тако нешто ствара само „истраживача”, који може да предвиди извесне процесе и њима овлада према одређеним законима или, у најбољем, „учењака” који познаје мноштво контингентних ствари (још је Хераклит (Heraclitus) рекао да „многозналаштво не учи мудрости”) (ибид., 211; VIII, 209). Зато универзитет може да успе у свом задатку само ако да првенство посвећеним и свестрано образованим учитељима, пре него специјалистима и истраживачима. Крајњи циљ либералног образовања није да подучава појединце како да предвиђају и контролишу догађаје, већ како да спознају себе, и сагледају себе као део објективног поретка који никада не могу да контролишу, већ само да разумеју (Staude, 1967: 111, 112). Све чињенице, чињење и истраживање треба да постоји ради образовања, ваљаног формирања самог човека које нема било каквих спољашњих циљева: „У

функцији оваквог унутрашњег, квалитативног и хуманистичког образовања треба да стоје све друге врсте образовања и образујућег знања” (Scheler, 1967: 200; Керовић, 2008: 128).

У једном од својих последњих списа, Шелер прецизније излаже у чему је „*сјасоносности*” *метифизике*, ослањајући се на претходно задобијене увиде о природи филозофије и образовања. Наиме, *само ако метифизика истински прожима човека у увек новом „идеирању”, свођењу на суштинску јојединачних случајних искустава, јосијаје она самоослобођење, самоиздавање од тескобе, пријиска јукој „оистанка” и случајности судбине*. Дакле, оно што је била за Платона, Аристотела, Спинозу (Spinoza), Канта и остале велике метафизичаре – слободно дисање човека коме прети да се угуши у својој „околини”. Савремени Запад у коме Шелер живи, и о њему критички пише и говори у бројним наступима, готово сасвим је изгубио ову врховну идеју метафизике, потпуно се гушећи, с једне стране, у сировој догматској вери цркве (Шелеров став из каснијег периода), а с друге у позитивној, стручној и оперативној науци. Међутим, изоловати човека од апсолута, било путем цркве или науке, и тако му онемогућити директан живи контакт с темељем свих ствари, страшно је сужавање човека, одузимање ваздуха његовом унутрашњем животу. Пука стручна наука и техника раздвајају људе. Штавише, *мањина необразованих стручњака накалемљена на неформирану масу радника, била би, јо Шелеру, мрачно и јусиошеће „цивилизирано варварство”* (Scheler, 1996a: 210).

*Оживљавање метифизике као одговор
на варварство модерне цивилизације и јуи сјасења*

Управо се прошив оваквој варварства модерне, јо-зишивно-научне и индустријско-механичке цивилиза-

ције, Шелер бескомјромисно дорио, сјално се враћајући на идеју мейафизике и духовне културе као коректив и издављење. Треба обновити мейафизику као одговор на кризу модерне епохе и искривљену човекову самосвест (ради се о својеврсном „ускрснућу метафизике”, како истиче Ландгребе), да би се човек вратио истинском облику знања и, на крају уопште сјасао! (Калик, 2016: 313) Шелер на једном месту, које подсећа на Платонов мит о пећини, сликовито описује овај сјасоносни излазак (евројској) човека из „затвора” модерне цивилизације, и ослобађање од њеној сазнајној „мрака”: „То би било као први корак у цветни врт човека који је годинама био у мрачном затвору. Затвор је наше људско окружење ограничено на интелект који је окренут само оном механичком и било чему што се може механизовати. Врт је Божји разнобојан свет кога само с раздаљине видимо да је пред нама отворен и да нас јарко поздравља. А затвореник је данашњи и јучерашњи европски човек који се гега под теретом уздишући и плачући и који је, са очима прикованим за земљу и оптерећен својим телом, заборавио свога Бога и свој свет” (III, 339, у: Spiegelberg, 1960: 240). И као што се код Платона ово сазнајно (теоријско), и на његовом темељу егзистенцијално (практично) ослобађање човека, одвија посредством посматрања идеја, које представљају саму суштину (бит) ствари, тако се и код Шелера њојављују два облика знања која, њрво, омоћућавају увид у бит ствари („њрва филозофија”), а затим и однос њрема айсолућном (мейафизика), чиме се њревазилази изразићо сужени оквир „њосњодарујућег” научно-њехничкој знања, одњворној за кризу модерне цивилизације и њено скрећање ка варварсћиву (Калик, 2016: 312).

Шелер је веровао да се „непријатно стање” интелектуалне културе у доба високог капитализма може полако превладати, с једне стране, у процесима релативизације механистичке метафизике и тежњом за „истински” чи-

стим знањем о природи (новом филозофијом природе, и новим, љубавним односом према природи), и, с друге стране, успоном истинске филозофије и метафизике. На крају живота био је убеђен да „будућност има ново усправно уздизање истински филозофског и метафизичког духа” (VIII, 381, 382). У свом последњем спису Шелер показује оптимизам у погледу *обнављања метафизике*, тј. окончања доминације позитивно-научног и антиметафизичког погледа на свет у савременој западној филозофији. Метафизика никако не може бити преживела фаза људског духа, како је мислио Конт. Он наводи да су разлози којима су мислиоци позитивизма, неокантовства и историзма проглашавали сваку врсту метафизике немогућом, „у потпуности и без остатка оповргнути”. Ипак, није реч само о томе да се одбије напад на метафизику; *попиредно је било изградити нову метафизику*, имуну на ове нападе. Шелер сматра да је радикална критика и одбацивање метафизике у његово време заустављено, али и да је извршена њена „нова позитивна изградња” (Scheler, 1967: 200; Калик, 2016: 314)). *Да би се „донкихотерија илијској позитивизма, сцијенцијизма и техницизма” окончала, да би се човек сјасао из „слепе улице” модерне цивилизације и њене „декаденције”, а нарочито од њеној позитивно-научној „духа” и свега онога што је он изнедрио у друштвеној стварности и сазнању, „попиредна је коренића измена структуре знања у европској култури; ова преба да се састоји у њеном оживљавању метафизичке мисли коју су последњих векова све више појискивале позитивне науке”* (Milić, 1986: 184–185). Овај став прожима и завршетак *Социологије знања*. Шелер верује да ће се у Европи будућности ослободити више духовне енергије за дуго занемарене научне, филозофске и метафизичке задатке, и то без успоравања стопе економског и технолошког развоја. Према његовој прогнози, не сама позитивна наука и технологија, већ позитивизам, сцијен-

тизам и техницизам повући ће се широм Европе, и вероватно у значајној мери у читавом свету, у корист тенденције ка теорији или филозофији. Увидеће се да су ове рђаве филозофије на дуже стазе велика опасност за саму науку и технологију, јер науку утапају у технологију, а технологију у индустрију. Европа, по њему, треба да нађе границу својој хиперактивности како би достигла степен контемплације и смирености путем поновног откривања метафизике. Она ће прво морати да мисли на минимум заједничких метафизичких убеђења која ће омогућити плодну сарадњу наука, и спречити њихову позитивистичку, романтичку или пролетерску дегенерацију, а тек онда да разматра индустријску процену њихових резултата (VIII, 187, 188). Тиме ће се хијерархија знања поново довести у прави ред и равнотежу.

*Метифизика и азијске културе
као коректив западне цивилизације*

Важно је напоменути да се Шелер у обнови метафизике није позивао само на одређене мислиоце и идеје из прошлости западне филозофије и духовне културе, већ и на *метифизичка учења и љраксе Истока, љоседно будизма*, о чему говори његово истицање контемплативне природе метафизике. Огромна пацифистичка азијска царства традиционално су обезбеђивала плодно тло за развој религиозног и метафизичког знања. Овај простор даје људском разумевању слику вечности, производи осећање трајања, и чини живим диспозиције за идеацију суштина свих случајних бића. У њему се дух и душа много мање исцрпљују у контингентним, „овде и сада” процесима и односима ствари, и много лакше доводе до великих, суштинских и непроменљивих питања постојања и живота – „Шта је” живот, смрт, патња? итд. (ибид., 184) Зато не чуди да у спису *О смислу љајње* Ше-

лер каже да сматра Буду (Buddha) „једним од најдубљих духова човечанства” (VI, 60). *Главни Будин циљ је да ѿојѿуно инѿѿѿрише учење о знању са учењем о сѿасењу (овде веза са „сѿасоносним” знањем мѿѿафизике ѿосѿаје дирекѿина)* (ибид., 62). Док западњачка идеја херојства ставља средства елиминисања патње у спољну, техничку активност усмерену ка материјалној природи и организацији заједнице, индијско-будистичка идеја херојства их ставља у унутрашњу активност душе и организма, усмерену ка нагонима, „жеђи” која проузрокује патњу због немогућности задовољења. По Буди, циљ спасења је постизање равнодушности према овој „жеђи” (ибид., 57); ова равнодушност се субјективно јавља као „замрлост” (нирвана) (ибид., 63). То је неодвојиво од образовања човека, како су га традиционално замишљали највиши слојеви Индије и Кине. За разлику од модерних владајућих класа на Западу, оне на Истоку не сматрају да је циљ образовања у управљању и учинку. Азијске културе нису прихватиле нововековни западни волунтаризам. Тако азијском идеалу знања припада *виѿѿална и ѿсихичка ѿѿехника самоиздављења* (објективизација свих жеља и хтења, страсти и афеката пред чисто контемплативним умом), а европском идеалу неорганска техника контроле природе (ибид., 33; Hufnagel, 2004: 458). Шелер сматра да је најзначајнија разлика између западних и источних култура у томе што су у свим азијским кулѿурама „мудрац” и мѿѿафизички дух самосазнања и самоиздављења ѿобедили релиѿију и науку. Из тог разлога, у веровањима народа Кине, Индије и Јапана, налазимо доминацију идеала мудраца, супротно западним идеалима хероја и светаца (VIII, 81).

Шелер сматра да евроамеричка цивилизација у будућности мора да развије психичке технике унутрашњег живота, добро знане великим азијским културама као технички корелати њихових доминантно метафизич-

ких, ненаучних култура знања. У спису *О културној реконструкцији Европе* он каже да је прекомерно активном, урбаном Европљанину потребно исцељење одмором у дубинама, осећају вечности, починку и достојанству азијског духа (V, 429). Он сматра ово питање „одлучујућим за будућност западног техницизма”. Јер, у бриљантној победи његових задивљујућих технолошких достигнућа, западни човек је током последњих векова, као ниједно створење у познатој људској историји, скоро сасвим занемарио и заборавио како да контролише свој сопствени унутрашњи живот, тако да се данас западни људи као целина појављују много мање подложним самоуправљању него у ранијим временима (VIII, 136). *Западна позитивна наука и техницизам спољашње природе прети да човека уклони у механизам ствари који тежи освајању над природом и друштвом, и ошима се контроли у тој мери да овај процес може да заврши само њагом западне свеће* (ибид., 140). Стога, *за ограничено иодручје западне културе „освоји ојасности да иројадне кроз механизацију”* ако овладавање природом, које је Запад до сада тако једнострано изградио, не уступи место новом умећу самосавладавања (Scheler, 1996a: 196). Јер, по Шелеру, ми, западни људи, до сада никада нисмо озбиљно поставили питање да ли је наш целокупни западни процес цивилизације – управљен тако једнострано и преактивно према споља – можда неадекватан покушај ако га не прати супротно умеће унутрашњег задобијања моћи над нашим психофизичким животом, умеће понирања, унутрашње прибраности, трпљења, контемплације суштина итд. Не би ли могло бити, каже Шелер, да човек који је усмерен само на спољашњу моћ над људима и стварима, без противтеже у техници моћи над самим собом, на крају дође до циља сасвим супротног од оног којем је тежио: да потоне у све веће робовање природном механизму (ибид., 207). Шелер овде уочава исти проблем који су себи поставили

Адорно и Хоркхајмер у *Дијалектици њросветијиелсѡва*, и остали мислиоци Критичке теорије друштва.

Зато ми морамо да научимо оба базична облика знања и њима одговарајућа техничка принципа да бисмо повратили смислену равнотежу људскости (VIII, 140). Најплеменитији и најобећавајући плод духовне размене између евроамеричких народа и азијских култура био би да неизбежна европеизација азијских народа, у погледу позитивне науке и технолошких и индустријских метода, буде допуњена и надокнађена систематским преузимањем азијских психичких техника од стране евроамеричких народа (ибид., 136). Ако би западни и азијски човек могли да изврше акте који припадају њиховим супротстављеним ставовима свести, да науче и практикују „туђи” став оног другог, онда би све сазнајне могућности, које дремају у људском духу, биле исцрпљене – једнако и метафизички и позитивно-научни ставови (ибид., 139). Шелер је убеђен да ће у Европи и Северној Америци, након научне и технолошке епохе модерног доба, вероватно уследити снажна епоха метафизичких и психичких техника, док ће у Азији епоха науке и технологије заменити врло једнострану метафизичку епоху ових култура (ибид., 140). На основу растућег занимања за азијске културе, које су у његово време постајале популарне, *Шелер ѡпроцењује да се на Зајпаду уводи нова „метафизичка епоха”, ѡчевши од ѡсихичких техника које су у корелацији с метафизиком* (ибид., 146). Шелерова *Социологија знања* у том погледу настоји да „*оѡвори нови ѡѡи за метафизику*”, односно „*поново открије истинску природу метафизике*” посредством „*универзалне и солидарне сарадње свих доба и народа*” у разумевању „*метафизичког и апсолутног света вредности*” (ибид., 154).

Само саживљавање са виталним и духовним тлом других погледа на свет обећава лагано изравнавање особених скучености и партикуларности којима смо сви

обухваћени као „коњске очи њиховим наочњацима” (Шелер, 2013: 45). Стога, ако су велики културни кругови у својој досадашњој историји увек једнострано развијали једну од три врсте знања – Индија изабљујуће знање, Кина и Грчка образујуће знање, а Запад од почетка 12. века знање рада позитивних посебних наука – сада је у свету „куцнуо час” када се мора утирати пут „поравнања” (Ausgleich)²⁰ ових једностраних праваца духа. У знаку овог помирења разлика и усклађивања биће, по Шелеру, будућност човекове културе (Scheler, 1967: 211; V, 433). Шелер карактерише будућност човечанства као растућу интеграцију рационалних и емоционалних сфера у човеку, и да ће се на овој основи европски „рационални човек” и Азија све више усклађивати. Историјски развој није ствар суверености само цивилизованог Европљанина, већ укључује све моћи човека као целине (Frings, 1965: 39). Ово подешавање би једног дана дозволило конвергенцију и синтезу изворно одвојених културних јединица ка „космополитизму” и постепено интегришућем „човечанству” (VIII, 145). Само на овом последњем ступњу могући „свечовек” (Allmensch) може да се роди (ибид., 146). Војин Милић додаје да „идеја о космополићској синћези различитћих кулћура, а првенствено европске и азијске, има у Шелеровој филозофији и социологији не само теоријску, већ и практично-политичку улогу, пошто се на њој заснива његово схватање могућности да европско друштво преброди дубоку кризу у којој се налази” (Milić, 1986: 184).

20 Израз „поравнање” користи се у хрватском преводу Шелеровог списка *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927). Међутим, у раду ћемо користити израз „усклађивање” јер сматрамо да адекватније показује Шелерову идеју. Овде не може бити никакве речи о нивелацији и униформизацији у којој ишчежавају све разлике, на шта „поравнање” упућује, већ само о допуњавању и усклађивању ових разлика или чак супротности.

2.1.4. Религија као знање спасења

На крају *Формализма* Шелер тврди да филозофија може и треба да открије суштину религиозног искуства и његових објеката, али да она из сопствених извора нема приступ постављању саме реалности религијског објекта или позитивном садржају који је у њему фактички доживљен (II, 538). То је зато јер духовни основ света (*geistiger Weltgrund*), какав год да је, заслужује да се назове „Богом” само у мери у којој је „личан”. Ово је питање на које филозофија сама не може јасно да одговори, јер оно, по Шелеру, може бити решено само кроз могући одговор који сам основ света даје нашој души у религиозном акту (ибид., 16). Зато се Шелер посебно бави филозофијом религије, тачније феноменологијом религиозног искуства у свом великом раду *Проблеми религије. О религиозној обнови* који је објављен у делу *О вечном у човеку*. Сам наслов дела упућује на доминантно религиозну конотацију његовог садржаја, и оно представља врхунац Шелерове теистичке (и римокатоличке) фазе. Непосредно након овог дела, у коме концепција личног духовног Бога као Творца света и човека долази до највишег изражаја, Шелер се почео интензивно бавити социологијом знања, што је био увод у промену његове филозофске и теолошке концепције.

*Религија и филозофија/метафизика –
Бој као личности и „ошкровење”*

Шелер на почетку критикује оне приступе који су покушали да стопе метафизику с религијом, или једну подреде другој; он истиче њихове суштинске разлике, и потребу и нужност независног постојања и аутономије. Порекло религије у људском духу је фундаментално, и суштински је различито од порекла филозофије и ме-

тафизике. Религиозни Бог и метафизички основ света могу бити идентични у реалности (као *ens a se*), али се као интенционални објекти људског духа разликују по суштини. Наиме, Бог религиозне свести „јесте” и живи искључиво у религиозном акту, не у метафизичком мишљењу о реалностима које су стране религији (V, 130). Први интенционални објект религиозног акта није оно апсолутно реално и његова суштина, већ највише добро (*summit bonum*). Религија је, изнад свега, љуи сјасења (већ смо исћакли да се сјасоносно знање у љрвој фази налази у религији, а не у метафизички)²¹ (ибид., 134). Зато циљ религије није рационално знање основа света, као у метафизици, већ коначно сјасење свих сјвари и човека кроз живу заједницу с Бојом, љј. обожење (*apotheosis*) (ибид., 130). Реч је о непрекидном вићалном љориву љри-

21 Једно од ретких места из Шелерове позне фазе где се религија сјомиње као израз љорива за сјасењем, и о њој говори на начин као у *Вечноме у човеку*, налази се при крају *Положаја човека*: „Након тога открића контингентности свијета и чудног случаја своје бивствене језгре, која је постала свијету ексцентрична, било је човјеку могуће још двојако држање. Једном се могао томе чудити и свој спознајни дух ставити у гибање да апсолутно схвати и да се уклопи у њега – то је поријекло метафизике било које врсте. Истом врло касно се она појављује и само код мало народа. Но, човјек је моћо из несавладивој љорива за сјасењем – не само свога појединачног битка него прије свега своје читаве скупине... ту сферу битка напучити произвољним ликовима, да би се у њихову моћ култом и обредом склонии, да би нешто заштите и помоћи добио 'иза себе', будући је изгледало да ће он у основном акту свога отуђења од природе и опредмећивања природе... пасти у чисто Ништа. Превладавање тога нихилизма у облику таквих заштићивања, ослонаца јест оно што називамо 'религијом'... таква мисаона и предоцбена обликовања о оној новооткривеној сфери која човјеку позајмљују снагу да се афирмира у свијету – такву је помоћ придонии човјечанству примарно мит, касније религија, која се из њега извила – морала повијесно претходити свима, особито... спознајама метафизичке врсте” (Scheler, 1987a: 105, 106).

марно целе ĩруїе, а ĩшек секундарно ĩојединачне лично-сїи за сїасењем, коїи доводи до њеног односа са „свемогућом” и „светом” стварношћу, вреднованом као највише добро и темељ свег постојања. То је трајан емотивни корен свих жеља за религиозним знањем (Šeler, 2015: 158; VI, 30). У овом погледу, питање спасења остаје секундарно за метафизичара, а знање апсолутне реалности секундарно за религиозног човека (V, 135). Даље, религиозни субјект није „усамљени мислилац” попут филозофског генија (метафизичара), јер од почетка он укључује узајаман колективитет групе, и у крајњем читаво човечанство, једнако као и индивидуу која жуди за спасењем. Бог религије је бог светаца и народа, не бог знања „образованих” (ибид., 130).

Независност религије од метафизике највише се огледа у томе да је метафизици принципијелно недоступна актуелна личност *ens a se*. Ова важна теза у вези је са Шелеровим учењем о личности које се у развијеном облику излаже у *Формализму*. Личност може себе да скрива, то је битан део њене изворне самосталности и слободе. Ми о њој можемо нешто сазнати само ако сама одлучи да нам се открије, и у мери у којој то чини. Ако је Бог личан, онда суштини Бога припада да његов јединствени лични „део” никада не може бити доведен до нашег знања само помоћу наших спонтаних сазнајних аката. Напротив, као код сваке личности, да би такво знање уопште настало, оно мора да потиче из саме личности Бога с његовим слободним и сувереним односом према нама, с неким актом у којем нам се он обелодањује и даје, откривајући себе као личност. Религиозни назив за овакву врсту комуникације је „откровење”, „објава” (*Offenbarung*) (ибид., 146, 330–331). Стога је у суштини личног Бога да је знање о његовом постојању могуће једино милошћу темељног чина самооткровења (ибид., 333). По Шелеру, теистичке фазе, само силе више од ума – Божје откровење и милост

– осветљавају нам унутрашњу природу Бога и доносе нам од њега светлост и снагу коју ниједан ум не може видети. Садржај откровења лежи изван досега ума. Морамо га примити у слободном чину вере (ибид., 115–116). Јер, религиозан акт – у овоме се разликујући од свих осталих врста сазнајног акта, укључујући чак и метафизички – захтева одговор, акт узајамности на страни самог објекта ка којем је интенција усмерена. Човек мора да прими истину коју „интендира”, спасење и срећу за којима „трага”, и да их прими путем самог бића које тражи (ибид., 248). Као основни принцип религиозне спознаје онда важи: „Све знање Бога је знање кроз Бога” („Alles Wissen über Gott ist Wissen durch Gott”) (ибид., 143, 245, 278).

Шелер тврди да, као што су у свим областима знања биће и предмет већ унапред дати човеку, раније од њиховог сазнања, тако и бића „божанске” суштине – Бог или богови – такође директно припадају првобитном податку људске свести. У и кроз све друге ствари које су му дате као постојеће, човек је помоћу природних религиозних чинова научио да види, осети или замишља да му се открива („објављује”) Божји ентитет (ибид., 159). Стога је, према Шелеру, сфера феномена који се откривају духу у религиозном акту, тј. сфера божанског и реалности коју оно садржи, примаран податак који се не може извести ни из чега другог (ибид., 252). Тако специфично религиозне „потребе” могу да изникну само из датих религиозних објеката и знања таквих објеката, и не могу бити објашњење за саме ове објекте. Религиозни објекти морају већ бити дати у религиозним актима, ако треба да доведу до осећања потреба, жеља или жудњи религиозне врсте (ибид., 257). Шелер наглашава да само реално биће које има суштински карактер божанства може бити узрок човекове религиозне склоности – објект религиозног акта истовремено је узрок његове егзистенције (ибид., 255). На овај начин сами религиозни акти воде

извесности постојања Бога и царства Божјег. Ако ничим другим, Божје постојање било би доказано немогућношћу извођења човекових религиозних склоности ни из чега другог осим Бога, који кроз њих предузима природан пут чињења себе спознатљивим човеку (ибид., 258).

Шелер, штавише, сматра да концепт „откровења” има важење и ван религиозне сфере, у „систему објективизма”, јер се објективне истине и вредности, које један појединац или група увиђају захваљујући развијеном дару сазнавања и осећања, могу пренети другој групи која нема орган за њихово директно спознавање. Та група онда мора само да „верује” у оно што други „виде”. Шелер тврди да је „откровење” у овом смислу „фундаментални концепт епистемологије и сваке истинске људске културе”, који се појављује свуда где је у спознаји компетенција одлучујући критеријум, а не „универзална људска способност” (Šeler, 2011b: 257)²².

Примарна религија у спознаји

У овом периоду мисаоног развоја, Шелер заступа становиште да је религија ранија, изворнија од метафизике у смислу актуелног поретка по којем ова два типа знања потичу из људског духа (видели смо да, почев од *Социологије знања*, он религију, метафизику и науку почиње да схвата као настале једнако изворним диференцирањем од мита). *Људско биће*, наиме, *увек њоседује неку врсту вере или њрешијосијавке која се њиче њејовој и свејској блајосијања или начина сијасења*, пре него што икада усвоји метафизички оквир духа. Оно нужно има ову претпоставку, хтео то или не, био ње рефлексивно

22 Ванденберге у овом контексту указује да је Шелерова теорија интелектуалне интуиције заправо теорија „откровења” која је претерано религијски одређена (Vandenberghе, 2008: 19).

свестан или не. Јер по поретку порекла, религиозни акти претходе актима филозофске спознаје (V, 148-149), баш зато што су они најдубље укоренењени, једноставни, лични и основни акти људског духа, док је божанство које чини њихов интенционалан објект темељ свих других бића (ибид., 275). *Религиозни акти не само да се љојављује „код свих људи” већ љријода самој консљијуцији човека*, и уистину свакој коначној свести (ибид., 241-242), јер је религиозна сфера ab origine корелат коначне свести као и сфере спољашњег света, „Ја” или „Ми” (ибид., 252). Штавише, сфера божанског као апсолутног и светог претходи непосредној реалности у смислу да све што у овој другој знамо или очекујемо бива просуђивано, вредновано и схватано на позадини историјски променљивог садржаја ове првобитне сфере (VIII, 374). Ово је онда, строго говорећи, онтолошки фундаменталан доживљај реалности. Као таква, сфера апсолута је изнад остале три сфере реалности: заједништва са другима (Ти-Ја и Ми-доживљај), спољашње и унутрашње реалности и телесног окружења, и спољашњих неживих тела (Frings, 1965: 34). Стога, пошто је религиозни акт „суштинско завештање човекове духовне душе”, не може бити упитно да ли га овај или онај човек извршава; сваки човек извршава акт вере. Питање само може бити да ли он налази и предочује адекватни објект вере, или ту сферу попуњава неким објектом из сфере коначних и контингентних добара. По Шелеру, можемо бирати само да ли ће „наша” апсолутна сфера бити настањена Богом или *идолом*, али не и саму ову сферу (V, 261, 263). Зато, ако неко пориче Бога, мора му се показати, пре него што је Божја егзистенција оправдана, да на основу самих доказа његове животне историје, он у сваком датом моменту поседује нешто што уистину третира „као да је Бог”. Он мора бити доведен до пуне свести о овом објекту, да путем губљења илузије, види да је то идол (ибид., 295).

Ова примарност религије у односу на метафизику, али и сва остала знања и области културе, потврђена је и у историји; историјска је чињеница да се свака метафизика која је икада постојала држи унутар подручја фундаменталних религиозних категорија (ибид., 149). Шелер је већ у раним списима тумачио религију код Ојкена као јединствену моћ која утиче на све вредносне функције људског ума (I, 340) (Henckmann, 2010: 23). Тако су све идеје и представе о профаној и коначној реалности увек и свуда биле образоване под детерминишућим утицајем постојећих религиозних идеја (V, 171). Штавише, све примарне промене погледа на свет, филозофских трендова, начина живота и рада, етичких, политичких, економских система, укоренење су у претходним религиозним променама (овде видимо још једну разлику у односу на каснији став – религија изворно обликује поглед на свет, а не обрнуто) (ибид., 275). Стога, по Шелеру, не само да је допустиво, него се чак мора захтевати да религиозна истина и спознаја треба да „просветле” метафизичку спознају и да јој пружи крајње религиозно тумачење за које она сама није способна (ибид., 296). У периодима када је виша култура дезинтегрисана, човек увек гледа у религиозну свест како би под њеним вођством пронашао нову културу; тада *религија мора свима да се њредстави као „йуиј сјасења”* (ибид., 318).

Криџика релиџије и цркве, и ѿврайџак мейџафизиџи

Шелер касније најѿуџиџа ову ѿозиџију, и за њеџа мейџафџизика, а не релиџија, ѿосџаје сјасоносно знање и ѿуиј сјасења. Он ѿочиње да оиџуџује не само модерну заџаџну науку, већ и заџаџно-хриџиџанску релиџију и цркву за ѿџџискивање истџинскоџ мейџафџизџкоџ знања. Шелер, џиџавише, џврџди да су ове две силе, ѿочев од модерноџ доба, заџеднички деловале у џом ѿравџу и циљу. Доминаџија

„објављене” религије код Јевреја и западних хришћана у односу на метафизику самосазнања и спонтаног самоизбављења азијских и античких религија, које су биле без цркава и догми (VIII, 71), примарни је процес који је на Западу поткопао независно метафизичко знање и мисао, и то далеко дубље и снажније него чак и једнострано теорија и пракса чисто позитивистичко-прагматичке науке рада и учинка (ибид., 11–12). Стога је можда најзначајнија специфичност у образовању западног знања чињеница да су силе објављене религије, егзактне науке и технологије, скоро увек побеђивале у њиховој заједничкој борби против спонтаног метафизичког духа. Њихова заједничка победа укорењена је, по Шелеру, у практичном, „римском духу доминације”. То је победа над контемплативним и чисто теоретским духом који има своје сопствене начине истраживања. Шелер сматра да ово објашњава зашто је спонтана метафизичка мисао на Западу имала мало социјалног и историјског утицаја (ибид., 72, 81).

Током последњих векова сама „идеја” метафизике, како смо видели, изгубљена је у обезвређивању метафизичког знања. Овај губитак није настао само због једностраног развоја позитивне науке и њеног непрекидног замењивања метафизике, како тврди позитивизам, већ много више због владајућих цркава (ибид., 155). Зато њозни Шелер истѝиче да жели да оѝравда леѝиѝимѝиѝеѝѝ меѝѝафизике ѝроѝѝив уско оѝраничавајућих и истѝовремено ѝѝврѝдих ѝосѝѝавки црква оѝѝкровења (ибид., 11).

2.1.5. Хијерархија облика знања и критика позитивистичког учења о „прогресу”

Шелер је увек волео хијерархије (сфера и слојева бића, знања, вредности, осећања, узорних личности, друштвених облика итд.), и кроз читаво своје дело их је

истицао. То је остала константа у његовом филозофском развоју, која своје порекло има у почетној *римокаџиоличкој оријентацији и погледу на свет* којим је, током већег дела живота, био инспирисан²³. Једна од главних специфичности схоластичке, и средњовековне мисли уопште, било је управо тражење и уздизање хијерархије у свим областима постојања, почев од „најнижег” бића и вредности до „највишег”, а за овај поредак се веровало да је потпуно објективан, апсолутан и вечан. Зато се Шелер пита постоји ли неки „објективни редослед” између врховних сазнајних циљева којима знање служи (Scheler, 1967: 208).

У *Проблемима религије*, спису који обележава Шелерову теистичку фазу, овај редослед се излаже на следећи начин. Потребе људског живота ослобађају активност интелекта (разума), дајући његовим питањима циљ и правац. Међутим, свет је нешто више од механизма кога открива интелект, „компликоване игре билијара”, како каже Шелер. Рад интелекта ослобађа вишу сферу ума, који се развезује од службе виталној потреби, те настоји да представи слику света не тако да се стварима може овладати, већ да могу бити адекватно спознате. Ум нам може показати да сви могући механизми које научни интелект открива, укључујући и читав светски механизам, служе активностима које остварују вечне идеје, вредности и циљеве. Досежући са „погледом у вечност” своје истинске границе, ум ослобађа поглед за могућност откривања и заповеда нашем срцу да га тражи. *Као у средњем веку, религија је овде врховни облик знања, виши од филозофије (за теистичкој Шелера филозофија је „у њеном највишем доскојансџиву, слободна служавка рели-*

23 Хилдебранд тим поводом каже: „Католичко интелектуално наслеђе, утолико што се протеже на природна питања, а изнад свега на католички поредак вредности, католички етос, католички поглед на свет, били су ослонац његове мисли и живота” (Hildebrand, 2005: 55).

ије”). По Шелеру, оно ниже мора „слободно” да се подреди вишем – слободно, јер поступа према стриктној позитивној перцепцији својих сопствених граница – и само у „слободном служењу” вишем, може оно да сачува сву слободу у властитој сфери. С друге стране, када год ниже настоји да искорачи ван ове сфере, да влада вишим уместо да му служи, оно постаје роб нечега што је још ниже (V, 115, 116). Тако интелект, излазећи из својих оквира, и настојећи да читава сферу вишег образовања и културе схвати и моделује према сопственим принципима и правилима, неминовно постаје слуга слепих инстинката и друштвених интереса спрам којих је немоћан. *Ум (филозофија/меѡафизика) је ѡу да ѡросвеѡли разум (науку), као шѡо је вера (релиѡија) ѡу да ѡросвеѡли и ѡосвеѡи ум (филозофију/меѡафизику).*

У позном спису *Форме знања и образовање*, Шелер истиче да је хијерархијски ѡоредак знања „врло јасан и очигледан на први поглед”. Међутим, он је *сада различѡи у односу на ѡеисѡичку фазу, јер је у међувремену дошло до ѡромене у ѡеѡвој филозофској (меѡафизичкој) и релиѡиозној ѡозицији*. На дну хијерархије је, као и раније, господарује (и делотворно) знање, али је *сада на врху меѡафизика*. Од знања господарења (наука), које служи практичној промени „света”, правац циља прво иде ка образујућем знању („прва филозофија”), које служи да духовну особу у нама проширујемо и развијамо у један „микрокосмос”, тиме што покушавамо да учествујемо у тоталитету света према ѡеговим есенцијалним структуралним цртама. Јер, све знање рада за могуће циљеве човека као виталног бића у крајњој линији мора да служи образујућем знању, постајању и преобликовању духовног центра човекове личности. *А заѡим смер иде даље ка знању сјасења (меѡафизика) у којем језѡро наше личности ѡежи да учесѡвује у врховном бићу и ѡемељу свих сѡвари* (Scheler, 1967: 208). Дакле, чак и образовно

знање није ништа крајње; оно служи самосазнању изворне стварности у човеку, постајању „макрокосмоса” у бићу „микрокосмоса” људске личности (VIII, 206). *Защо позитивно-научно и стичуће знање, али и знање образовања, морају да се подреде метафизичком знању сјаса* (Scheler, 1996a: 209), *шј. дивању дожанској бића, и да му служе. Јер, како каже Шелер, „све знање је у крајној линији од дожанскога – и за дожанскога” („Alles Wissen ist in letzter Linie von der Gottheit – und für die Gottheit”)* (Scheler, 1967: 212; VIII, 211). *Видимо да се овде закључак који се у теистичкој фази односио на религиозно знање преноси на знање уопште, што је важно место за тумачење (теолошкој) карактера Шелерове филозофије у целини. Шелер додаје да редослед ова три облика знања и њихових циљева „тачно одговара” објективном редоследу модалитета вредности (виталне вредности, духовне вредности, вредности светог), који је развио у Формализму* (Scheler, 1967: 208)

Хармоничан развој облика знања и однос према науци

По Шелеру, тамо где један облик знања потискује друга два, где претендује на самовлашће, не подређујући се вишем облику у објективној хијерархији знања, ту за јединство и хармонију читаве духовне и културне егзистенције човека увек настаје огромна штета (ибид., 211; VIII, 210). Он понавља да се религија, метафизика и позитивна наука разликују једна од друге по суштини, али да су све три истинска „основна својства људског ума”. У таквој конструкцији не би требало бити једностране обуке у правцу било ког од ових облика знања, већ само „хармоничног одгоја” у свима њима (VI, 35). Мајкл Барбер (Michael D. Barber) у том смислу истиче да је кључни елемент у Шелеровој мисли да различити ставови имају неоспорну вредност све док се ограничавају на своје легитимне домене (Barber, 1993: 30). Тако су некритичка

апологија и идолатрија ортодоксне науке рада и произвођења која носи читаву светску цивилизацију, али и реакција на овакво стање ствари путем некритичког негирања и одбацивања науке и технологије у целини, једнако штетне. Прва је пут „површног и погрешног позитивизма и прагматизма”, а друга „лажне, духовно немоћне романтике” која свој савремени врхунац достиже у „филозофији живота”. Наука и технологија имају непобитну вредност унутар граница свог легитимног подручја (аспект природе подложен „позитивном” истраживању и техничком овладавању). Шелер сматра да ту „моћну бакљу оријентације света”, коју је најпре запалила грчка питагорејска природна наука, и која је у даљем развоју европске науке и цивилизације постала „пламен који осветљава цео свет“, неће никад угасити паганска, хришћанска, индијска или каква друга источњачка романтика (Scheler, 1967: 211; VIII, 210–211). Из тог разлога, он изражава неслагање са свим метафизичким и романтичким гностицизмом који се, у принципу, окрећу против позитивне науке и њене корелативне технике – у „реакционарној негацији” њихове вредности, која извире из „инфантилног ресантиманаситне буржоазije” (VIII, 140). Наука ће увек, и са пуним оправдањем, сачувати свој прерогатив за решавање сопствених проблема који проистичу из њених властитих основа и јединства њене методе (X, 304). Хуфнагел (Hufnagel) стога истиче: „За разлику од многих савременика и покрета који се јављају на почетку 20. стољећа – Scheler никад није био одан романтицистичким склоностима... он је теоретичар амбивалентности знанственог попредмећења. У предности његове знанствено-критичке поставке спада то да он избјегава чисто дуалистичке аргументације” (Hufnagel, 2000: 59).

Шелер, дакле, не одбацује науку као такву, будући да признаје да је она најважнији допринос западног чо-

века историји цивилизације. Али, он се супротставља идолатрији науке која узима научно знање за врховни облик људског мишљења (Staude, 1967: 167). Његова социологија знања указује на тенденцију позитивне науке ка „апсолутизму”, и ка деградацији науке у техницизам. Међутим, само када наука не изгуби из вида филозофију и метафизику, тј. када није ограничена принципом могуће контроле, може она на дуже да сачува себе од пада у техницизам (VIII, 137). Такође, док наука сама по себи то није, „научна филозофија је по својој природи реакционарни феномен” (X, 304). То се дешава када наука хоће себе да претвори у филозофију (метафизику), односно ову другу да раствори у себи. Зато је такође једнострано када се, као у позитивизму и прагматизму, образовно знање и знање спасења, њихова вредност и неопходност, уопште не виде. Стога, ништа мање од реакционарне негативне науке, важи и то да *џламенови науке никада неће, колико ђод најредовали, нашој духовној личности дајти оно „свейло и вођу кроз живој”, који се мођу наћи само у образујућем, и још више, сјасоносно знању. Шелер нарочитио ујџозорава да би цивилизација, која је вођена искључиво ђозицивном науком и најонском вољом за ђосјодарењем ђриродом, ђри идеалном завршетку ђој ђроцеса, мојла човека као духовно биће осјавијти „ајсо-лујино ђразним”*. Штавише, она би могла потпуно потонути у такво варварство, спрам кога би сви такозвани „примитивни народи” били „Хелени”! Према Шелеровом мишљењу, „научно сисјемајски заснивани варваризам био би чак најсјирашњији од свих замисливих варваризама” (Scheler, 1967: 212; VIII, 211). Да би се издејао овако злокобан развој дојађаја, чистио образујуће и сјасоносно знање морају бијти ђоново задобијени, ђојово изнова извучени из „рушевина цивилизације једини рада и ђроизвођења” (Scheler, 1967: 209; VIII, 207).

Криџика модерној буржоаској рационализма

Стога је Шелер дубоко уверен да су у премодерном добу „буржоаски рационализам и етос још увек били чврсто уграђени у општи религијски начин гледања на свет, још увек дубоко храњен силама универзалне хришћанске традиције”. „Али данас – колико је потпуно другачије!” Штавише, тип човека који је одговарао старој свести, њеним идеалима, институцијама, начинима живота, више није узлазан, него се „полако спушта до гроба”. Дошли смо до тога да узмемо здраво за готово, као скоро аутоматске навике, ствари које су се, још у годинама образовања Европе, чиниле нечим новим, још неиспитаним – све оне рационалистичке облике и вредности правилног закључивања, доказивања, посредног мишљења, рачунања. И пошто се свет може контролисати и покретати само ако је механизам, „корисна радна хипотеза” човека техничара и произвођача („*homo faber*”) постаје модел сазнања уопште, без оклевања се претварајући у метафизику, тј. у (претходно дату) „истинску” слику света и поглед на свет. С друге стране, оно што је пре овог модерног процеса узимано здраво за готово, све је удаљеније од нас: религиозно, односно „апсолутно посматрање егзистенције и вредности”, осетљиво присуство „објективног поретка ствари са јасним поретком вредности” (V, 275–276, 447).

Зато је читав начин нововековног европског мишљења, целокупна филозофија буржоаског доба од Декарта до Канта, са свим својим облицима идеализма и субјективизма, права супротност оном уму и духу који је потребан да „осветли пут будућности”. Према Богу и свету, који је замишљен само као ствар коју човек треба да обликује, обради, контролише, ова филозофија „жмирка скептичким очима”. Шелер, на трагу све утицајнијег феноменолошког покрета и „филозофије живота”, верује

да „нова европска филозофија” већ почиње да се окреће од светске отуђености „отрцаног” субјективног рационализма, који се окоштао у формуле, ка „живом опажајном и емпиријском контакту са стварима какве јесу” (ибид., 447).

У изложеним елементима *кријтике модерној доба и филозофије* крије се суштина Шелеровог учења и погледа на свет која се, у оном најбитнијем, није мењала током читавог његовог филозофског развоја, већ се само на разне начине потврђивала у новим доменима истраживања.

Кријтика њозијивисјичкој учења о „ѡројресу”

На Шелеровој *меѡи нарочијо је ѡозијивисјичко учење о „ѡројресу”*. Шелер признаје да је теоријско знање човека још увек наш најбољи пример сталног прогреса. Али овај прогрес је, по Шелеру, ограничен само на позитивно-научну врсту знања која је технички изводљива, јер издваја за нашу слику света једино оне тачке и делове који су подложни људској контроли, сумирајући их у апстрактне симболе и законе. Све ово знање стога је знање објеката који су егзистенцијално релативни према „виталним” вредностима – јер на њима почива воља за господарењем светом – и људској организацији. А прво правило у историјском развоју знања је да што су у датој области објекти мање релативни спрам различитих нивоа људске организације, мање је доказа да у том пољу има константног и интернационалног прогреса (ибид., 238–239). Односно, што су објекти спознаје ближи апсолутној реалности, тј. виши у хијерархији вредности и на скали савршенства, те што су, самим тим, наши умови пасивније рецептивни (пре него „диктаторски”) у задобијању тог знања – ту има мање капацитета за континуирани прогрес знања. Тако нпр. духовне вредности културе показују мањи прогрес, унапређујући се сасвим другачијим законима него цивилизаторске вредности

(ибид., 336). Тачније, највиша културна добра „расту”, а немају „прогрес”. То значи да се нова дела стварају и додају оним старијим, али без икаквог губитка специфичне вредности ранијих и старијих дела (*philosophia quaedam perennis*). Стога, ни уметност ни филозофија, како је мислио Ранке (Ranke), не знају за прогрес (X, 304–305). Шелер истиче да метафизика, тражећи истину о самом бићу ствари, и стреми да себе ослободи од симболичког апарата мишљења, не показује никакве знаке константног прогреса. Овде се чини да једино продирање у различите метафизичке покушаје свих времена, обећава даљи напредак. Коначно, религиозни осећај, способност душе за жив и емоционалан контакт с божанством, показује током историје више смањење него раст (V, 239). Пошто се кретање знања убрзава са повећањем степена његове артифицијелности, позитивне религије се крећу много спорије него метафизички системи, а њихова пак вредност опстаје током дужих временских периода у односу на позитивне науке чији се резултати мењају готово из сата у сат (Šeler, 2015: 156).

Позитивистима, поручује Шелер, чак ни не пада на ум могућа хипотеза да субјективна сазнатљивост ствари може имати правац, како човечанство стари, од апсолутног нивоа ка све релативнијим нивоима егзистенције. Покретани и детерминисани сасвим *особеним евројским, и чак само зајадноевројским оквиром мишљења*, сасвим превиђајући сваку сазнајну функцију која може лежати изван „разума”, у емоционалном језгру човека, позитивисти се нису питали није ли позитиван еволутивни тренд који показује један део људских сазнајних моћи повезан са супротном тенденцијом ка опадању или рецесији другог дела, на такав начин да су прогрес и опадање аспекти једне исте промене у целини људског духа (V, 349). Наиме, *повећање сјецијализације и доминација чисто техничкој „разума” неминовно води, њо Шелеру, опадању духовних*

способности за религиозну сјознају трансцендентних сила (ибид., 353). „Развој никада није јоли најпредак, већ увијек иакође и опадање (*Dekadenz*)” (Шелер, 2013: 44). Стога се више се не може остати на просветитељској и позитивистичкој визији „развоја” и „погреса”. Живот и човек током историје нису само стекли битне способности, него су неке од њих и изгубили. Унапређење интелектуалне способности имплицира опадање емоционалне моћи, тј. способност идентификације. Тако се у корист хипертрофије „разума” код цивилизованих скоро сасвим изгубила способност саживљавања са природом коју је поседовао примитивни човек. Осим тога, цивилизовани човек је у области религије и трансцендентног изгубио позицију посматрача, па мора „чувати” и „веровати” у оно што је млађе човечанство пронашло и гледало у оригиналу. Лишен осећаја натприродног у религији, датог кроз емоционалну идентификацију, он је принуђен да га замени „вером” (Шелер, 2013: 43–44; Frings, 1965: 39).

Пошто је позитивизам, започињући са сензуалистичким појмовима, ограничио сферу сазнатљивог на области које пружају стабилан сазнајни напредак, он је у самој религиозној жудњи и трагању за крајњим, апсолутним знањем основа света, видео атавизам с обзиром на „модерног” човека „позитивног” доба. Фундаментална грешка позитивизма не лежи у претпоставци да је „религиозан осећај”, орган религиозне спознаје (и једнако осећај за метафизичко чуђење), претрпео изврстан пад током историје, нарочито у западној Европи. Унутар стриктно одређених граница, та претпоставка је тачна. Не, његова најтежа грешка је, према Шелеру, што је из пуке чињенице да је способност за знање и успостављање контакта с апсолутним опала, извукао сасвим неоправдан закључак да оно што је раније човечанство открило путем ове тада активније способности за спонтани доживљај трансцендентног, не може имати никакво

објективно важење, истину и вредност. Стога, чак и ако је позитивизам исправно открио назадак (код европског човека) органа религиозне спознаје, из тога се још увек нема право закључити да је религиозно знање ништавно. Шелер наглашава да пре треба закључити супротно – да је старије, касније човечанство, због све већег духовног прилагођавања на само релативан, или више релативан, ниво постојања (који је резултат усавршавања интелектуалне воље за контролисањем и уређивањем света), и следствено томе, прогресивног опадања органа религиозне спознаје, трансцендентну реалност „сачувало” у „вери”, док ју је млађе човечанство непосредно видело и доживљавало (V, 347, 348). Шелер закључује: „У свим областима знања која нису нужна за сјасење, ма колико она била значајна и корисна за духовну културу људи, све врсте господарења над природом и друштвом, благостање – њихово унапређивање и степен савршенства вођени су правилом прогреса и развоја, и њихов напредак зависи од мањине учењака и научника... Али знање које је нужно за људе као саме људе, и шћавише за сјасење, знање које може бити такво само зато јер се не тиче објеката чија се егзистенција на неки начин и у неком степену односи на људску организацију, културу и друштвену праксу, већ се тиче айсолућне реалности и врховној циља човека, самој смисла и разлоја њејове сушћине и йосћојања – такво знање априори не може бити подвргнуто овим условима. Оно је или доступно свима или никоме. С обзиром на његов објект и значење, може се такође априори очекивати да оно буде најраније знање у историји, и да је задатак наредних генерација просто да га сачувају пре него изграде. И даље се може очекивати, како би се показала његова потпуна разлика у односу на све друге врсте знања, да ће га примити пре глупи него мудри, пре прости и неуки него учени. Пре него на трону или у академској фотељи, може се очекивати да оно буде рођено у

магарећој штали – или нечему сличног нивоа”. „О величанственог ли рођења Бога у штали!”, узвикује егзалтирано Шелер (ибид., 335; Clarke, 1934: 588–589).

Онтолошка и аксиолошка хијерархија знања не значи да један од ових облика икада може и треба да „замени” или „заступа” онај други (Scheler, 1967: 211; VIII, 210). То је била предрасуда позитивистичке филозофије историје знања, коју је Конт изразио у свом „закону три фазе” (Dreistadiengesetz), погрешно сматрајући да је религија само „неразвијени” и „припремни” облик метафизике, а метафизика позитивне науке, и да са новом фазом у историјском развоју сасвим престаје да важи вредност претходне, која онда „с правом” почиње да одумире. Међутим, фазе развоја знања нису пуки „предлошци” за наредну фазу, већ имају властиту и суштинску вредност; оне одговарају „трајној конституцији људског духа”, а не сукцесивним етапама универзалног историјског кретања ка „прогресу” (V, 294, 354). Стога, религиозно, метафизичко и позитивно знање нису историјске фазе развоја знања које се смењују једна за другом, већ константне и међусобно незаменљиве настројености и облици духа који му припадају као суштинска својства. Ниједно од њих не може „заменити” или „сменити”, нити „заступати” било које друго. Задатак разумевања света из личних узрока (религија), чињења разумљивим интуитивном уму суштинских и вечних односа идеја реализованих у свету случајне реалности (метафизика), и уређивања и класификације феномена у њиховом математичком симболизму (наука), задаци су једнаке оригиналности и права, који су, такође, једнако изворни у њиховом разликовању од недиференциране митске мисли. Зато је било неминовно да Конт погрешно схвати суштину религије (VI, 30; Šeler, 2015: 160). Наиме, позитивизам није обратио ни најмању пажњу на чињеницу да религиозно искуство и његов објект образују „затворену и аутоном-

ну целину”, те да је религија од почетка центрирана на један објект који је „затворена књига” за конституцију позитивне науке. Јер, она се усредсређује на објект који непроменљива категорија светости уоквирује у његовом аспекту вредности, а категорија апсолутног и бесконачног бића у његовом егзистенцијалном аспекту. Таквом објекту одговарају сасвим одређена држања емоционалне сензибилности и сазнајних способности која су неодговарајућа за све коначне ствари (V, 349, 350). Исто важи за објект метафизике који такође трансцендира науку.

Критика идеје „њројреса” као израза зајадне буржоаско-капиталистичке цивилизације

Шелер врло изричито и оштро износи критику позитивистичког приступа. Овај приступ може бити важећи само унутар једне посебне историјске структуре као што је *касна зајадна културна ситуација која је обележена доминацијом њозиивне науке и њехнолоије*. „Прогрес” у овом „космосу цивилизације” (како га је Алфред Вебер (Alfred Weber) назвао) искључиво је, према Шелеру, везан за количину растућег, случајног искуства човечанства, за величину достигнућа која су при руци, а не за индивидуални „културни позив”, не за унутрашње-квалитативно, духовно и културно одређење конкретних субјеката (VIII, 38). Само позитивна наука, техника, државни и управни облици, правна правила, једном речју, цивилизацијске творевине, показују, у супротности према духовној култури и душевном животу, континуирани „прогрес” и праволинијску узлазну „кумуляцију” која постаје све „интернационалнија” (Scheler, 1996a: 200–201). Тако је позитивистичко искривљено виђење, као и у случају прагматизма, последица погрешне генерализације која прошлу и будућу еволуцију читавог човечанства изводи искључиво из извесних трендова

зайагноевројскої кайиїталістїичкої доба: позитивно-индуктивне науке, индустријализма, и његових просторно и временски ограничених вредносних мерила, при томе жигосући религију и метафизику као „преживеле фазе људског духа” (Scheler, 1987b: 135). Стога, позитивистичка теорија светске историје није ништа друго до „историјска самопројекција *зайагноевројске буржоазије*”, код које „*дух кайиїализма*” аутоматски детерминише идеале сазнања и моралности; то је такође „класна филозофија” економског предузетништва, ослоњена искључиво на експанзију моћи, којој она подређује све остале вредности. Ова теорија је, каже Шелер, рођена с индустријском буржоазијом, и умреће заједно с њеним свргавањем с власти у нацијама и државама. Оно што је само епизода и – у оквиру светске историје – тренутно одвраћање једино европског духа од његове религиозне судбине, наиме његова искључива концентрација на „знање ради предвиђања”, које захтева техничко подешавање и управљање светом, позитивизам сматра универзалном људском тенденцијом која ће се продужити у неодређену будућност (V, 353). У том погледу, Контов основни правац развоја људског знања појављује се само као делимичан, а у неким аспектима и ретроградан, смер *зайагноевројске мисли*, као мала кривуља унутар далекосежног кретања знања (VIII, 10). Он остале облике знања вреднује као „одумируће” на основу сасвим специфичних нивоа развоја унутар једне уско ограничене културе, као што је *зайагноевројска*. Шелер истиче да специфична позитивистичка идеја која процењује развој свег људског знања на основу малог сегмента развоја *модерној Зайада*, „мора коначно бити заустављена” (ибид., 30, 146).

Стога је сасвим нужно да Контов, али и Спенсеров (Spencer) позитивизам – који није права филозофија, сматра Шелер, већ само типична идеологија новијег западног индустријализма – примећује само трећи корен

људске жеђи за знањем, не видећи његово очито биолошко порекло у нагону овладавања природом, и да погрешно разуме суштину религије и метафизике, као и њихову историју (Šeler, 2015: 160). Оно што је у ствари период *религиозне и метафизичке декаденције* у историји мале групе човечанства у последња три века, негативан пандан њеном напретку у позитивној науци – тј. „*декаденција буржоаско-капиталистичке ере*” – узето је за „нормалан” процес „одумирања” религијског и метафизичког духа уопште, и постављено као „закон” целокупног развоја човечанства (VI, 32–33)²⁴. Ову примарно *евројску љредрасуду* деле, по Шелеру, и Хегел, Маркс (Marx) и већина западних теорија историје; све оне сматрају да закони и смер историјског развоја *зайадне Евроје*, нпр. развој економије ка капиталистичкој фази са пратећом науком и технологијом, треба да се примени на развој читавог човечанства (VIII, 144). Позитивизам је услед тога, такође, био неспособан да сагледа основну чињеницу развоја знања у универзалној историји, наиме, да постоји различита дистрибуција три облика знања међу великим културама човечанства, да нпр. индијску и источноазијску културу карактерише доминација метафизичког знања над религиозним и позитивно-научним (VI, 33).

Имајући у виду ове критичке ставове, Шелер се може сматрати не само једним од раних критичара сцијентизма, техницизма, капитализма, индустријализма итд., већ и онога што се касније назвало „евроцентризмом”. Просечно образован Европљанин, каже Шелер, још увек

24 На једном месту Шелер потпуно изокреће позитивистичко саморазумевање које вредности и достигнућа науке и технологије представља као тријумф „новог”, „младог” и „напредног” доба: „Позитивизам, који је, са својим slabим степеном фантазије, залепљен за земљу, симптом је презрелих, старих цивилизација историје” (XI, 44). Ово је доста слично Шпенглеровој идеји из *Проиасији Зайада*.

је склон да узима своју културу као наводно важећу за све људе и сву историју, другим речима, да за универзално људско сматра оно што је заправо само нејасан и једва самосвестан *европеизам*. Зато је један од примарних интелектуалних услова за реконструкцију, или боље речено, нову изградњу европске културе, да се у знање интегрише систематично учење о цивилизацијама представљеним према њиховом културном духу и унутрашњој подели генија човечанства. Ово учење треба да се рашири тако да Европљанин може да развије истинску свест о себи (V, 422; VIII, 26).

2.1.6. Социологија знања

*Рано увиђање везе између наџона једне друшћивене класе у усџону (буржоасије) за џосџодарењем џприродом, и усџона научно-технолошкоџ знања у модерном добу, довело је Шелера до социолоџије знања, чијим се усћемељивачем као џоседне социолошке дисциплине може с џуним џправом смџџраџи. Вишегодишње истраживање у овој важној области (1921–1926) које је, како ће се видети, утицало и на промену његовог метафизичког и религиозног становишта, започето је управо с изложеном критиком позитивистичке филозофије историје знања и њеног „закон три фазе“ (*Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, 1921). Међутим, упркос овој критици, Шелер истиче да позитивистичка теорија, указујући на историјску еволуцију знања, није направила грешку „окоштавања“ ума претпостављањем „вечно“ важећег и непроменљивог субјективног априори, тј. категоријалног апарата духа и знања, као што је Кант учинио. Стога, њена теорија сазнања има најнепосреднију везу са социологијом и историјским развојем, па је, у том погледу, пожељнија од кантовске епистемологије (V, 347).*

По Шелеру, нема епистемологије која не би морала да укључи и еволуциону теорију и социолошко учење о

структурама људског духа (ибид., 346). Социјална њприрода свеї нашеї знања и свих облика мишљења је „несјорна” (Šeler, 2015: 151). Доба просветитељства видело је на једностран начин само знање као услов за друштво, и зато је било важно схватање 19. и 20. века које је уочило да постоји и обрнута веза, наиме, друштвени услов за знање (VIII, 52). Шелер каже да се у крајњој анализи слаже се с Марксовом тврдњом да су читава могућа људска свест, знање и границе разумевања и искуства усмерене према „бићу” човека, мада, наравно, не прихвата да је реч само о његовом економском или „материјалном” бићу, како је Маркс мислио (језгровито изражено у познатој сентенци „не одређује свест људи њихово биће, већ обрнуто, њихово друштвено биће одређује њихову свест”) (ибид., 18). Међутим, иако на овај начин истиче социолошку условљеност знања, Шелер наглашава да нису сами садржаји знања и, још мање, њихово објективно вредновање условљени на овај начин, већ је то само њихова селекција на основу преовлађујућих друштвених перспектива интереса (Šeler, 2015: 151–152). Његова социолошка метода, како каже, никада не објашњава значењски садржај духовне културе и њену вредност, већ једино историјску и друштвену селекцију овог или оног значења из једнако могућих духовних значењских садржаја (VIII, 113). У погледу самог духовног садржаја и вредности, Шелер је до краја остао бескомпромисни идеалиста који претпоставља „чисто” царство значења („reine” Bedeutungsreich), сасвим независно од историјских и друштвених промена и интервенција (ибид., 58)²⁵. Тако је, прихватајући марк-

25 Нпр. да свет сам по себи није имао формално-механичку страну, воља за господарењем природом никада не би могла да издвоји ову страну из искуства света. То је она логичка, чисто предметна, објективна страна науке у којој важе њој инхерентни закони сазнања и вредновања. Зато је, по Шелеру, релативизам и историцизам науке у Шпенглеровом смислу погрешан (VIII, 198).

систичку социолошку анализу интелектуалних система, Шелер покушао да интегрише овај суштински релативистички приступ у метафизички оквир у коме ће утврђена права традиционалне метафизике и религије бити гарантована (Staude, 1967: 108).

*Научно-техничка цивилизација, механистички
поглед на свет и буржоаска класа*

Када је реч о друштвеној страни знања, Шелер је нарочито значајан због својих оригиналних филозофско-социолошких увида који откривају унутрашње везе (научној, филозофској/метафизичкој, религијозној) знања и (практичној, друштвеној) интереса, односно примата интереса у односу на знање. На основу тих увида може се доћи до друштвеног корена иде(ологи)је „*homo faber*“, и објашњења зашто читава модерна цивилизација подстиче и промовише господарујуће и производно знање као примарно. Шелер наводи да је прелазак са античко-средњовековне „органолошке“ на модерну механичко-техничку мисао социолошка чињеница, неодвојива од замене ручног оруђа машином, почетне трансформације заједнице у друштво, производње за слободно тржиште (робна економија), нестанка виталистичког принципа солидарности у корист искључиво индивидуалне одговорности, и успона принципа конкуренције у етосу и жудњама западног друштва. Идеал сасвим стран Аристотелу и средњем веку, то да у суштински бесконачном процесу методског „истраживања“, знање природе треба да се гомила и складишти како би се по вољи користило, и да „позитивна“ наука треба да што потпуније

Ово утолико пре важи за метафизику, етику, естетику и друге више облике знања и вредновања, чији објекти имају „трансисторијску“ егзистенцију.

буде одсечена од теологије и филозофије – ове ствари нису биле могуће без истовременог слома средњовековне економије потражње и успона новог духа принципно неограниченог пословног стицања (ограниченог само узајамном конкуренцијом) (VIII, 34, 35). У складу са својом свешћу о структурним аналогијама, Шелер повезује науку и епистемологију са ширим културним образцима као што је капитализам, налазећи везу између капиталистичке економије и механистичког погледа на свет који следе исти закон лишавања ствари њихових интринсичних вредности, и принцип размењивости ради увећања прометне вредности: „У оба случаја, вештачки облици новчане економије и механистички поглед на свет само су тенденције које се постепено апсолутизују. Ове тенденције већ прожимају природна понашања човечанства и умањују фактичку пуноћу квалитета света за нашу свест” (Barber, 1993: 37).

Супротно метафизици која проистиче из рада учених људи виших класа који имају слободног времена да контемплирају суштине и посвете се сопственом „образовању”, позитивна наука је другачијег друштвеног порекла. Код ње постоје две друштвене групе које су се морале све више међусобно прожимати да би се дошло до систематског и кооперативног научног истраживања. Прву чине „чисти” научници који себе нису суштински разликовали од филозофа, а чији је интерес био да се баве природом на изразито теоријски начин (нпр. Коперник (Copernicus), Галилеј (Galilei), Њутн (Newton)); наслов главног Њутновог дела гласи *Математички љринципи љприродне филозофије (Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica, 1687)*). Друга група је класа људи који су „акумулирали искуство у раду и занатима”, и имају интензиван интерес за сликама и мислима о природи које омогућавају предвиђање природних процеса и господарење над њима. Стога је наука, каже Шелер, „очигледно

дете из брака чисте филозофије и техничког искуства рада одговарајућих класа”. У том погледу, базични социолошки извори позитивне науке (било природне, било друштвене), и с њом повезаног погледа на свет, увек су „економске заједнице рада и трговине” (VIII, 92, 170).

По Шелеру, искључиво једна од ових група не може објаснити постојање позитивне науке, јер је само под утицајем слободне контемплације могла наука да прошири своје чисто логичке и математичке методе на целину света. Али, с друге стране, без утицаја ове друге групе, наука никада не би нашла своју суштинску и блиску везу с технологијом, мерењем и експериментом. Изнад свега, наука не би могла да ограничи свој интерес у било ком подручју природе на мерљиве и квантификујуће аспекте света, и на законе који управљају просторно-временском повезаношћу појава у зависности од могућих кретања. Стога, формално-механички принцип објашњења природе без сумње потиче од људи који „померају материјалне ствари с једног места на друго”, и који у овом раду имају сталан успех (ибид., 92). Шелер зато понавља да је погрешно видети порекло науке само из технолошко-прагматичке перспективе (Болцман (Boltzmann), Мах (Mach), Џејмс, Ф. К. С. Шилер (F. C. S. Schiller), Лабриола (Labriola) итд.), или из чистог интелектуалног гледања. Она увек претпоставља обоје, а не само једно од њих (ибид., 92–93). Ова неограничена тенденција градске буржоазије ка систематском, а не само повременом, господарењу над природом, и бескрајна акумулација и капитализација знања контроле природе преносе се даље на душу и друштво, који такође бивају замишљени као подложни господарењу и управљању. „Душа”, на пример, може бити управљана и усмеравана кроз политику, образовање, обуку и организације (ибид., 112). Шелер закључује да уздизање механичке науке природе у метафизичку доктрину нужно води „убијању духа и уништењу сваке слободе”. Блокирајући

све друге врсте знања о природи и могућег знања о свету, она се разоткрива као „идеологија” амбициозној буржоаској *груш*ива. У њој је ово ново друштво побркало своју област *рада* са самим светом и његовом онтиком, и тако замаглило границе између рада и знања (ибид., 380).

Тако механистичка метафизика није више само теорија – наука, филозофија, укратко образовани поглед на свет, као што је била у 17. и 18. веку – него се прво претворила у идеологију једне друштвене класе („*homo capitalisticus*”), а затим, путем лаганог утапања у масе у позној фази европско-америчког друштва, и у „општи” и „релативно природни поглед на свет” читавог доба у којем је ова класа постала владајућа (што потврђује Марксов увид да су „владајуће идеје једног доба увек идеје владајуће класе”). Као таква, ова слика света се доживљава као нешто „саморазумљиво”, што уопште нема потребе да буде истраживано (Шелер, 2013: 96–97, 139). Гледано из друштвено-класне перспективе, филозофски прагматизам, са својим „дубоко погрешним” претварањем сваког знања у инструмент рада, само је контра-идеологија нове класе пролетаријата против сцијентизма као буржоаске идеологије механичке науке природе, схваћене реалистички и чисто интелектуално. Али обе ове класе су, *йо Шелеру*, „*йот*ијуно некреативне као класе за све образовно знање и знање сјасења” (VIII, 380–381).

У складу с овом анализом, облици производних техника и људског рада, с једне, и позитивно-научног мишљења, с друге стране, не могу да се узму као узрок један другог, или да буду његова (не)зависна варијабла (ибид., 93). Техничке потребе нису условиле нову науку (како је Шпенглер једноставно тврдио), нити је нова наука условила технички прогрес и капитализам (Конт). Оне пре имају своју основу унутар *новој* *и*ија *буржоаској* *људ*сјива. Другим речима, технологија и наука се међусобно „подешавају” јер су обе паралелне последице једног истог „психоенер-

гетског” процеса (ибид., 124–125). Независна варијабла која, по Шелеру, детерминише оба ова облика и њихово јединство, јесте доминантна „најонска стируктура воља друштва”, у блиској вези с оним што он назива „етосом”, тј. преовлађујућим важећим правилима вредносног преферирања, којима су ове воље, и посредством њих, њихове групе, усмерени. Та воља за господарењем и управљањем овим или оним подручјем егзистенције, кодетерминише методе мишљења и интуиције, као и циљеве научне мисли (ибид., 93; Frisby, 1992: 61). Стога се теоријски (научни, метафизички) поглед на свет и практична (политичка, економска и друштвена) стварност не подударају зато што једно узрокује друго, како погрешно мисле идеализам и материјализам (нпр. Марксов „економизам”), већ зато што су једнако изворни у структурном јединству нагона и етоса. По Стикерсу, најважнија импликација Шелерове социологије знања је увид да – ако је суштина неке друштвене групе њен етос, и тај етос претходи и детерминише све друге социолошке факторе знања – онда ће оно „шта” чинити знање за ту групу, тј. шта група сматра да је вредно знања, бити диктирано етосом те групе. Укратко речено, вредност претходи знању и детерминише га (Stickers, 1980: 26). То значи да је свака историјска фаза науке увек већ условљена погледом на свет, односно етосом, у избору својих циљева и метода. Другим речима, наука никада не мења поглед на свет, већ поглед на свет мења науку (II, 306).

Нова нагонска структура, и њој пратећи нови облик етоса, који је увек у односу са мењањем смера нагона, има расну основу; она потиче из крви и крвних микстура елите. Дакле, промене у овој базичној сфери су чак испод чисто друштвеног нивоа, јер су оне биолошки условљене, и односе се на „крвне класе” (VIII, 107, 108). Према томе, једна „искварена и појрешна метафизика”, каква је она нововековна механистичка, која је прерасла у „релатив-

ни њоїлед на светѝ” чїѝавої буржоаско-каїѝїїалисїїичкої доба, њоследица је владавине једної биолошкої тїїїа човека, коїи се може разуметїи само „расно-їенетїички”, тїе на исїїи, расно-їенетїички (не економски, како мисли социјализам, ниїїи само њолиїїички) начин њревладаїїи (Шелер, 2013: 140). „Једино мијешањем крви и реалним узајамним прорастањем читавог животног процеса народа могу се измијенити релативно природни свјетоназори – никад дакле једино чисто духовним средствима (памћене, одгој, духовне мисије итд.) не могу они примарно бити преиначени” (VI, 17). Дакле, једино променом нагонске усмерености друштвене групе и њене „групне душе” може се изменити однос спрам идеја и вредности (Ljubimir, 1995: 89). Зато бисмо овакав Шелеров приступ могли прецизније назвати социо-биолошким, или чак само биолошким, а не социолошким у правом смислу те речи.

*Модерна буржоазија, њроїсесїтанїїска реформација
и њоїїискивање средњовековної
метїафизичко-конїемїлаїїивної духа*

Волунїарисїїичке филозофије модерної Зайада, од Дунса Скота (Duns Scotus), Окама (Ockham), Лутера (Luther), Калвина (Calvin) и Декарта, до Канта и Фихтеа (Fichte), представљају нове, социолошки условљене облике искуства коїи припадају новим класама друштвених вођа, односно „водећим духовима цивилизације” (научни истраживачи, техничари, државници и привредни предузетници). Оне формулишу идеју и апсолутну вредност господарења која припада новом типу човека, „фаустїовском” човеку²⁶, коїи проширује

26 Шелер овде има у виду Шпенглеров израз из *Проїасїїи Зайада*. Према Шпенглеровој периодизацији, 1000. година је почетак „фаустовског доба”. Шелер пак сматра да „фаустовска” буржоазија почиње да се развија од 12. и 13. века.

своју моћ над природом *ad infinitum*, не знајући за логичке идеје и њихове везе, нити објективни поредак вредности и сврха који претходе и ограничавају његову суверену вољу (VIII, 122–123; Galović, 1989: 177). Реч је о *усишњућој класи буржоаских предузетника*, која стоји у супротности са силама феудалног света, племством и контемплативним заједницама монаха и свештеника, и постепено замењује ове средњовековне владајуће класе на врху друштвене пирамиде (VIII, 100). Шелер се позива на радове Зимела, Тениса, Зомбарта, Дилтаја, Бергсона, у којима се указује на повезаност доминације квантитативног, механистичког погледа на природу и душу који тела лишава квалитета, с успоном индустрије и технологије чији представници на врху друштва не желе да мислирају изнова и изнова о великом чуду природе (као брамани, водећа каста индијског друштва) или да о њој контемплирају у чуђењу и проникну у њену суштину рационалним мишљењем (као што су то чинили грчки мислиоци као слободни грађани, или средњовековни теолози), већ желе да контролишу природу и усмеравају је у људске сврхе (VI, 27). Облик и правац нагона моћи који је припадао класи феудалних господара, суштински се односио на доминацију над људским бићима, наравно и над територијама и стварима, али само да би се задобила доминација над човеком. Насупрот томе, нови облик и правац нагона моћи капиталистичког „*homo fabera*” иде, у крајњем, ка продуктивној трансформацији ствари, њиховом претварању у корисна добра, и посредно, ка доминацији над људима, али само да би се остварио тај циљ (VIII, 124). Фундаментална еманципација економског живота од било каквог духовног, религиозно-моралног ауторитета и свег свештеничког вођства, постала је један од првих предуслова за настанак новог капиталистичког духа (III, 373). Оно што је, према Шелеру, довело до колапса западне институционалне метафизике, као дела

биоморфне слике света, и интелектуалног збацивања контемплативне и интелектуалне класе с власти, нису неке њене теоријске грешке, њена наводна религиозно-етичка или епистемолошка инфериорност, већ „непродуктивност” метафизика сврха, форми и квалитета (проглашених за „*qualitates occultae*”), у вези са економском непродуктивношћу контемплативних класа метафизичара. Када је Бекон рекао да су све „сврхе” и метафизике „форми и квалитета” непродуктивне и „посвећене Богу као калуђерице”, он је само несвесно изразио поглед на свет нове друштвене класе у успону (VIII, 166, 167, 380).

Пошто „делујући посредством економског духа, типична религиозна перспектива, посебно идеја заједнице коју она садржи, непобитно утиче на образац економског живота” (V, 393), Шелер прихвата веберовску линију аргумента да је *iprojekai* реформација ишла кључну улогу у западном развоју капитализма (Barber, 1993: 37, 38). Оно што је довело до реформације био је пре свега дух младе буржоазије која је била жељна рада, и која се окренула против аристократско-контемплативног начина живота (III, 374). Овај (унутар)светски нагон за радом стајао је иза протестантских реформатора који су у својим религиозно-догматским формулацијама дозволили искључивање сваког „непродуктивног” рада, тј. рада посвећеног само служби Богу, а тиме и свих механизма обожавања у Цркви. Шелер у овом контексту цитира Дилтаја који је нагласио да је „монах или свештеник Католичке цркве желео да ради Божји посао и да у себи подражава Христа, али одвајајући се од нормалног пословања света”. Насупрот томе, „Лутеров типични немачки однос према раду одбацује рад који нема опипљивих учинака. Лутер сматра да Богом дани простор за енергију својствену вери лежи у самој световној активности, у професионалном животу” (ибид., 370). Узроци овог процеса, дакле, изразито су политички. Није наука

*сама њо себи, како је Конџ мислио, њоџиснула инсџиџу-
ционалне меџафизике форми и суџиџина. У великој мери
је њо учинила (био)џолиџика нове владаџуће класе (VIII,
167).*

*„Класни идоли” и криџика марксистичке
џеорије идеолоџије*

Пошто је ова (био)политика владаџуће капиталистич-
ке класе на крају довела до посвемашње кризе модерне
цивилизације, која ескалира на почетку 20. века, Ше-
лер је у социологији знања видео оруђе за борбу против
„класних идола” буржоазије и пролетаријата. Ови идоли
појављују се у облику сцијентизма и прагматизма, или
супротности „буржоаске науке” и „пролетерске науке”
код марксистичких идеолога, коју Шелер назива „глупо-
шћу”, јер наука, за разлику од идеологије, по њему, ни-
када не може бити у функцији неке класе, и научни став
почиње управо тамо где се не прате тенденције мишљења
условљене класама (ибид., 175). Он, стога, пориче марк-
систичку претпоставку да је целокупно знање идеолош-
ко, тј. класно детерминисано: „Ако заиста нема никакве
инстанце у људском мишљењу која омогућава да се тран-
сцендирају класне идеологије и интересне перспекти-
ве, онда би сво могуће истинито знање било илузија, и
само функција класне борбе, како економско тумачење
историје тврди” (ибид., 171; Staude, 1967: 185). Друга
теза којој се Шелер супротставља, а такође проистиче из
марксистичке концепције идеологије, јесте претпоставка
да класна припадност нужно детерминише свест сваког
појединца који припада тој класи. По Шелеру, међутим,
идеолошки обрасци не детерминишу једнозначно ни
наше судове ни нашу вољу (VIII, 175); они само изра-
жавају законе који важе за велики број случајева, а не за
сваки случај. Када се класно детерминисане склоности

мишљења доведу до свести, људи могу да се ослободи од њих, омогућавајући себи објективно опажање друштвене стварности упркос њиховој изворној класној предрасуди. Зато свака индивидуа може „у принципу” да превазиђе класне предрасуде и законе њиховог образовања, без обзира на то којој класи припадала. Она их може ставити ван деловања, тако што их све више спознаје у њиховој законитости кроз социолошко учење о идолима. Шелер сматра да је примарна практична и образовна вредност социологије класног знања у разоткривању идеологија, које ће свакоме објективизовати и појаснити аутоматски самопостављене идоле у његовој класи (ибид., 172–173; Frisby, 1992: 57; Staude, 1967: 189). Тако је Шелер, одобравајући парцијалну истину марксизма, потврдио своје веровање у трансцендентални карактер истине. То омогућава социологија знања тиме што спознаје социолошко порекло ових предрасуда и објашњава га. Са просветитељским филозофима Шелер дели уверење да разум и образовање могу да победе идеологију и произведу „истинито” знање (Staude, 1967: 189).

*Социологија знања, друштвена индиферација
и сјасење*

Може се закључити да је социологија знања, гледано у целини, израз новог светског доба „усклађивања”: она пружа нове могућности људског знања и нове нивое људске самосвести, као и широк оквир у коме се различити облици људског знања могу спојити у глобалном разумевању. Али, као што својим увидима помаже процесу усклађивања различитих култура на светском нивоу, она помаже и обезбеђењу јединства унутар самих друштава. Разобличавајући класне идоле и идеологије, она помаже превазилажењу класних супротности, и тако обавља интегративну друштвену функцију у доба када класни

сукоби достижу свој максимум и озбиљно прете разарању друштва. То је још један начин да *социологија знања допринесе сјасењу њрекојоћредном модерном човеку и друштву које њоћреса криза на свим нивоима њосјојања*. Посебно у Немачкој она није била замишљена само као академска дисциплина која се бави специфичним теоријским питањима, већ и као одговор на различите кризе у немачком интелектуалном животу и друштву, садржавајући практичне, а понекад и отворено политичке циљеве. У том погледу и Шелер и Манхајм су видели значајну педагошку улогу или за „учење о погледима на свет” (*Weltanschauungslehre*) или за социологију знања (Frisby, 1992: 2, 19, 24). Зато *Проблеми социологије знања*, према Стикерсу, представљају значајан сегмент Шелеровог целоживотног напора да продре изван социјалне фрагментације и ниҳилизма нашег доба, „херкуловски задатак који је он неуморно и одважно спроводио” (Stickers, 1980: 30).

2.2. Учење о облицима и хијерархији вредности, и „преокрет вредности” у модерној цивилизацији

2.2.1. Појам вредности и критика Кантове етике

Шелер у *Формализму* преузима Кантову критику етика добара и сврха, подржавајући његову тежњу да етику учини априорном, ослобођеном свих емпиријских, чулних и психичких одређења и детерминација. Вредносни квалитети су нешто независно од ствари, и не мењају се с њиховим променама. Треба их схватити као „*идеалне објекте*”, слично квалитетима боја и звукова (Шелер често пореди вредности с бојама) (II, 43). Као што, на пример, плава боја не постаје црвена када нека плава сфера

постане црвена, тако се на саме вредности не утиче када њихови носиоци промене вредност. Рецимо, вредност пријатељства није дотакнута ако мој пријатељ испадне лажни пријатељ и изда ме. Вредности су такође „истински објекти”, и разликују се од свих психичких стања осећања (ибид., 41). У складу с овим, Шелер се пита постоји ли материјална етика²⁷, односно материјалне етичке интуиције које су априорне, у смислу да су такви искази очигледни, и не могу се доказати ни оповргнути посматрањем или индукцијом.

Овде почиње разилажење с Кантом. Пошто Кант, по Шелеру, не познаје „феноменолошко” искуство, у којем постоји интуитивно опажање одређених објеката, он не види област „чињеница” (Tatsachen) на које априорна етика, као и свака друга априорна спознаја, мора да се ослања. Зато његова етика неминовно добија чисто конструктивни, рационалистичко-формалистички карактер, који је у несагласности са нашим морално-вредносним искуством и изградњом ваљане етике (Scheler, 1996b: 223). Кант, према Шелеру, изокреће прави однос између дужности („треба”) и вредности („добро”). Наиме, крајњи темељ моралне свести и понашања није дуж-

27 „Материјално” (material) код Шелера значи оно што се односи на вредности схваћене као чињенице, садржај, предмет, објект, не материјално у кантовском смислу „материјала” за формалну делатност разума, а још мање у смислу материје као супротности духа или идеје. Шелер управо одбацује ова два значења „материјалног” у својој етици, супротстављајући се једнако формализму и материјализму. Зато су енглески преводиоци, да би избегли ову потенцијалну крупну грешку у разумевању, преводили „материјално” као „не-формално”, тиме још експлицитније истичући антикантовски карактер Шелерове етике у домену схватања вредности (Frings, Funk, 1973: XV). И Паул Год (Paul Good) напомиње да израз „материјално” Шелер користи у смислу садржаја, чињенично описног (Good, 1998: 31). Ради се о феноменолошким чињеницама посебне врсте.

ност, већ вредност: „Свака 'нужност требања' своди се на увид у априорне свезе међу вриједностима... Само тако и може постати 'дужност' да оно што је добро, зато што је добро (у идеалном смислу), 'треба' бити нужно” (ибид., 252). Стога, све требање мора бити засновано у вредностима, а не обрнуто (II, 100). Из тог разлога Шелер одбацује Кантову доктрину да се све морално понашање заснива на дужности (Schutz, 1975: 169, 170), односно његов формализам који заговара примат „треба” над „добрим” (Babić, 1986: 79). У складу с тим, Стивен Фредерик Шнек (Stephen Frederick Schneck) истиче да Шелер захтева реалну, на вредностима засновану сигурност, замењујући разум опажањем вредности, а категорички императив њиховим онтолошким поретком (Schneck, 1987: 137).

Шелер види Кантову етику као „колос од челика и бронзе” који опструира пут филозофије према конкретној и евидентној теорији моралних вредности, ка њиховом поретку рангова и нормама које су на њима засноване. Стога нам Кантово дело спречава сваки увид у место моралних вредности у човековом животу. Шелер је децидан и оштар: „Толико дуго док Кантова застрашујуће сублимна формула, са својом празнином, остаје важећа као једини евидентан резултат целокупне филозофске етике, лишени смо јасне визије пуноће моралног света и његових квалитета” (II, 30). Имајући ово у виду, Јован Бабић у својој критичкој анализи Шелеровог суочавања са Кантом наводи да то није иманентна критика Кантовог учења, већ више понуда једне друге теорије која, по Шелеру, више одговара људском етичком и вредносном искуству: „Кантова етика је ригористична и формалистична. Ригоризам и формализам уносе у Кантово учење атмосферу хладноће и бешћутности, неосетљивости. Кант је, према оваквом схватању, очито пропустио да у своје учење унесе потребну дозу топлине и људских осећања, као што су, на пример, љубав, или симпатија... Зато је

потребно изградити једно такво етичко учење које ће боље и прецизније обухватити и описати богатство света вредности” (Babić, 1986: 43–44). Шелер сматра „да је у стању да изгради једну садржинску етику у којој ће воља на априоран начин моћи бити управљена и на садржај а не само на форму моралног закона” (ибид., 79).

Шелер истиче да ми у нашем моралном животу имамо посла с интенционалним актима који су усмерени на одређену вредност, и који претходе свим актима опажања и мишљења. Правац интересовања и вредности, и његова „преференцијална правила” – правила надређивања (*Vorziehen*) и подређивања (*Nachsetzen*) вредности – претходе свим могућим перцепцијама и интуицији света, укључујући и свако размишљање о чињеницама (VIII, 198). Према томе, свако опажање и мишљење увек је већ унапред вредносно интендирано, тј. њихови објекти се појављују као интересантни или неинтересантни, испуњујући или неиспуњујући за одређене, унапред дате и присутне вредности (Stickers, 1980: 15). Зато опажање и интелектуална спознаја „штаства” нечега увек претпоставља вредносно доживљавање објекта (VIII, 109–110), односно схватање вредности заснива сва остала схватања предмета (Шелер, 2013: 71). Такође, наши вољни акти детерминисани су начинима вредновања, и у крајњој анализи, структуром преферирања и непреферирања вредности, а не обрнуто (X, 263; Šeler, 2011a: 84). Човеков свет вредносних суштина се „као острво издиже из мора бића”, омеђујући и одређујући шта ће за њега бити спознатљиво биће (Šeler, 2011a: 96). Како каже Год, за Шелера је савршено јасно да све са собом носи извесну дозу привлачности или одбијања. На овом вредносном нивоу одиграва се први однос између човека и света (Good, 1975: 7).

„Емоционални априоризам”

Шелер дефинише своју „материјалну” етику као „емоционални априоризам”, супротстављајући се на тај начин Кантовом рационалистичком априоризму (у предговору другом издању *Формализма* назива своју позицију и „емоционалним интуиционизмом” и „материјалним априоризмом”) (Scheler, 1996b: 241; II, 15). Наиме, највећа Кантова заблуда и најкрупнија грешка, не само у практичкој, већ и теоријској филозофији, била је изједначење „материјалног” с „чулним садржајем”, а априорног с „мисаоном формом”. За Шелера, ово рационалистичко учење, које је доминирало кроз историју филозофије, блокирало је изградњу ваљане етике и теорије сазнања (Scheler, 1996b: 230; II, 81–82). Кант је свако осећање, па чак и љубав и мржњу који су темељни емоционални акти, односно, све оно што се не може приписати рационалистичком „уму”, одгурнуо у „чулну” сферу и тиме искључио из етике. Стога, само дефинитивно уклањање ове старе, још од Платона присутне, предрасуде и обмане да је човеков дух исцрпљен кроз „ум”, с једне, и „чулност”, с друге стране, омогућава изградњу априорне материјалне етике. Тај темељно погрешно дуализам, који превиђа или искривљено тумачи читава подручја духовних аката, мора, по Шелеру, „ишчезнути с прага филозофије” (Scheler, 1996b: 240). Априоризам не сме да се сведе на „митологију произвођачких делатности разума” која као оно „дато”, материјал за властиту обраду, увек претпоставља „неуређени хаос” чулних података (ибид., 242)²⁸.

28 „Scheler је настојао показати како је ријеч о својеврсној предрасуди при изједначавању моралности с искључиво рационалним компонентама људске особности. Човјек као ђудоредно биће је цјеловита особност у које рационалност не представља привилегирани дио, него је тек саставни дио комплексности људског духа. Стољетно замагљивање и криво разумијевање емоционалних аспеката људске

Шелер је већ у својој докторској дисертацији изнео тезу да су логика и етика координисане, али и стриктно аутономне дисциплине. Ниједна од њих не може бити сведена на другу. Шелер инсистира да вредности не могу бити захваћене интелектом, већ једном нерационалном способношћу „осећања вредности” (*Wertgefühl*) које је „укоурењено у људском срцу” (Stauder, 1967: 15). Зато је један од темељних увида из тог доба, који ће остати трајна основа његовог мишљења, спознајна димензија осећања помоћу којих се, по Шелеру, дохватају вредности и њихова хијерархија. Тај увид постао је одлучујући за његово ново разумевање и утемељење етике (Burger, 1996: 231). Шелер стално истиче да наш емоционални духовни живот такође има властити априорни садржај и законитости које се не могу свести на рационално мишљење, и које етика мора показати независно од логике (Scheler, 1996b: 239, 241). „Постоји... једна евиденција срца... осећања и вредновања; једна... строго априорна структурна форма аката ђуди, која не настаје битно другачије него и форме разума” (Scheler, 1967: 205). „И овдје и тамо постоји зор чина и њихових материја, њихових утемељења и њихових свеза. И овдје као и тамо постоји ’евидентност’ и најстрожа егзактност феноменологијске тврдње” (Scheler, 1996b: 241). Зато поред „чисте”, рационалне логике, постоји „чиста” наука о вредности (аксиологија) која није ништа мање „когнитивна” од прве иако се не води њеним законима (ибид., 240).

Тако је за Шелера стварно место априорног вредносног и етичког подручја не у (раз)уму и његовим фор-

особности довело је до става о емоцијама као несавршеним, порочним и морално незбиљским те мрачним дубинама човјекове природе. Превласт разума као јединог релевантног судца при одређивању односа добра и зла увелике је сузила динамизам моралног промишљања, па није случајан исход таква става попримио своје крунске облике у филозофији И. Канта” (Томић, 2010: 330–331).

малним законима, већ у „осећајном, живом односу са свијетом”, тј. у осећању, преферирању, и у крајњем, портрету љубави и мржње, чији интенционални акти чине да „заблистају вредности и њихови редови”. Дух ограничен само на чулно опажање и рационално мишљење био би, по њему, „апсолутно слеп за вредности” (ибид., 244). Зато постоји тип искуства чији су објекти потпуно неприступачни разуму; разум је за њих слеп као што су уши и слух слепи за боје (II, 261)²⁹. У њему постају доступне изворне моралне чињенице које су предмет материјалне интуиције, према којој је Шелер дефинисао своју етику (ибид., 176). У емоционалној и вредносној свести људског бића, дакле, није реч о нестабилним, стално покретним и променљивим „субјективним” садржајима наших чула и душе (психе), како је мислила дотадашња филозофија, већ о духовним осећањима која изворно интендирају „објективно” постојеће вредности, и њихове чврсте и уређене односе (ибид., 262, 263; Šeler, 2011a: 103, 104). Тако став из доктората: „Вредности имају карактер

29 У том контексту Шелер истиче: „Ми, међутим, заправо читавом пуноћом свога духа живимо у стварима, у свету, и све искушавамо и чиновима који су нелогичке врсте... Искуство које се отвара само у моралним борбама са отпорима које пружају свет и наша природа, искуство које нам се разоткрива у вршењу религијских чинова, чинова вере, молитве, поштовања, љубави, искуство које усвајамо кроз свест о уметничким творевинама и посредством естетског уживања, то искуство нам непосредно даје садржај и садржинске склопове који уопште не постоје за чисто мисаоно становиште... Филозофија која на тај начин погрешно процењује и априори негира захтев... који постављају и сви нелогички чиновни, или која пак тај захтев... смешта само у оне опажајне чиновне који прибављају материјал мишљењу на подручју теорије и науке, таква филозофија сама себе осуђује на слепило спрема читавог царства предметних склопова којима се не може приступити на начин који је суштински везан уз духовне чиновне по мери разума – таква филозофија је попут човека који затвара здраве очи и жели да осети боје само ушима и носем!” (Šeler, 2011a: 110).

објективности: оне су независне од свих индивидуалних веровања и жеља. У овом погледу вредности могу да се сматрају ништа мање објективним од физичких објеката” (Staude, 1967: 16), остаје важећи и у даљем развоју Шелеровог мишљења. Вредности су објективне датости, „прафеномени који се не могу даље објаснити”, „феномени који се јасно осећају”, „несводиви основни феномени” (Babić, 1986: 64). Та феноменолошка врста искуства води нас до вредности као „правих објективних предмета” и „вечног поретка” међу њима (II, 261), тј. до „етичког апсолутизма” који „учи да постоје очигледни вечити закони преференција, и одговарајућа вечита хијерархија вредности” (Šeler, 2011b: 175). Поредак и закони садржани у вредносном искуству „егзактни” су и „евидентни” као и они логике и математике, и тек на њиховој основи је истинско заснивање моралних одлука и закона за такве одлуке могуће и нужно (II, 261). У вези с овим, Стауде наводи да је Шелера његова римокатоличка обука убедила да постоје етичке норме које вечно важе и обавезују сваког човека који их је свестан (Staude, 1967: 2).

Имајући све ове идеје у виду, Вернер Старк (Werner Stark), као и неки други истраживачи Шелеровог дела, напомиње да се Шелерова филозофија мора схватити као наставак Брентановог (Brentano) успешног пионирског рада (Stark, 1954: XIII)³⁰. Љубимир сматра да *џри-*

30 Брентано је такође сматрао Кантову етику промашеном, али и да филозофска етика ипак мора имати апсолутни карактер. Њен темељ нашао је у доживљају који је аналоган теоријском доживљају евиденције, али је сам емоционалног порекла, називајући га „тачно окарактерисаном љубављу и мржњом” (Korać, 1962: 65). Тада имамо „феномене љубави и мржње” који су наметнути и суду и представи, и које карактерише сасвим другачија врста прихватања и одбацивања од оне суда. На том месту сам Шелер наводи Брентана као свог претходника, јер је акт љубави и мржње схватио као изворнији од суда. Брентано даље осветљава свој концепт афективно-конативног прихватања-одбацивања афирмацијом неанализибилног карактера

маїї емоционалної акїїа над коїниїивним као аксиом одзванїа кроз све фазе Шелерової дела и уједно їредсїавља лаїїмоїив њеїове филозофије (Ljubimir, 1995: 184).

2.2.2. Вредносни модалитети

Шелер тврди да се све вредности појављују у облику неколико основних *вредносних модалиїейїа* (Wertmodalitäten) (II, 122-126; X, 268). Ови вредносни модалитети чине материјални априори у одговарајућој интуицији вредности и интуицији преферирања, тако да управо чињеница њиховог постојања представља „најјаче побијање Кантовог формализма”. Сваком модалитету одговарају одређене осећајне функције и осећајна стања. Модалитети се разликују и према степену „релативности” у односу на конституцију и организацију одређених носилаца вредности.

1) Први модалитет чине вредности које се простиру од *їриїаїїної* (Angenehm) до *нейриїаїїної* (Unangenehm). Њима одговарају функције чулних осећаја и сензитивна осећајна стања попут задовољства или бола. Овај модалитет је релативан у односу на бића обдарена чулношћу, што значи да само за таква бића постоје вредности пријатног и непријатног, односно њихове осећајне функције и стања (мртве ствари не могу да осете задовољство и бол).

2) Вредности живота, односно *виїалне вредносїи* (vitalen Werte), које су повезане са виталним осећањима, оштро се разликују од првог модалитета. Оне обухватају квалитете „племенито” (Edel) или „просто” (Gemein) у смислу животне снаге/слабости и изврности/необдарености, па Шелер као примере наводи „племенит коњ”, „племе-

„преференције”. Она се састоји у јединственом ставу да волимо или желимо једну ствар изнад или радије од друге (Шелер, 2013: 158; Findlay, 1970: 19, 20).

нито дрво”, „племенита раса”, „племство” итд. Супротност племенитог и простог је, дакле, биолошка или расна; племенитост се тиче поседовања најснажнијих вредности развоја у групи, као и најсавршенијих вредности наследне крви. Овима одговарајуће последичне, „консекутивне” вредности припадају сфери означеној као „добро” (Wohl) и „благостање” (Wohlfahrt), које може бити повезано с појединцем или с животном заједницом (bonum commune). Ово „заједничко добро”, међутим, није „највећа срећа највећег броја” (Бентам (Bentham)) која се, по Шелеру, односи на вредности корисности³¹ и пријатности које припадају „друштву”, а не „животној заједници” (X, 312). То значи да је „добро” као витална вредност супериорно у односу на пуку корисност или пријатност. Осећајна стања овог модалитета укључују све облике осећања живота (нпр. његовог „уздицања” и „опадања”, осећања здравља и болести, старења и надолазеће смрти, „слабости”, „снаге” итд.) Шелер истиче да се вредности живота, односно виталне вредности, не могу свести на вредности пријатног и корисног, нити на више, духовне вредности. Претходне етичке теорије су чиниле велику грешку у игнорисању аутономије домена живота и његових вредности.

3) Следи подручје *духовних вредности* (geistigen Werte) које се разликује од подручја виталних вредности као изворно модално јединство. Функције и акти у којима су оне дате и схваћене су функције духовног преферирања, љубави и мржње. Духовне вредности имају својеврсну одвојеност и независност од сфера живог тела и околине, што је дато у чистој феноменолошкој евиденцији, као и њиховом сопственом законитошћу, која се не

31 У првом делу *Формализма* из 1913. Шелер наводи четири вредносна модалитета, да би у другом делу из 1916. издвојио *вредности корисности* (Nützlich) као посебан модалитет. У спису *Узори и вође* (Vorbilder und Führer, 1914), овој сфери љриписује *вредности цивилизације*, а сфери пријатног вредности луксуза (X, 268).

може редуковати на било какву биолошку законитост. Вредносно-теоријско (аксиолошко) истраживање доказује аутономију духовног у човеку ништа мање него логика, теорија сазнања, онтологија, и независно од ових дисциплина (Scheler, 1967: 194–195). Висина и јединственост духовних вредности открива се, по Шелеру, у „јасној евиденцији” да *вишњалне вредности и преба за њих да буду „жрђивоване”*. Главни *вишњови духовних вредности су*: 1) *вредности лепој* (Schön) и *ружној* (Häßlich); 2) *вредности и праведној* (Rechte) и *неи праведној* (Unrechte)³²; и 3) *вредности „чисте сјознаје истине”* (Werte der „reinen Wahrheitserkenntnis“), чије се остварење тражи у филозофији, за разлику од позитивне науке, која се руководи циљем контроле природних појава. Стога су вредности науке консекутивне у односу на духовне вредности. Исто важи за тзв. културне вредности које припадају одређеним добрима у овој сфери (уметничке ризнице, научне институције, позитивно законодавство итд.)

4) На крају, највиши модалитет чине *вредности светијој* (Heilig) и *и рофаној* (Unheilig). Оне имају један врло одређен услов датости: појављују се само у објектима који су у интенцији дати као „апсолутни”. Тиме се не мисли на специфичну или одредљиву класу објеката, већ на сваки објект који нам је интенционално дат као „апсолутан”. Стога је овај модалитет сасвим независан од свега онога што различити људи у разним временима сматрају „светим” (од идеја фетишизма до најчистијих поимања Бога). Шелер додаје да се *вредности светијој односи на дужности сјрам Боја и човеково сјасење, било да је реч о ијединачком или колективном сјасењу* (V, 321).

32 Шелер јасно каже да под овим не мисли на легално, односно оно што је у (пукој) сагласности са неким позитивним законодавством, или политичко, упућујући на неопходност моралног заснивања сваког легалног политичког поретка (Macann, 1996: 104; Babić, 1986: 61).

2.2.3. Хијерархија вредности

Шелер се даље пита постоји ли међу овим модалитетима неки *хијерархијски ѝоредак* „вишег” и „нижег” у вредносном смислу, и одговара потврдно. Реч је о „*ѝоретѝку ранѝова*” *вредностѝи* (Wertrangordnung), као и разлици између „позитивних” и „негативних” вредности (II, 104-117). Од етике управо очекујемо да нам обезбеди експлицитно одређење „више” и „ниже” вредности како бисмо могли да се оријентишемо и водимо у моралном делању (II, 117). Тако је Шелерова намера у теорији вредности да успостави њихов непроменљив и универзалан поредак, заштићен од тока егзистенцијалних услова, коме суштински променљиви људи могу да се обрате за морално и политичко вођење (Schneck, 1987: 136). Он је био потпуно свестан да је откривање модалитета вредности и њиховог ранга било пресудно не само за његову етичку теорију, већ и за читаво његово филозофско мишљење (Schutz, 1975: 168–169).

Шелер сматра да вредности граде поредак недвосмислено уређен као виши и нижи, и попут Брентана, верује у несводиви чин преференције који је одговарајући медиј кроз који се ова разлика утискује у нас (Findlay, 1970: 63). Наиме, чињеница да је једна вредност виша од друге схвата се, по Шелеру, у посебном акту вредносне спознаје – *актѝу ѝреферирања* – који нема никакве везе са „бирањем”, тј. актом воље; напротив, овај акт се јавља у одсуству сваке воље, бирања или хтења (II, 105). Такође, овај поредак вредности никада не може бити дедукован, односно изведен неким логичким путем. Уместо тога, постоји априорна, интуитивна „евиденција преференције” виших нивоа вредности (ибид., 107). Стога је ранговни поредак вредности сам по себи апсолутно непроменљив, док су једино конкретна „правила преферирања”, у начелу, променљива кроз историју, зависно од владајућег

етоса који их конституише (ибид., 106). У складу с тим, Шелер резимира своје разумевање етике на следећи начин: „Истинска моралност... се темељи на вечној хијерархији вредности и одговарајућим правилима подређивања и надређивања, правилима која су у потпуности објективна и 'очигледна' једнако као и математичке истине. Постоји *ordre de cœur*, то јест *logique de cœur* (да се изразимо Паскаловим (Pascal) речима), који морални геније постепено открива у историји. Тај поредак је вечан – само је његово разумевање и остваривање 'историјско'” (Šeler, 2011b: 167).

Шелер наводи пет базичних евиденција које детерминишу висину вредносног модалитета у ранговном поретку. Вредности су више: 1) што су „трајније”; 2) што мање учествују у „ширењу” и „дељењу”; 3) што су мање „фундиране” на другим вредностима; 4) што је „задовољство” које је повезано с њиховим осећањем „дубље”; и 5) што је њихово осећање „мање релативно” према постављању специфичног носиоца осећања и преферирања (II, 107).

1) Више вредности су феноменолошки нужно дате као „трајуће”. Зато су најниже вредности у исто време суштински оне „најпролазније”, а највише „вечне” (ибид., 108–110); 2) По Шелеру је, такође, неупитна чињеница да су вредности више што *мање морају бити додељене* између људи. Тако је учешће у материјалним добрима могуће само поделом ових добара. Ипак, према Шелеру, ништа не уједињује бића непосредније и интимније од заједничког дивљења и обожавања „светог”, које по својој природи искључује материјалне носиоце. То се првенствено односи на „апсолутну” и „бескрајно свету” личност – „божанство”. Јер, без обзира колико су људи подељени оним што се у историји сматрало „светим” (религиозни ратови, деноминацијски сукоби итд.), у суштини интенције ка светом лежи да уједињује и удружује (ибид., 110, 111); 3) Вредност Б „фундира” вредност А ако је вредност А дата само под условом

датости вредности Б, и то на основу суштинске законите нужности. У том случају фундаирајућа Б представља вишу вредност. Тако је вредност онога што је корисно заснована у вредности онога што је пријатно (Šeler, 2011b: 262). Јер „корисно” је вредност нечега што се непосредном интуицијом открива као средство нечему што је пријатно, што је нпр. случај са свим „оруђима” („техничке вредности” као консекутивне, последичне, у односу на пријатност). С друге стране, вредност пријатности суштинском нужношћу заснована је на виталној вредности, нпр. вредности здравља. На исти начин, виталне вредности засноване су на духовним, без обзира на то колико су независне од њих. Наиме, живот поседује своје специфичне вредности само у мери у којој је он носилац вредности које заузимају одређене висине на апсолутно објективној скали вредности. Али такав поредак вредности разумљив је само кроз духовне акте који нису витално условљени. Зато живот има вредност само у мери у којој постоје духовне вредности и духовни акти кроз које су виталне вредности схваћене. Ако би духовне вредности биле релативне спрам самог живота, сам живот не би имао никакву вредност. Ипак, све могуће вредности, закључује Шелер овај принцип, фундаиране су у вредности бесконачног личног духа и њему корелативном свету вредности – светости (II, 112, 113); 4) „Дубина задовољства” односи се на посебан доживљај осећајног „испуњења” при искуству неке вредности. Више вредности у том смислу доживљавамо као „дубље” (ибид., 113, 114); 5) Вредности пријатног и непријатног су релативне у односу на егзистенцијално постојање „чулно осећајног бића”, као што су вредности „племенитог и простог” релативне у односу на „жива бића” уопште. У строгој супротности спрам овога, апсолутне вредности су оне које постоје у „чистом” осећању, тј. типу осећања које је независно од природе чулности и живота као таквог. Ово је *суштинска, изворна карак-*

иерархика више вредности – да је мање „релативна” у односу на ниже – а највише вредности да је „аисолућна”. Све остале суштинске везе између вредности засноване су на овом критеријуму апсолутности (ибид., 115–117).

Свешћосћ и сћасење као врховна вредност и добро

На основу овако изложеној иоретика вредности, Шелер истиче да у односу на највишу вредност (свешћосћ личности), и на највише добро (сћасење индивидуалне личности), вредности које људи смаћрају „ошћшевањећим” иредствављају само „минимум” вредности. Њихово иравилно сћознавање и иошћовање је иошћуно евидентно ићек ако укључује сћасење индивидуалне личности, и ићом циљу је иодрећено (Šeler, 1975: 255). Реч је о сврси која лежи иза и изнад циљева маћеријалној блаћосћања и кућивације иојединца и колекћива: духовно, наћириродно сћасење целине и индивидуалних личности (V, 382). Стога, вредности сћасења (Heilswerte) не могу бити изведене из категорије духовних културних или виталних вредности. Напротив, где год је религија на делу, она производи свој властити контекст вредности, норми, идеала живота који су морално обавезујући, и као виши слој прекривају све норме и вредности које религија санкционише. Када човек једном иосћане свешћан релићозних вредности, оне иошћискују све остћале врстће вредности у сферу релативноћ: само у њиховом одсуству може нека друга вредност да се појави као „највиша” (ибид., 321). У супротном, према Шелеру, долази до „метафизичке пометње” у којој се предмет релативне вредности воли као да има апсолутну вредност. Тада се човек лично и духовно толико идентификује с овим релативним предметом да према њему гради однос веровања и божанског поштовања. Он га фактички обоготворује, тј. од њега прави *идола*. Такоће, до метафизичке пометње која је израз преокрета вредности долази и када

се предмет више вредности подређује предмету ниже вредности (Šeler, 2011a: 112–113).

Шелер у *Проблемима религије* додаје да је *осјиварење сјецифичне вредности свейој, личној сјасења и блаженсјива као њејовој корелатиа оно шјио је у личности „нај-доље”* (V, 301). Савршена морална воља без упућивања на Бога је објективно немогућа. Идеално замишљена, то је воља личности која у облику властите вредности отеловљује евидентно највишу међу вредностима – светост (ибид., 303). Стога је Бог последњи извор целокупног бића и поретка вредности: „Као и сунчева зрака у пролазном таласу, вечне вредности које су постале стварне и једно у Божјој вечној савршености, с времена на време се несавршено одражавају у искривљеном огледалу људског напора” (ибид., 313; Galović, 1996: 200). Шелер закључује да је вредносни поредак света „велики путоказ ка Богу”. Јер, ако се континуитет добара спроводи до свог „ригорозног” закључка – прелазећи из мањег у савршеније добро у свакој категорији, и од ниже категорије ка вишој, где добра спасења представљају највишу врсту вредности – „крај коначно мора бити Бог, као апсолутно свети и стога ’највише’ добро” (V, 326).

У складу с тим, најрадикалнији облик обнове етоса јавља се у кретању љубави које се односи на „више” вредности. То се прво дешава унутар граница највишег модалитета вредности (вредности светог тј. религиозних вредности), а затим унутар других модалитета. Тако се ново царство вредности испрва отвара морално-религиозном генију (II, 309). Према томе, сви светски етоси имају своју основу у етосу религиозних погледа на Бога, на домен објеката који се узимају као свети. У складу с овим увидима, религиозне промене, по Шелеру, представљају језгро промене етоса, које затим утичу на промене у осталим облицима знања и вредновања у друштву, и њихове међусобне односе (ибид., 538).

Резиме Шелерове материјалне етике вредности

Да сумирамо основне тезе Шелерове материјалне вредносне етике. Вредности су материјални ентитети у раније изложеном феноменолошком смислу, тј. духовни садржаји који су дати осећањем или интуицијом, разликују се по материји и ранжирани су (Good, 1998: 31). Дакле, постоје аутентични и истински вредносни квалитети који чине посебан домен објективности, имају евидентне и аутономне односе и корелације, и могу бити виши или нижи. У том смислу, међу вредностима постоји поредак рангова, а саме вредности и тај поредак потпуно су независни од света добара у којем се појављују, од кретања и промена ових добара у историји, те су априорни у односу на искуство света добара (II, 37–38, 39, 44, 45). Кант је с пуним правом одбацио сваку етику која би своје резултате желела да изгради на индуктивном искуству, било оно историјско, психолошко или биолошко. Јер, свако искуство о добру и злу претпоставља битну спознају шта је добро и зло (Scheler, 1996b: 221). А за Шелера је вредност „добро” – у апсолутном смислу – она вредност која се појављује на „полеђини” акта остваривања највише вредности, а у стандардном смислу, вредност везана за акт који остварује позитивну вредност унутар вишег нивоа вредности; вредност акта којим се остварује негативна вредност може се означити као „зло”. Тиме је доказана могућност материјалне етике која може да одреди, на основу уређених рангова вредности, које врсте реализација вредности су добре, а које зле, што треба да буде циљ сваке етике (II, 47, 48).

У складу с оваквим аксиолошким закључцима, Шелер у предговору другом издању *Формализма* истиче да иза његове етике стоји „дух ригидног етичког апсолутизма и објективизма” (II, 14-15). Морални релативизам се избегава уздицањем „метафизичког” и „апсолутног цар-

ства идеја и вредности” (absoluten Ideen- und Wertreich), са његовим „суштинским и константним законима степеновања и надређивања”. Основне вредности су константне кроз историју; оне и њихов поредак су „поларна звезда човечанства” (Polarstern des Menschen). Јер промене које се дешавају у историјским добрима не тичу се самих вредности, већ само ствари које представљају та добра. Вредносни поредак каже Шелер, одговара „суштинској идеји човека” и „идеји вечно објективног Логоса”. Продрети у „безвремено настајање” овог Логоса у смислу суштинске и нужне историје духа није повластица једне нације, једног културног круга, једног или чак свих културних доба, већ једино свих њих заједно, укључујући она у будућности, у универзалној солидарној сарадњи између незаменљивих и јединствених субјеката културе (VIII, 26–27, 154–155; Šeler, 2011a: 102, 110–111; X, 269).

2.2.4. Узорне личности

Међутим, иако је „вечни” хијерархијски поредак вредности темељ исправно схваћене етике, он не може, по Шелеру, непосредно да нас подстакне на морално дељење. Потребан је посредник између идеалног царства вредности и нашег конкретног моралног искуства и оријентисања. Шелер сматра да то не може бити пуко подређивање воље безличном и празном моралном закону (кантовски формализам), већ само слободно „слеђење” добре особе: „Ништа на земљи не омогућава личности да тако изворно, непосредно и нужно постане добра, као евидентна и адекватна интуиција добре особе у њеној доброту. Овај однос је апсолутно супериоран спрема сваког другог односа у погледу могућег постајања добрим” (II, 560). Принцип узорности је и примарно средство за све конкретне промене у историјском моралу (етосу) (ибид., 561); споменуте промене етоса, иако у крајњем биолош-

ки засноване, не одвијају се мимо читавог људског искуства, већ увек посредством водећих типова личности у којима нагон и расни карактер друштвене групе долази до највишег израза. За Шелера је историја етоса центар читаве историје; али, историја узора је центар историје етоса. Зато вредносни системи, и од њих зависне норме и системи закона, морају увек да се сведу на преовлађујуће личне узоре (X, 268).

Шелер узоре назива и „чистим типовима личности” (reine Persontypen). За сваки вредносни модалитет постоји одговарајући узор, тј. модел или идеал личности у коме је дата вредност најпотпуније остварена. Тако 1) *могалииџџу љријајној одјовара као узорна личност* – „мајстџор уметностџи уживања” (Künstler des Genusses, Lebenskünstler), 2) *могалииџџу корисној* – „водећи дух цивилизације” (führende Geist der Zivilisation), 3) *могалииџџу вијталној* – „херџ” (Held), 4) *могалииџџу духовној* – „јеније” (Genius), а 5) *могалииџџу свејој* – „свејџац” (Heilige) (II, 126, 494; X, 268). Пошто је везан за најнижи вредносни модалитет, за мајстора уживања Шелер каже да је „унуче, а не претходник”, и сматра га изразом „декаденције” (X, 318). Он постаје један од највиших узора у савременој цивилизацији која потискује више рангове вредности у корист вредности пријатног и чулног уживања. Водаћи дух цивилизације вођен је љубављу према човечанству и људском друштву, а његови главни типови налазе се у егзактним наукама, техници, економији, дакле, у оним областима људског живота усмереним на производњу корисних оруђа и добара која служе људском опстанку. Шелер понавља да није спорно да у овим доменима треба да постоји „прогрес”. У њима је присутна оправдана доминација воље чије је романтичко ограничавање од највећег зла, јер се њиме зауставља све оно што заиста може напредовати (више вредности не могу напредовати на овај вољни начин). Што се тиче хе-

роја, он супротно генију, који само замишља своје идеје, убризгава идеје у конкретан свет. Херој је човек давања, а не узимања. Он је милостив и дарезљив, и спреман да се жрвује за пријатеље и заједницу. По Шелеру, главни типови хероја су државник, командант и колонизатор (ибид., 314–316). Геније долази до изражаја у духовној култури вођеној вредностима истинитог, праведног и лепог. У складу с хијерархијом вредности, највиши узор је светица, која Шелер назива и „јенијем великој и њуној срца”. Он доноси сјасење, а свако у свом срцу њражи ујо-чишије, њражи своје и сјасење светица. Историјска ефикасност религиозног генија срца је највећа која постоји, док је историјска ефикасност духовног генија већа од оне хероја, и тако даље, како се спуштамо ниже на лествици вредности (XIII, 86; X, 283)³³.

Релиија, морал и ејос

Пошто је за Шелера вредност личности највиша вредност међу вредностима (виша од вредности ствари, конкретних аката, дела, осећајних стања, функција, реакција итд.), његова етика смешта највиши и крајњи морални смисао света у могуће постојање личности највише позитивне вредности (светац). Ова личност онда постаје норма за морално биће и делање (II, 558). То значи да „глорификација” личности, и на крају Бога као личности свих личности, представља за Шелера врховни смисао свег моралног поретка (ибид., 495). Шелер поетски каже да нам унутар дубина наше душе највиши узор откривају степенице које нас уздижу ка највишем циљу: да поставимо, како је Платон једном рекао, налик Богу, односно

33 Шелерово хијерархијско вредновање узора види се и у много већем броју страница које он, у спису Узори и вође, посвећује свецу и генију наспрам три нижа типа узорних личности, који заузимају све мањи простор како опадају на вредносној скали.

савршени попут Бога Оца, како каже јеванђеље (X, 269). У овом смислу чисти типови вредних личности могу се назвати „перспективама”, структурисаним по ранговима, једноставног и неподељеног божанства (слично етосима као перспективама апсолутне етике) (II, 575).

Стога, у средишту новог идеала којим треба да се води културна реконструкција Европе стоји човек као религиозна личност, припадник свеобухватног царства Божјег. Следећи по реду је креативни дух, у контексту његове конкретне националне егзистенције: он има право на слободу изражавања и културних идеала. Тек сада долази грађанин, слободно учествујући у одређењу своје судбине и понашања у држави, пробуђен из своје троме зароњености у бизнис, из његовог менталитета „субјекта” и функционализма. Грађанин има предност у односу на економског субјекта, произвођача–потрошача. Тако „*homo economicus*” као „*homo faber*” долази на последње место (V, 446).

Према есенцијалној законитости, првобитна измена позитивног садржаја онога што је интендирано као „божанско” омогућава измену фактичких типова осталих, нижих узора (II, 574). За ово, по Шелеру, постоје три разлога: а) међу духовним чиниоцима историје, религија је изворнија од уметности, филозофије, науке (религија је један од два конститутивна елемента етоса); б) религија је увек већ присутна када виши нивои културе и цивилизације почињу да се развијају; ц) моћ религије је, међу духовним моћима, најтрајнија и најјача моћ (X, 277). Шелер сматра да је егзистенција великих религиозних људи, више него било који други феномен, „милост” историје, најмање од свих производ историје (V, 237). Јер, духовна личност у суштини је „надвременита” (ибид., 297). Духовна личност из тог „надисторијског” царства утиче на историју – периоди и поделе у светској историји засноване на су на појави и обиму деловања изворних светих личности. Изворни, свети узор, као оснивач религије

врши максималну моћ (и у погледу ширине и у погледу трајања) над свим духовима. Његова природа снажно утиче и боји све правне системе и вредности духа, њихове стилове, облике, садржај и носиоце. Стога, сви остали типови узорних личности директно или индиректно зависе од преовлађујућих религиозних узора, тј. религиозне вође и узорни обухватају и надахњују све остале узоре и вође. Јер, светост обухвата све облике људске величине, укључујући оне генија, хероја или добротвора телесног благостања и здравља, тако да било који други преовлађујући узор живи од узорног свеца (X, 277, 287).

На крају *Формализма* Шелер показује зашто се његова етика нужно наставља у правцу филозофије религије, која је у развијенијем облику изложена две године касније. На основу претходно изнетих анализа то постаје сасвим очигледно. Пошто је идеја Бога изворно одређујућа за све узоре и њихове противтипове, „природан” наставак ових истраживања захтева теорију Бога и истраживање типова аката у којима суштина Бога долази до изражаја (теорија религије). А пошто таква анализа нарочито захтева бављење изворним свецем и његовим свецима-следбеницима, као типовима вредних личности, њихова теорија не може у потпуности да се изложи без проширења етичког рада на теорију Бога и филозофију религије (II, 579).

2.2.5. Преокрет вредности и ресантиман као израз модерне буржоаско-капиталистичке цивилизације

2.2.5.1. Појам етоса и критика буржоаско-капиталистичког етоса

Појам етоса

Видели смо да Шелер већ у *Формализму и Ресантиману* уводи појам *етоса* (историјског, друштвеног мора-

ла) у своју филозофију, и касније га само развија и допуњује. Етос се односи на „систем правила за подређивање и надређивање самих вредности” (Šeler, 2011b: 175), односно на „варијације у осећању (‘спознавању’) самих вредности, као и структури преферирања вредности, и љубави и мржње”. У нешто каснијем спису *Ordo amoris* (*Ordo Amoris*, 1914–1916), Шелер концизно објашњава појам етоса: „Када испитујем унутрашњу суштину једне индивидуе, једног историјског раздобља, породице, народа или било ког другог друштвено-историјског ентитета, најдубље ћу је спознати и разумети онда када упознам разгранати систем њихових фактичких вредносних процена и преференција. Овај систем називам етосом тог субјекта. Језгро тог етоса је поредак љубави и мржње, структура ових страсти које владају и надвладавају све остало. Тај систем увек саодређује поглед на свет, као и дела и поступке субјекта” (Šeler, 2011a: 81–82). У „интелектуалној” сфери етосу одговара „поглед на свет”, који сваки човек и сваки народ поседује, без обзира да ли га рефлексивно „зна” или не, а у религиозној сфери, структура живе вере (II, 303). Пошто селекције и структурисања, које извиру из етоса, управљају читавом културном јединицом и особом, Шелер истиче да је „унутрашња историја самог етоса – централна историја у читавој историји” (ибид., 309). Дакле, сваки етос вођен је живим системом за и против одређених вредности, системом „пре-љубави”, а сваки од ових система вредности ношен је владајућим и узорним слојем у друштву (VIII, 198). Штавише, сама друштвена структура одређена је наследним карактером и структуром доживљаја вредности које карактерише доминантни људски тип (Šeler, 2011b: 152). Шелер додаје да ништа не може боље илустровати ове законе него друштвено-историјско порекло модерног погледа на свет (VIII, 198).

Крићика буржоаско-кайићалисћичкој ећоса

У складу с тим, Шелер каже: „Као што је свуда у природи и историји дух тај који обликује тело, тако је сваки економски систем од почетка зависан од фактора који можемо назвати 'економским духом' или 'економским етосом' владајућих кругова” (V, 393). Према томе, „кайићализам, љре свећа, није економски сисћем расћоделе имовине, већ чийав сисћем животиа и кулћуре. Овај систем је настао из циљева и вредносних преференција специфичног биопсихичког типа људског бића, заправо буржоаског типа” (III, 382, у: Frisby, 1992: 35; Брујић, 1985: 95). „За Шелера капитализам не представља само економски систем приватног власништва и предузетништва, већ начин живота који актуализује један дух који, попут вируса, својим карактером прожима читав друштвено-културни поредак” (Schneck, 1987: 93). И према Барберу, „Шелер описује кайићализам... не, љре свећа, као економски сисћем, већ љре као истћоријски љоћон и сисћем вредности зајадноевројској човечансћива” (Barber, 1993: 39).

Правила преферирања конкретних историјских етоса мењају; у том процесу она могу да наруше објективни и вечни хијерархијски љоредак вредности, штавише, да доведу до његовог љоћићуној изокрећњања у животу неке друштвене групе и добу у којем она постаје владајућа. Управо ту чињеницу Шелер открива у развоју модерне цивилизације која је љрожећа буржоаско-кайићалисћичким ећосом и љоћледом на свећ. Њећова инћиенција је јасно кулћурно-крићичка сћрам овој ећоса и љоћледа на свећ, и има за циљ их уклони не само из (академске) сфере филозофије, већ и у самој друшћивеној сћварности љосредсћивом деловања на јавно мњење. Шелер се укључује у привидно само спознајно-теоријску расправу, јер је проширује у једну универзалну етичку, естетичку и религиозну аксиологију која делује далеко изван

граница филозофске струке (Hufnagel, 2004: 447). Тако издавач Шелерове збирке текстова из предратног периода *Abhandlungen und Aufsätze* (1915) најављује њено појављивање огласом у коме налазимо следеће речи: „Есеји су засновани на научним истраживањима, али изражени језиком разумљивим свим образованим људима... Средишња намера аутора је да усидри и веже за анархично стање нашег садашњег поретка ствари и наших покварених живота вечне вредности скривене у првим пупољцима хришћанства и да још једном открије ове вредности чак и нашим црквама, које се данас погађају са духом капитализма” (Kelly, 2005: 39). А годину дана након дела *Проблеми религије*, у којем је потврдио постојање истинског ранговог поретка вредности, установљеног већ у *Формализму*, са *вредношћу светиої на њеїовом врху*, и две године пре завршног дела теистичке фазе *О вечном у човеку*, Шелер објављује ново издање ових огледа под насловом *О ѝреокреїу вредностїи*. Дакле, Шелеру је у овој фази сасвим јасно да се *срж кризе модерне цивилизације налази у ѝоремећеном еїтосу који врши ѝревраїї вредностїи*, и да *религија и ѝеисїиички оријентїисана филозофија (меїафизика) ѝреба да буде одїовор на кризу који ће модерном човеку донетїи сїас* (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 164). У сладу с тим приступом, Шелер у предговору првој верзији ове збирке напомиње да принципи феноменолошке филозофије који откривају позитиван ранговни поредак вредности чине претпоставку „критике нашег времена и његовог етоса”, која је у збирци изложена (III, 8). А у предговору другог издања он истиче да реч „преокретање” из наслова књиге треба да укаже не на револуцију у домену конкретних историјских догађаја и дела, већ у области „тихог процеса погледа на свет и етоса буржоаско-капиталистичког доба”. Наиме, актуелни светски догађаји са гигантским насилним експлозијама (ратови, револуције,

економске и политичке кризе итд.) за Шелера су последица, а не узрок, „нагомиланог пузавог отрова душе”. Јер, историјски облици вредновања (етоси), и њихово унутрашње кретање, понавља Шелер, увек и свуда имају тенденцију да буду „истинска душа сваке спољне историје догађаја и кретања”. Зато је у збирци реч о „културној и моралној кризи” која треба да буде „љодоносна за добијање кохерентне филозофије историје буржоаској доба и нормативне идеологије о начину његове сахране”, односно о начину слободне усјосјављања љозиљивној љорейка живоља којим се елиминише љреокрећ вредности. На љај начин треба да се изврши „реконструкција вечне љорейка људској срца љреокренућој буржоаско-каљљалистљичким духом” (ибид., 8, 9). Тако чланци у збирци јасно указују ког човека Шелер има у виду: буржуја који се остварује у капитализму (Pöggeler, 1996: 134). Пад капитализма долази са падом супериорности овог типа људског биља (Frisby, 1992: 35).

Код Шелера је, дакле, у рефлексији о кризи модерне доба и разрачунавању са његовим филозофским изворима, било на делу нешто више од љуке реформе филозофије (Landgrebe, 1976: 10). Стога се и питање о вредностима, и изградња једне материјалне етике вредности, по којој је остао познат, „набацује у свези егзистентног проблема 'кризе Запада'” (ибид., 121), а не тек филозофско-теоријског спора са (нео)кантовским формализмом. Шелерова жеља је била да „заснује један љољед на светљ који је садржајно прегнантан и превазилази формализам новокантоваца, да заснује чврсту хијерархију вредности која би била љодесна да у консолидовању љраћанској друшљва Немачке љра важну улоју” (Лукаћ, 1966: 379; Кораћ, 1962: 25), другим речима, да након љреокрећ вредности у модерном добу, враћи вредности на њихово љраво место. Према љоме, радило се, у крајњем, о самом светљу живоља и друшљву, немачком и заљадном у целини, који је љре-

бало да нађе излаз из своје дубоке кризе на темељу новој (само)разумевања човека и њорейка вредности.

2.2.5.2. Ресантиман модерне цивилизације и преокрет вредности

У кључном спису наведене збирке, *Ресантиман у израдањи морала (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, 1912)*, Шелер указује на феномен *ресантимана* као одговорног за процес доминације модерне механичке, машинске, индустријске цивилизације над човеком, његовим друштвом и животом. Позивајући се на Ничеове анализе овог феномена који води „фалсификовању” и „разбијању таблица вредности”, Шелер тврди да је ресантиман „резултат темељног преокрета вредности” (Šeler, 2011b: 286), „рушење вечног поретка вредности у човековој свести” (ибид., 167). Реч је о социјално-психичком механизму мржње потчињених класа према хијерархијски вишим ранговима вредности која извире из осећања друштвене немоћи спрам владајућих класа које оличавају ове вредности. Пошто ниже класе, због инфериорног друштвеног положаја, не могу да непосредно узврате вишим у реалној друштвеној и политичкој борби, оне своју мржњу потискују и преусмеравају на систем вредности виших класа, деградирајући их као негативне, а вредности своје класе уздижући као позитивне. Уместо раније фазе у развоју овог механизма која се састоји у још увек очуваном осећању позитивних вредности, па се, због властите лишности тих вредности, мржња усмерава само на људе и ствари које их поседују, у завршној фази ресантимана долази до первертирања вредносног осећања као таквог. Сада се саме више и позитивне вредности клевету и преокрећу, те се ниже вредности објективног поретка проглашавају за више, а више за ниже (ибид., 171, 172). Тако

у декадентној модерној цивилизацији вредности љријатној и особе које умеју да уживају долазе на врх хијерархије вредности, односно вредних особа. У љојме Шелер види љлавно манифестацију „ресанљиманској родовској усљанка у модерном моралу” (ибид., 258–259; Станковић Пејновић, Калик, 2021: 169). Пошто оваква Шелерова критика долази из перспективе римокатолицизма и љеговог система вредности, Трелч је назвао Шелера „католичким Ничеом” (Кораћ, 1962: 22).

Шелер размаљра два нивоа љреокреља хијерархије вредности у ресанљиманском ељосу модерне цивилизације. Прво се изврђе однос корисној и љријатној. Видели смо да се у поретку вредности корисност сматра релативном и последичном (консекутивном) вредношћу у односу на пријатно, тј. љена вредност се састоји само у улози средства за обезбеђење пријатности. Међутим, у модерном моралу долази управо до преокретања и потчињавања циља средству, па „корисни” рад почиње да се преферира у односу на пријатност и уживање. С тим је повезан и специфичан модеран тип аскетизма, садржан у неограниченом пориву за радом, који је, понавља Шелер, израстао на тлу „мрачног калвинизма, непријатељски расположеног према задовољству”. Друштвено-морални идеал овог етоса постаје минимум уживања с максималном количином „корисних” ствари. Он доводи до тога да се ствари које омогућавају задовољство све ужурбаније производе, са све више енергије и озбиљности, док се уживање у овим мукотрпно произведеним стварима с ништа мањом силином одбацује као лоше. То на крају обесмишљава и уништава саму корисност таквих ствари, јер се више не види чему оне уопште користе. Ово первертирано стање ствари даје модерној цивилизацији, каже Шелер, „комичан гротескни лик” (Šeler, 2011b: 263–265).

Међутим, „најдубља љрверзија хијерархије вредности која се јавила с развојем модерној морала јесте љоји-

чињавање вишњалних вредности и вредностима корисности”. То је последица победе индустријског и трговачког духа буржоазије над војним и теолошко-метафизичким духом који одликује старе владајуће феудалне класе племства и свештенства. Вредности овог ресантимана победоносно су се рашириле када су у западном свету трговци и индустријалци почели да доминирају, и диктирају судове и тежње у интелектуалној и духовној области. Буржоаски етос корисности постаје критеријум „моралности” као такве (ибид., 266). Успоставља се владавина „етоса индустријализма” који преферира вредности корисности у односу на виталне вредности (ибид., 274), односно виши ранг ових других бива подређен максимуму радних и употребних вредности, произвођењу максималне користи у добрима и цивилизацијског напретка (Шелер, 2013: 119). Процес механизације природе (у науци) и комодификације природе (у капитализму) су сваки последица доминације механичког интелекта над животом и губитка осећаја за витално (White, 2005: 26). Зато се, по Шелеру, *преокрет вредности најбоље види у томе што се вредности трговца и индустријалца, које овом шију човека („homo faber”) омогућавају да усје у професионалном и пословном животи, схваћају као „оштреважеће”, и чак највише, моралне вредности*. Домишљатост, лукавост, прилагодљивост, прорачунатост, упорност у раду и предузетништву, економичност и тачност у склапању и поштовању уговора – све се то претвара у главне „вртине”, које се стављају испред и изнад храбрости, пожртвовања, дубокоумности, виталности, жеље за освајањем, равнодушности према материјалним добрима, патриотизма, оданости породици, племену и суверену, скромности итд., што су биле врлине старих, феудалних класа (Šeler, 2011b: 267).

Према исправном поретку вредности, производња „корисних” оруђа и предмета престаје да буде позитив-

на вредност ако се осамостали у односу на виталну активност, другим речима, када постане сама себи циљ и, штавише, почне да угрожава сам живот појединаца и друштвених колективитета. Као у случају (не)пријатности, не види се у чему је „корисност” овог процеса (поготово ако се непосредно показује као штетан). Стога, цео такав систем постаје израз „опадајућег живота”, јер га живот, који треба да буде његов извор и циљ, више не контролише (ибид., 261). А управо то је на делу *са развојем модерне цивилизације и њеним „йројресом” – йрирода, која је сведена на механизам како би се њоме уйрављало, и објектии, йосйали су човекови йосйодари, а машина је йочела да доминира живојом*. Објекти су постали све живљи и интелигентнији, док човек све више постаје зупчаник у механизму који је сам произвео (ибид., 286; V, 239). Тако је „човечанство научило како да господари свиме испод себе – биљкама и животињама, сунчевом светлошћу и свим врстама енергије – али једном ствари није: самим собом” (V, 105). Шелер стога примећује да се и у теоријској и у практичкој цивилизацији човечанство заплело у све компликованији однос са природом и собом, и још дубље, у универзум средстава, које све мање може да контролише и усмерава их за духовне циљеве; штавише, овај однос се изокреће, па средства све дубље контролишу само човечанство и његов живот (ибид., 239). Према Шелеровом мишљењу, „побуна ствари” против људских бића је крајњи корен револуционарног духа у тадашњој Европи, коме припада и (први) светски рат. Све остале револуције су изведене револуције (VIII, 140).

Идеја отуђења и губљења аутономије човека у односу на његове властите прозводе овде је дата на експлицитан начин. Људски живот жртвује се корисности – контроли, бирократској ефикасности, продуктивности, „цени про-

греса” итд. (Stickers, 1980: 21)³⁴. Шелер наводи *неіаїивне йоследице једносїрано развијене индусїријализације*: рад жена и деце, распад породице, раст великих градова и нездрави услови градског живота, тровање везано за техничке процесе, специјализација активности у служби машина, брак и продужење врсте све више зависе од новца и поседовања уместо од виталних квалитета, разбијање јединства нација итд. (Šeler, 2011b: 287)³⁵ *Цивилизација, сїоїа, йпредсїавља „механизам у који се човечансїво йосїейено зайлиће и који ће їа йосїейено удавиїи... који йрерасїа снаїу и їранице људске воље и духа, и који дива нейресїано својевољнији и ауїономнији”* (Scheler, 1987b: 142). Шелер каже да „вероватно не постоји тачка око које су оштроумни и добромислећи савременици више сагласни” (Šeler, 2011b: 286).

У радовима након „Ресанїимана” Шелер йроширује їїему йреокреїта вредносїи на два виша вредносна ранїа. Тако у спису *О идеји вечної мира и йацифизма*, он критикује концепцију либерализма и „либералног пацифизма” која, по њему, почива на једностраном утилитаристичком и позитивистичком систему вредности, насталом у

34 Овај дехуманизујући тренд потврђује и савремена пословна пракса са својим дискурсом, у коме се људи своде на „ресурсе” којима управљају „менаџери људских ресурса”.

35 Стауде описује како је Шелеру могао изгледати прелазак из Минхена у Берлин у студентским данима: „Иако не знамо Шелерову реакцију на универзитет, лако можемо замислити његово гађење и ужас док се будио у невољама модерне индустријске цивилизације. Минхен, где је Шелер одрастао, био је живахан културни центар, али се одупирао индустријализацији. У ствари, све до Првог светског рата задржао је блиске везе са околином. Берлин је, с друге стране, био жестоко индустријски... Ако је Шелер ишао у позориште да види драме Ибзена (Ibsen) и Хауптмана (Hauptmann), видео је разоткривање и осуду корумпираног буржоаског живота. Без обзира на разлоге, до краја године Шелер је постао дубоко забринут због болести модерног друштва” (Staupe, 1967: 9, 10).

време Бекона и Спенсера. Овај систем не само да греши у процени „херојских” људи и вредности племенитих врлина (виталних вредности) када све их своди на пуке утилитарне вредности за друштво. Он, штавише, не ѡре- ѡзнаје ауѡномну вредност чисте релиѡије и метафизике („свето”), ниѡи ѡреѡзнаје вишу духовну културу (XIII, 106). Тако је уѡиѡиѡарисѡиѡички либерализам још један израз ѡреокреѡи вредности у еѡосу модерне цивилизације (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 180).

Криѡика „*homo capitalisticus*”

Стога, нововековни се човек, у духу и вредностима капитализма, показује као „сиромашни, мономаниѡни див, који је морао ровати тамно, бесмислено у земљу, одричући се свега што благодати небеског и земаљског свјетла обасјавају” (III, 361, у: Врујић, 1985: 96). Јер, у капиталистичком менталном склопу, светске ствари и ентитети доживљавају се искључиво под аспектима профитабилности, капитализације и корисности која прожима нашу технолошку цивилизацију (Frings, 1997: 171). Доминација тог духа води у безграниѡну конкуренцију и разумевање „напретка” у коме је темељна вредност надмашити објект поређења – свеједно ради ли се о човеку, фази живота или историји (Врујић, 2010: 38). У таквом менталном склопу чак су и сама људска бића аутоматски процењена према њиховом квантитету акумулираних успеха постигнутих на такмичарском друштвеном бојном пољу. Укратко, западни човек је „*homo capitalisticus*” (IV, 632). Његов свет је универзум који се појављује као тржница и позориште у којем он може да капитализује. Зато је осећај модерног друштва онај незасите жеље за вредностима корисних ствари, за бесконачном акумулацијом и стицањем добара, ефикасношћу и успехом, задобијених на рачун виших вредносних рангова особе:

укратко, проституција виших вредности (Frings, 1997: 172). Имајући све то у виду, Шелер тврди: „Оно што је у капитализму заправо антихумано... уопште није, како Маркс верује, систематски неправедна расподела капиталног профита међу предузетницима и радницима... већ неговање капитала на рачун човека и смисленог живота човека уопште” (IV, 640, у: Lang, 2013: 64).

Пајћња у модерној цивилизацији

У списима *О смислу ѿајћње* и *Проблеми религије* Шелер истиче да кроз растућу диференцијацију живота у процесу цивилизације човек мора да подноси не само квантитативно више патње и бола, већ и растуће квалитативно мноштво ѿајћње. Реч је о свакој дубљој патњи која се јавља само међу „цивилованима” због одговорности за себе и властито понашање, због изолације, усамљености и несигурности, отуђења од заједнице, традиције и природе, бриге и анксиозности због живота. Не може се спорити да су све ово заиста *симѿиѿоми кризе модерне цивилизације*, које су филозофи, социолози, психолози, теолози итд. учили почетком 20. века, и који опстају све до данас. Нећемо их наћи у архаичним или традиционалним заједницама које су постојале пре или још увек постоје мимо галопирајућег цивилизацијског тока. *Наводећи ѿишиѿе карактеристѿике оноѿа шѿиѿо се сматѿра зајадном „цивилзацијом” – осећај активностѿи и радне енерѿије, величина ѿехничких и кулѿурних достѿићнућа, обим и сложеностѿ орѿанизације државе кроз масиван раст ѿљудске ѿѿулације, уѿлаћеностѿ осећаја и обичаја, ѿодела рада у економији и сѿецијализација знања – Шелер закључује да све ѿѿо сѿиурно не води увећању среће цивилизованих народа. Уѿркос „ѿроѿресу”, унутар зајадне исѿорије ѿајћња најредује држе неѿо срећа* (VI, 48–50). Цивилизација производи више чулних потреба него што може да

обезбеди средстава за њихово задовољење, и више болести него што може да их излечи кроз напредак медицине и хигијене (II, 292). Русо (Rousseau) и Кант, сматра Шелер, били су овде сасвим у праву. Чак и они неоспорни извори задовољства и уживања који су створени на Западу тичу се само површнијих осећања. Дубља осећања која дотичу човекову суштину, као што су мирна савест или радост љубави, само мало се мењају током времена (VI, 50). Стога је смањење, а још више нивелисање људске среће током историје, сасвим непобитно (V, 238).

Шелер сматра да велики револуционарни преокрети, који свуда доводе до пропадања и пада „племените мањине”, такође изједначавају услове среће. „Демократски” векови који долазе не могу поново произвести уметност и формалне манире племства какви су били познати у аристократским временима и монархистичким облицима власти. Зато је свако квантитативно повећање задовољства маса праћено вечним и неповратним свођењем осећања среће и туге на медиокритетство. Шелерово конзервативно становиште овде је непосредно видљиво. Он, међутим, истиче да Таљераново (Talleyrand) запажање да „они који живе након 1789. не знају за радости живота” није просто гледиште једног човека, предрасуда појединца из више класе, или нешто што важи само за изненадне промене које је донела Француска револуција. Не може ли се, наиме, иста ствар рећи, с далеко више резона, за 1914. годину? Тај догађај је, каже Шелер, сурово урушио деветнаестовековни сан о увећању људске среће кроз историју (ибид., 238; VI, 50). Систематизација и примена техничких и организационих средстава у свим занимањима представља читав „универзални и формални правац цивилизације” (VIII, 132), а та средства, развијена да произведу срећу, тако дубоко су се, међутим, упетљала у активности и духове људских бића да је сврха због које су ове активности предузете потпуно испуште-

на из вида. Шелер недвосмислено тврди да човек у основи више пати од осамостаљивања, несрећа и неконтролисане природе технологије него од зала које је технологија требало да излечи (VI, 50). Шелерову критику, међутим, не треба тумачити као искључиву осуду технологије као такве. Већ смо видели да она за њега не представља потпуну невредност, односно негативну вредност. Напротив, унутар валидног поретка вредности, технологија и вредности корисности имају своје важно место, и у свом домену несумњиво треба да теже прогресу. Али, када ове вредности почну да доминирају над вредностима живота, духа и светог, хијерархија вредности постаје озбиљно изопачена (Stickers, 1980: 22).

Вредности, цивилизација и критика идеје „прогреса”

На Шелеровој мени њоново је учење о „прогресу”. Филозофија деветнаестог века усадила нам је, каже он, убеђење да историја човека показује сталан прогрес и константан раст свих врста духовних и материјалних добара које људска делатност производи. Међутим, таква слика значајно се мења ако дубље поставимо питање шта значи „напредовати”, и применом којих темељних вредности треба да одлучимо да ли је нешто у историји „напредовало” или не. Тада уочавамо да је *једина ствар која је у стварном прогресу адекватна за научно-технолошку производњу материјалних и корисних предмета* – „интернационални космос цивилизације” који називамо *људским друштвом* (V, 236–237). Позитивизам, пак, потпуно погрешно подређује облике културног раста и опадања овом интернационалном „закону прогреса” који наводно превазилази све културе и њихова доба. Јер, тај закон, понавља Шелер, важи само за егзактне науке и њихове резултате, као и за утилитарне вредности технологије, док се духовна култура развија по другим принципима

(XIII, 106). Ми сигурно имамо растуће залихе виших културних и духовних добара, али то не значи да њихова вредност непрестано расте, и да подлежу униформизацији³⁶. Још мање способност за производњу таквих добара расте. Само у ретким и „метеорским” периодима, каже Шелер, јавља се креативна епоха и геније који у њој ствара. Штавише, када је реч о религији, велики религиозни људи, у чијем се појављивању налази цела историја религије, припадају типовима људи који најмање могу бити произведени образовањем, политиком и организацијом. Они се једва могу тражити. Њихово постојање је више него било који други феномен „милости” историје, и најмање од свих феномена, производ историје (V, 237). Зато, ако љосѝоји неки ред, ѝо свакако није љоредак сѝалноѝ љорасѝа вредносѝи. Расѝи вредносѝи у нижим обласѝима се комѝензује смањењем вредносѝи у вишим

36 Шпенглер не раздваја оштро цивилизацију и културу, тврдећи да се развој културе окончава цивилизацијом. Међутим, цивилизација означава онај сѝадијум кулѝурноѝ развоја у коме љочиње да доминира рационални, ѝехнички и аѝѝрактѝни однос љрема живоѝу и сѝварносѝи, ѝде долази до владавине инѝелиѝенѝних, али душевно, духовно и метафизички сиромашних људи (Керовић, 2006: 131). Шѝенѝлер смаѝра да заѝадна кулѝура љроживљава уѝраво љоследњи, цивилизацијски сѝадијум који каракѝерише ѝехнификација сѝварносѝи и љражњење душевноѝ живоѝа човека (ибид., 133). У том погледу Едо Пивчевић говори о утицају Шпенглера на Шелера и Хајдегера: „Чинило се да је ѝехничка цивилизација са својом идолаѝријом сѝроја изазивала расѝад кулѝурних вриједносѝи. Године 1918. је Oswald Spengler објавио први свезак својега знаменитог дјела *Проѝасѝ Зайада*, у којему је прорекао слом западне културе и које су послѝератних година читали многи интелектуалци. Утјецај те књиге придонио је томе да су се све чешће суйроѝсѝављале кулѝура и ѝехника, те да се ова друѝа љромаѝрала као љоѝенцијална љријеѝња кулѝурним вриједносѝима. У Schelerovi и Heideggerovi разликовању духа и ѝехничке (или, како је они љонекад зову, знансѝвене) инѝелиѝенције, ѝе у њихову засѝуѝању сѝране духа налазимо разѝовијеѝан одјек ѝаковоѝ сѝава” (Pivčević, 1997: 232).

(или је такав тренд). Шелер, стога, поручује да само ако историји припишемо следећи смисао: позније, старије и паметније човечанство мора да сачува вредности које је раније, млађе, духовно живље човечанство видело и осетило – само тада ми нећемо заборавити целину смисла историје (ибид., 239–240).

Овакво превредновање „прогреса”, темељног мита просветитељства и модерне (европске) цивилизације уопште, показује једну битно другачију и неповољнију слику света. Ако се ова дијагноза савремености повеже са виталистичким учењем, које појаве из људског света тумачи по аналогiji са појавама из живог света, онда наведена тенденција човечанства као врсте није ништа друго него оно што бисмо у индивидуалном организму назвали *сй̄арењем* и *й̄ројадањем*. Јер постепено преплављивање живог организма правилношћу процеса својствених мртвим материјалима и силама, један је од основних феномена старења и изумирања. Витални закон старости и смрти још увек важи за човечанство као целину, као и за појединца (ибид., 239).

*Буржоаски „родовски усй̄анак” у моралу
и модерна цивилизација као декадениција*

У предратном периоду, када је и писан *Ресанй̄иман*, Шелер је веровао да је феудална аристократија и биолошки и духовно супериорнија од ситнобуржоаског обичног човека (Staude, 1967: 38). Он закључује да *све й̄ојаве везане за й̄реокрей̄ вредносй̄и уй̄ућују на ресанй̄иман*, „й̄обеду вредносних судова оних који су виш̄ално инфериорни, оних најнижих, й̄арија људској рода” (Šeler, 2011b: 286), мислећи й̄име на буржоасију, а зай̄им и й̄ролей̄аријай̄ који, преко учења његових теоретичара-идеолога, како смо видели, й̄реузима истй̄и буржоаски дух рада, й̄роизводње, корисносй̄и и сй̄ицања. Насупрот овим класама

које побеђују у модерном друштву, стајале су некада класе које су оличавале више рангове вредности, почев од животних вредности „племенитости” (у смислу квалитета расног састава и порекла), снаге, јунаштва итд. (врлине племства), до духовних и вредности светог (теолози и свештенство). У том смислу, *чињав механистички њољед на свей модерној буржоаско-индустријској ењоса, у мери у којој њрењендује да буде мењафизичка истњина, само је „ојроман инњелекњуални симбол њобуне робова у моралу”*. Он је неминовни израз и последица једног доба у коме је „владавина живота над материјом ослабила, а дух (и нарочито воља) изгубио велики део власти над аутоматизмом живота” (ибид., 286). Шелер додаје да није случајно да се Француска револуција, као највеће остварење ресантимана у модерној ери, догађа управо у време када потпуно доминира механистички поглед на свет (ибид., 287). У том погледу, *влада „сњрашна бесмисленостњ... млада декаденција зањадне истњорије од краја ењохе хуманостњи”* (Шелер, 2013: 120).

Сажимајући све речено, *дух модерне цивилизације за Шелера не њредсњавља најредак, како су мислили њпросветњитњели и њихови следбеници, већ „слеју улицу”, „њроњдање, силазну њуњњању у еволуцији човечанствва*. Он је владавина слабих над јакима, промућурних над племенитима, владавина пуког квантитета над квалитетом. *Он је феномен декаденције... Пука средства се развијају, а циљеве се заборављају, и то није ништа друго до декаденција!”* (Šeler, 2011b: 288–289). Једном речју, *модерна цивилизација, њледано у целини, њредсњавља за Шелера декаденцију човека, никако њејов најредак. Њом доминира идеолођија једној њињиа човека („њото faber”) који се, њрема Шелеру, налази на „биолошкој и духовној низбрдњици, и који је себе већ освједочио на њојрешан и искварен начин”*. У прилог томе Шелер наводи да је конгрес за расну биологију, одржан 1922. године у Њујорку, „већински дошао

до убеђења да се европски човек незадрживо креће врло стрмом расном низбрдицом” (Шелер, 2013: 140).

2.2.5.3. Оживљавање религије и метафизике као спас од преокрета вредности и ресантимана

*Шелер се овој декаденцији модерне цивилизације су-
пројисџавља рехабилитацијом и реафирмацијом аисо-
лућној и вечној порејка вредности који је изложио у
Формализму, и заступао до краја свог филозофског ства-
ралаштва и живота. Зато се може рећи да хијерархија
вредности предсџавља шемељ Шелерове критике духа,
ејџоса и друшћива модерној доба, и изворишћие алћерна-
ћиве која човеку ћреба да донесе сјасење из рушевина ове
цивилизације (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 184).
Реч је о ћреокрећу ћреокрећиа вредности (нећацији нећ-
ације) како би се оне ћоново довеле у исћраван однос.*

*Прво ћреба ћочейћи са враћањем вредности кори-
сноћи и живоића у ћихов ћрави хијерархијски однос.
Вићалне вредности ћреба да бдућу ћодрећене и жрћиво-
ване вишим, духовним и релићиозним вредностиима, али
никако ћријайћности или ућоћредним вредностиима ко-
рисноћи, ћир. науци ћовезаној с ћринцијом ћехнолош-
ких циљева. Јер, само овладавање природом и наука која
стоји у служби овог овладавања, постају бесмислени ако
ћихова примена у техници и индустрији није управље-
на назад на човека као живо биће, и у томе не види свој
крајњи циљ (ибид., 119, 120). Полазећи од таквог исправ-
ног приступа, даћи индустријски прогрес не схвата се
више као безусловно добро, већ је тај развој добар само
под условом да не наноси трајну штету виталним вред-
ностима (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 171). Зато,
према Шелеру, треба радити на очувању здравља расе
као целине и различитих група унутар ћудског рода, у
складу с ћиховом виталном вредношћу и способношћу,*

и бринути о породици и нацији, чак и ако се тиме успорава индустријски напредак и ширење цивилизације. Такође, пољопривреду треба штитити и помагати, чак и ако индустријски прогрес доноси већи економски профит, јер је она вреднија делатност од трговине и индустрије, у најмању руку због здравијег начина живота. Исто важи и за очување биљног и животињског света, шума и природних предела које индустрија може да уништи (Šeler, 2011b: 287, 288). *Овде видимо Шелера као њретечу еколоџизма, али и конзервативној кришичара друшћивене и националне дезинћирације коју доноси модерно буржоаско-индустријско доба.*

Како се уздигемо на лествици хијерархије вредности, каже Шелер, почињемо да увиђамо да „побожна душа увек одаје тиху захвалност за простор, светло и ваздух, и за постојање њених сопствених руку, удова и дах”. Он спомиње фрањевачку изреку „Omnia habemus, nil possidentes” („Све имам, ништа не поседујем”) која, по њему, изражава правац ка ослобађању осећања вредности од субјективних ограничења искривљеног савременог етоса окренутог јурњави за материјалним добрима и телесним уживањима (II, 275). Овај етос треба да буде замењен својеврсном скромношћу и аскетизмом спрам најнижих вредности, и оживљеним и растућим спиритуализмом спрам највиших. Шелер сматра да ту постоји једна интринсична законитост – што мање предузимамо активну бригу за нашу духовну личност, утолико више су нам вредности дате само као знаци добара која задовољавају наше телесне потребе. Другим речима, што више живимо „у нашим стомацима”, подсећа Шелер на једну апостолску поруку, свет постаје сиромашнији у вредностима (ибид., 273). Стога, савремени човек треба да заузме један сасвим другачији правац спрам вредности, у коме ће његов дух надићи магловите перспективе интереса свога доба. Тада долази до ослобађања од сим-

боличких вредности ствари и добара које се у постојећем друштву уздижу на ниво идола, и до уређивања наших деловања према „чисто осећаном царству вредности”. Штавише, у том правцу, пошто би принцип солидарности постепено надмашио индивидуалистички принцип конкуренције и зависти, добра постају све цењенија што су мање способна да буду поседована, и што су више недељива у својој суштини. А међу добрима која се могу поседовати, најцењенија ће постати она што су највреднија у смислу њиховог виталног значаја, нпр. ваздух, вода, земља. У овом правцу саме вредности као и вредност особе која надмашује моју властиту вредност дале би се саме по себи (ибид., 274). Тако би се избегао ресантиман који разједа модерно друштво и душу модерних људи, непрестано сукобљених око подела најнижих добара и њихових симболичких вредности. Овај процес би био, по Шелеру праћен све већом свесношћу да нам једино превазилажење доживљајне структуре „природног” човека и његове једностране структуре у нашем добу, може да омогући приступ објективним вредностима, да разбије зидове између нас и њих, тако да „светло дана”, један „дневни поглед”, може допрети до очију наших душа, растерујући мрак у којем смо стајали заслепљени идолима и залуђени идолопоклонством (ибид., 275).

Воља, (нај)више вредности и сјасење

Шелер критикује Спенсера и његове утилитаристичке следбенике да нису схватили да су могућа остваривост вредности и вредност осећања среће обрнуто пропорционални њиховој доступности кроз вољу и деловање (ибид., 339). На овом месту он открива „закон који нам је дат у суштини људске природе какву познајемо”. Према овом закону, способност човека за вољну и планирану производњу добара је већа када је вредносни модалитет

тих добара нижи, а када је њихов вредносни модалитет виши, човек мора у већој мери чекати „милост”, надајући се да ће му бити додељена без његове активности. Из тога следи и већ наведени принцип успоравања напретка, који прати пораст вредности и њихових добара (V, 237). Виши, односно дубљи нивои среће, достижу се тамо где их не можемо произвести сопственим хтењем, избором, вољном активношћу, било индивидуалном, било колективном. Тако је вредност особе као највиша вредност апсолутно искључена из непосредне остваривости путем воље (II, 498). Посебност духовних осећања управо је у томе да су то „апсолутна” осећања која нису у односу са вредносним комплексима спољашњих личности, или њиховим мотивационим моћима. Таква су сва аутентична метафизичка и религиозна осећања у којима смо дати „ми сами као сами” (ибид., 344, 345). Нужан услов остварења вредности спасења и самоусавршавања особе је њихово неинтендирање у вољи (ибид., 498–499). Нпр. религиозна осећања блаженства и очаја су осећања која прожимају биће саме личности, која су изван њене воље. Зато су та осећања једина која се не могу замислити као осећања која би могла бити произведена или чак заслужена нашим понашањем (ибид., 345). Стога је, према Шелеру, „изворно нужно” да се „реформама” друштвених и правних система, и друштвено-политичким акцијама уопште, може утицати само на радости најниже вредности, док радости (и патње) све више и више избегавају такве утицаје, што су дубље у својим слојевима (ибид., 339).

Шелеру се чини да су водећи етичари од Сократа до Толстоја увек изнова захтевали, у супротности с таквим друштвено-политичким активизмом, заједништво личности са самом собом. Они су позивали на спуштање према дубљим слојевима бића и живота личности, и љронашли су морално сјасење само у „унуљрашњој рејенерацији личности”, а не у било каквој љромени љуких

сїољаишњих „сисїема” (ибид., 340). Шелер закључује да се ниједна од највиших вредности не може „хтети”. Могу се хтети само оне ниже. Може се хтети „земаљски рај”, али не небеско царство. Али, да би се хтео земаљски рај, мора се, по њему, поседовати небеско царство (X, 315). Све то показује да крајњи смисао светског бића није иманентни развој његових властитих снага у смислу константног побољшања вредности. Ако он није уздигнут „избављењем”, ако му се више снаге слободно не препусте, и учине га увек новим, онда он пада у „ништа”. Зато *издѣивање сїалне оїасносїи од смрїи – и моїућносїи їоновної рођења зависи од сїасења* (V, 240). Ландгребе сматра да ово показује како *їревладавање нихилизма и їоїшалної радної свеїа їтехнике може доћи само из домена релиїиозної, указујући да и Хајдеїер їовори о „свеїом”* (Landgrebe, 1976: 133).

2.3. Критика друштвених вредности модерне цивилизације – конзервативни и либерални елитизам

2.3.1. Личност, друштво и персонализам

У разматрању облика заједнице, Шелер полази од закључка своје етике изложене у *Формализму*, према коме *вредносїи духовне личносїи їредсїавља највишу вредносїи* (II, 495, 499, 514). Зато Шелерова феноменолошка социологија мора да се посматра у светлу његовог фокуса на вредности и филозофију личности (Stickers, 1980: 14). У *Формализму* духовни индивидуализам толико је наглашен да поставља личност изнад заједнице и историје. Сваки човек је за Шелера јединствено биће, па је и његова вредност јединствена, при чему индивидуализација бића и вредности личности расте са чистотом

њене духовности (II, 501). Она се никада не исцрпљује у разним врстама друштвеног припадништва (породице, службе, позива, грађанства, класе итд.), већ се уздиже над целином ових припадништава, знајући за себе као оно сâмо (интимна личност) (ибид., 548). Апсолутно интимна личност заузима место „апсолутне самости” у оквиру укупног подручја коначних личности (ибид., 549)³⁷. Такође, ни историјско искуство не одређује нити ограничава постојање моралних личности и њихових квалитета (ибид., 506).

Дакле, личност је дата као интимна и као социјално-економска (грађанин и приватно право), али друго мора бити подређено првом (ибид., 501). У овом смислу личност је „у свим аспектима изнад државе” и „изнад закона” (ибид., 503); њено крајње спасење потпуно је независно од њеног односа према држави (ибид., 502). Шелер, стога, истиче да нови културни идеал примењен на васпитање омладине мора на првом месту да врати човека у центар земаљског живота, и човекову духовну, индивидуалну личност са њеном саодговорном интеграцијом у заједницу. То значи да *човек љреба са средишње љозиције да љроџера љуке сџвари, џехнике, сџецијалности, робе или било који чудовишни аџсолуџи – као шџо је Држава која наводно садржи соџсџвено сџасење. Личности је џа којој све љуке „орџанизације” морају да служе* (V, 445).

Зато је крајње мерило за заједницу и историју једна идеја која је „изнад њих”, и која показује у којој мери оне обезбеђују услове за „онтолошку вредност максимума највреднијих личности” (и индивидуалних и колектив-

37 Џон Крозби (John Crosby) подвлачи Шелерово апсолутизовање (интимне) личности: „Себе могу доживети као интимну личност само тако што се избацитим из свих таквих улога, које чине друштвену личност у мени. Само доживљавајући себе као интимну особу, дубоко доживљавам своју личну индивидуалност” (Crosby, 1998: 26).

них), за могућност да оне дођу до изражаја и слободно делују (II, 495, 496). „Идеална норма” је створити такве услове живота да добри људи (а не рђави и зли) могу постати велики (ибид., 508). Заједница има свој крајњи темељ у идеји личности; вредности личности, а не вредности заједнице, највише су вредности (ибид., 514). Етика се, стога, мора држати *еџичкој и аксиолошкој ѡерсонализма* (не чуди да поднаслов другог издања *Формализма* носи назив *Нови ѡокушај заснивања еџичкој ѡерсонализма* (*Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*)). За овако схваћен персонализам, сва историја има циљ у бићу и активности личности (ибид., 496). Шелер каже да персоналистичка филозофија, метафизика и етика, одражава „краљевско место и право нашег личног облика егзистенције” у животу група и сваке врсте људског друштва, тиме се супротстављајући „сваком облику колективизма” (X, 263, 264).

Међутим, овај персонализам не значи апсолутну негацију свих оних друштвених сфера у којима су доминантне колективне, ванличне, па и безличне и механизоване снаге. Како је већ речено, наука, технологија, економија, и остале области у којима владају ове снаге, несумњиво треба да се развијају и напредују унутар својих граница. Све позитивне вредности које могу бити остварене изван-личним и изван-духовним снагама треба да буду остварене. Или, краће речено, „све што се може механизовати, треба да буде механизовано” (II, 496). Шелер у том погледу тврди да се истински етички персонализам и идеализам разликује од његових „реакционарних и романтичких копија”, које би да вештачки очувају и фиксирају принцип личности на рачун искључења могућег механизма, тј. да уздигну личну духовну активност на рачун солидарности интереса и колективне организације и механизма. Штавише, то не само да није пожељно, него није ни могуће. Јер, растућа солидарност интереса кроз поде-

лу и организацију рада, и механизација у актуализовању нижих вредности (пријатно и корисно), не уништавају јединственост и самовредност личних облика духа, како претпоставља лажни романтички персонализам, већ их управо уздижу на „све чистије висине”. Ови процеси, наине, ослобађају дубље нивое духа од задатака који по природи могу бити остварени не-личним и не-духовним моћима, и тако омогућавају духу да се слободно посвети властитој сфери. Зато приступи који у савремено доба јачају преко „филозофије живота” не служе да ослободе оно лично у човеку већ, напротив, служе одржавању сервилности личности (ибид., 496, 497).

2.3.2. Облици заједнице

Полазећи од врховне вредности личности, Шелер у *Формализму* почиње да развија теорију о „*сушћинским друштвеним јединицама*” (sozialen Wesenseinheiten), као „базични проблем филозофске социологије и претпоставку било које друштвене етике”. Ови темељни облици људског заједништва и њихове међусобне везе представљају идеалне типове који, као такви, никада нису чисто и потпуно остварени у друштвено-историјском животу, али служе његовом бољем разумевању (ибид., 515).

Шелер налази *четири идеално-ћићска облика заједнице* (ибид., 515–523; X, 265, 266).

1) Први је конституисан у такозваној психичкој зарази и имитирању других, лишеном воље и разумевања, помоћу закона асоцијације. Овде још нема ни „Ја” ни „Ми” као доживљених идентитета. Таква јединица се код људи зове „маса” (Masse), а код животиња „крдо (стадо)” (Herde). Шелер каже да „човек постаје животињскији, што је више члан масе”, и да ће „утолико више бити човек уколико се више духовно индивидуализује” (Шелер, 2013: 48).

2) У другом облику кога Шелер назива „животна заједница” (Lebensgemeinschaft) (кланови, племена, породице, народи, расе) појављује се разумевање заједничког живота, али као потпуно непосредно, без поделе између властитог искуства и искуства других (II, 516). Животна заједница је наиндивидуална јединица живота и тела која поседује немеханичко јединство и законитост. Крв, традиција, обичаји, заједничка искуства са читавом заједницом, лишена индивидуалне воље, њени су темељи (X, 265). У њој се јавља посебна форма солидарности која се може назвати „репрезентативном солидарношћу”. Ова солидарност подразумева одговорност читаве заједнице за појединца, и обрнуто, саодговорност појединаца за читаву заједницу („сви за једног, један за све”), због чега је појединац у принципу „репрезентабилан” од стране других појединаца који припадају истој заједници (II, 516). У животној заједници не постоји индивидуална воља која се може назвати сврховитом, која је способна да изабере, која је јединствена и морално одговорна, што су све својства личности (ибид., 517). Зато овде постоји доживљено „Ми”, али не и доживљено „Ја” као различито и одвојено од „Ми”.

3) Следећи облик је „*грушћиво*” (Gesellschaft) у специфичном значењу тог израза (Шелер овде прати Тенисово разликовање заједнице и друштва). Насупрот природној јединици животне заједнице, друштво је вештачка јединица појединаца који немају доживљај изворног заједничког живота једних с другима (ибид.) Зато свака врста заједничке воље и деловања у друштву мора бити утемељена „уговором”, што постаје основни елемент целокупног приватног права. Са етичке и правне тачке гледишта, овде нема више изворне саодговорности као у животној заједници. Свака одговорност за друге заснована је на једностраној одговорности за себе. Због тога нема ни истинске солидарности, већ само сличности и разли-

ке индивидуалних интереса, и класа које из таквих интереса произлазе. У том погледу у друштву постоји „Ја”, али „Ми” је доживљено само посредством привремених веза између више „Ја”, а не као нешто изван и изнад тих „Ја”. Док је базичан став у животној заједници безгранично поверење једних у друге, у друштву је то примарно неповерење свих у све (ибид., 518), и гледање другог као „туђина” (Šeler, 2015: 146) (Хобсово (Hobbes) „човек је човеку вук” и „рат свих против свих”). *Разумевању и достийнућима друшћивеној човека, љод доминацијом тѣхничких циљева, одговара наука као облик сазнања и механистички љоїлед на свей*, као што припаднику животне заједнице одговара органолошки појам света: свет схваћен као организам (X, 266). Стога је *личност у друшћиву љримарно везана за вредносне модалиетје љријатној и корисној (друшћиво је носилац цивилизације)*, који су по својој природи разједињујући, а не уједињујући, па су и разлике међу појединцима примарно засноване на разликама у остварења вредности пријатног и корисног (II, 518)³⁸. На једном месту Шелер укратко износи основне карактеристике друштва: „Свет разлика! То значи: сви очигледни облици заједничког живота људи (држава, црква, брак, нација) не само да се развијају кроз активност људских субјектата, већ произилазе из људских дела и могу се кроз њих растварати и мењати. Ови облици живота такође почивају на уговорима или природним формацијама моћи и ауторитета. То је номинализам и конвенционалност савременог света. Ово је, у исто време, исконско механистичко веровање овог света у природу и историју. У овом свету нема остварене објективне вредности, форме

38 Позивајући се на супротстављање културе и цивилизације које, према Александеру Рустову (Alexander Rüstow), у основи има „предоцбу о надинтеграцији због страха од атомизираности”, Адорно и Хоркхајмер тврде да је та схема посебно делатна у Шелеровој филозофији и социологији (Adorno, Horkheimer, 1980: 94).

или идејног царства, нема објективног Логоса коме сви механистички процеси (природни и друштвени процеси, душа и животни процеси) треба да служе. Дакле, не постоји Логос у историји или у друштву људских бића која су највиша и најпотпунија међу светским суштинама... Дух модерне демократије јасно говори у савременој теорији природних права појединца, у којој се држава, брак и породица заснивају на слободном уговору (уговору о јединству или субординацији). Такође, овом теоријом је разбијен принцип изворне солидарности и на њено место је дошла доктрина која поставља искључиву самоодговорност људских бића (протестантизам и његова идеја слободе савести)” (Barber, 1993: 46, 47).

Имајући ово у виду, Барбер наводи да је, према Шелеру, „комунална (gemeinschaftliche) животна оријентација средњег века била растворена номиналистичким духовним ставом који преовладава у сингуларизму, индивидуализму, либерализму, формалној демократији, теорији уговора, конвенционализму или друштвеном атомизму модерног доба. Успон претежно gesellschaftlichen друштвеног уређења раствара Gemeinschaft у елементарне, безвредне честице. Успон Gesellschafta паралелно је са разбијањем супстанци и облика на атоме у механистичкој епистемологији и капиталистичком дезинтеграцијом стабилног средњовековног поретка у безброј неуморних конкурената” (ибид., 45, 46).

Галовић резимира критички Шелеров став према друштву: „Друштво не може бити медиј озбиљења виших вриједносних модалитета, духовних (нпр. вриједности лијепоћа, филозофијске сазнаје) и вриједности свепоћа. Оно је 'социолошкијско мјесто' једино позитивних знаоси, тј. знања овладавања (X, 212). Колико је до идеалних типова особа, у друштву могу наћи мјесто само особе које Scheler називље 'водећим духовима цивилизације': знанствени истраживач, техничар, државник

и њривредни вођа. Друштво не може бити социолођијско мјесто хероја, ѡенија и светица” (Galović, 1989: 155).

Међутим, за разлику од *Ресанѡимана*, где је врло негативно оценио прелазак са животне заједнице на друштво, Шелер у *Формализму* ипак има повољнији став према друштву. Јер, тек се у друштву појављује индивидуална личност, и оно представља јединицу зрелих и самосвесних појединаца (II, 518). Рађа се слободан човек, својевољно индивидуално кретање куда се жели – индивидуално вршење размене, прављење уговора, образовање друштва с другима путем слободних сврха итд. (X, 266) Због тога он критикује романтизам који је животну заједницу постављао као највиши друштвени облик; друштво се овде не види као једнако трајна суштинска форма људског јединства у коме су репрезентоване одређене вредности (вредности пријатног и корисног), већ само као разградња животне заједнице тј. као њена пука историјска фаза. Гледајући у друштву искључиво негативну вредност, романтизам није схватио да друштво представља суштинску основу и неизбежан услов за могућу духовну заједницу личности у колективној личности (и самим тим, појављивање вредности светог и спасења) (II, 528). Из овог разлога друштво, према Шелеру, представља не само негативну, већ и позитивну вредност, и не можемо очекивати једноставан повратак из друштвеног у етос животне заједнице (ибид., 530). Свестан ове вредности, која ће за њега нарочито бити значајна 20-их година, Шелер истиче: „Истовремено не ваља порицати, као што се данас често дешава, индивидуализам оних који мисле ’либерално’. Него тај индивидуализам треба продуховити и прожекти религиозно-етичким садржајем” (Barber, 1993: 47).

4) Шелер на крају наводи „духовну колективну личност” (geistige Gesamtperson) (црква, културни круг, нација), као јединство независних, духовних и појединачних индивидуалних личности „у” независној, духовној

и појединачној колективној личности. Код колективне личности, свака индивидуа је самоодговорна, али и са-одговорна за колективну личност и за сваку другу индивидуу „у” њој, као што је колективна личност одговорна за сваког свог припадника (II, 522). Шелер сматра да су животна заједница и друштво подређени колективној личности, и намењени да јој служе и да учине да се појави. Њихове суштинске карактеристике заједно су у њој дате и сачуване: независна, индивидуална личност као у друштву; солидарност и реално колективно јединство као у заједници (ибид., 527). Зато овде имамо и „Ја” и „Ми” као једнако изворне, али и доживљене у њиховој повезаности и јединству. *Овом највишем тййу заједништва као облици знања йрвенсйвено одговарају метифизика и високо развијена религија* (X, 266).

2.3.3. Развој Шелерових друштвено-политичких идеја

На корицама Стаудеове књиге о Шелеру могу се прочитати речи издавача да је у питању немачки интелектуалац чија је политичка и друштвена филозофија одражавала немачке немире између два светска рата. Професор Стауде оживљава контроверзног човека чија је страствена идеја била да исправи недостатак вођства и идеала у његовом времену. Шелерова приврженост различитим филозофијама имала је за циљ да зацели идеолошке, друштвене и културне поделе Немачког царства и нестабилне републике која га је наследила (предње корице). Истичући да је за Шелера главни проблем модерне Немачке био одсуство заједничког осећаја вредности и сврхе међу њеним грађанима, Стауде указује да се он на високо интуитиван начин посветио једном од главних проблема нашег доба: недостатку вођства и осећаја за заједницу који произлази из брзих друштвених промене-

на (Staude, 1967: 258). Стога је пре, током, и после рата Шелер проповедао филозофију солидарности кроз коју могу бити превазиђене политичке и идеолошке поделе у Немачкој. Садржај његове филозофије се мењао како се померао од национализма ка римокатолицизму, и затим ка пантеизму, али у свим случајевима функција ових религиозно-метафизичких система остајала је константна. У сваком од њих Шелер је видео облик социјалног цемента (ибид., 240). Његова потрага за заједницом навела га је да испита друштвену структуру модерне Немачке с обзиром на оно што је назвао „моћи изградње заједнице”. Тако је у различитим периодима своје каријере, Шелер мислио да друштвену кохезију у плуралистичком друштву могу обезбедити војска, црква, омладински покрет, па чак и пролетаријат (ибид., 254). Његови списи и говори нашли су широку публику међу различитим групама у немачком друштву јер је артикулисао њихову заједничку чежњу за јединством и заједницом (ибид., XII). С тим се слаже Џон Вајт (John R. White): „Шелер је увек био дубоко забринут за природу вођства, посебно у светлу тешких времена са којима су се Немачка и Европа суочавале током већег дела његове каријере. Дакле, ово питање узорних личности за њега није било чисто академско занимање, већ оно које је носило његове тежње и страхове за доба у коме је живео” (White, 2005: 18).

Стаудеов приказ еволуције Шелерових друштвено-политичких и филозофско-социолошких ставова садржи следеће тачке: 1. Предратна критика позитивизма и буржоаске цивилизације; 2. Слављење немачког милитаризма у ратним списима; 3. Римокатоличке политичке и социјалне идеје; 4. Подршка Вајмарској Републици и указивање на опасности од екстремистичких покрета; 5. Социологија знања као протиотров за разједињеност погледа на свет у Вајмарској Немачкој; 6. Филозофска антропологија; 7. Заговорник либерализма и буржоаске

културе. Говорећи о Шелеровом историјском значају, Стауде карактерише великог мислиоца као огледало многих интелектуалних и политичких тенденција у Немачкој раног двадесетог века. Шелерова предратна критика позитивизма и буржоаске цивилизације приближила га је табору конзервативних револуционара који су осуђивали материјализам и социјални атомизам модерног друштва и жудели да поново створе замишљену групну солидарност средњег века. Шелеров јединствени допринос конзервативној револуцији био је да уједини ничеанске виталистичке и аристократске идеје са римокатоличким корпоративним идејама хијерархије и групне солидарности. Шелерови ратни списи прикривали су немачки нагон за светском моћи у метафизичким терминима, величајући милитаризам као примарни атрибут немачког духа. У другом делу рата, и у послератном периоду, Шелер наступа као гласноговорник римокатоличких политичких и друштвених идеја. Двадесетих година постао је присталица Републике, и упозоравао немачки народ на опасности екстремистичких покрета који су почели да је угрожавају. Суочен са претњом пролетаријације културе после револуције, Шелер је иступио у одбрану либерализма и буржоаске културе коју је осуђивао пре рата (Staude, 1967: 256, 257).

Детаљније анализирајући Шелерове идеолошке трансформације, Стауде наводи да се из сведочанстава Т. Лесинга (Т. Lessing) може закључити да је Шелер током студентских дана имао конзервативне и религиозне политичке погледе. Док је Лесинг био радикални демократа, Шелер се супротстављао сваком облику народне суверености, сматрајући је не само супротном вечним божјим законима, него и наивно сентименталном и буржоаском. Тако је Лесинг био наклоњен демократској влади у Баварској, а Шелер потпуно посвећен традицији престола и олтара. Он је инсистирао на томе да

моралне реформе морају претходити свим институционалним реформама. Стауде запажа да је Шелер још као млад студент на политику и друштво гледао са моралног и религиозног становишта, а да је са тог становишта наставио да им прилази и када је потпуно сазрео (ибид., 8). Он истиче да се у његовим раним списима може видети идеализација средњовековног феудалног друштва и непријатељство према модерном индустријском друштву (ибид., 31). Шелер овде романтички идеализује феудалну прошлост, сматрајући науку, парламентарне институције и друге покушаје да се друштвени и природни поредак учини предвидивим, изузетно насртљивим (ибид., 56). Као касније Гелен, Шелер је био мотивисан осећајем носталгије за прошлим друштвеним поретком који је био интегрисанији и кохезивнији од модерног, и због тога веома критичан према снажном соју индивидуализма и капитализма које је видео као узрок моралног и друштвеног пропадања у модерном добу. За Шелера, буржоаски дух индивидуализма који су величали модерни либерали уништио је осећај моралне и друштвене солидарности који је карактерисао феудално друштво, а сам капитализам није успео да генерише такве нове моћи изградње заједнице као што су заједничке вредности и осећај идентитета, или учешће и прихватање капиталистичког друштвеног поретка од стране свих његових чланова (ибид., 31; Weiss, 1991: 38–39). Једино решење било је окренути точак историје назад и рестаурисати аристократију у друштву (Staude, 1967: 52). Стауде закључује да у овом погледу постоји сличност Шелерове критике модерности са идејама конзервативних револуционара (Паул де Лагард ((Paul de Lagarde), Јулиус Лангбен (Julius Langbehn), Шпенглер, Мелер ван ден Брук (Moeller van den Bruck)). Сличност је произлазила из њиховог трагања за заједницом и заједничког уверења да људи треба да доживе блискију солидарност него што им је обе-

збеђивало модерно индустријско друштво. Као и они, Шелер је сматрао модерни свет декадентним и неинспиративним, пуним дволичности и себичности, и да му је зато потребна обнова; европска омладина била је могућа обновеитељска снага. Међутим, фундаментална разлика била је у томе што Шелер није прихватио њихов расни национализам, култ крви и тла, космички пантеизам, и слављење хтонског витализма. Он никада није сматрао да моћ обнове лежи у немачком Volkу или раси као таквој (ибид., 56).

Пре Првог светског рата Шелер је тражио вођство и инспиративне идеале у феудалној аристократији и немачком омладинском покрету. Током рата идеализовао је дисциплину и кооперативност пруске војске као узор немачком друштву (Staude, 1967: VIII). Када је постао разочаран немачким милитаризмом, Шелер се окренуо ономе што је назвао „моћи изградње заједнице” Римокатоличке цркве. Веровао је да се решење идеолошких сукоба може наћи једино у религиозној сфери, у окретању људског срца истини римокатоличке вере. Ако би сви Немци могли да се доведу до тога да деле исту веру, братска љубав и узајамно разумевање заменили би раздор настао идеолошким сукобом и класном борбом. Шелерово јаче окретању римокатоличанству згодно се поклопило са успоном немачког римокатолицизма у Рајхстагу под Матијасом Ерцбергером (Matthias Erzberger) и Георгом фон Хертлингом (Georg von Hertling), који је постао први римокатолички канцелар Немачке 1917. После рата, Шелер је накратко флертовао са социјалистима, али када су се њихове шансе смањиле, поново се концентрисао на римокатолике, све док га догађаји у његовом брачном животу нису навели да раскине са Црквом (ибид., VIII, 137).

Шелер је у периоду 1919–1922, као и пре рата, у скоро сваком наступу и тексту посебно говорио о немачкој омладини као јединој нади за будућност у којој ће капитализам бити превазиђен. Њени припадници „нису ограничени на

одређене друштвене класе или партије, већ својим новим духом продиру у све класе”. Шелер је упозоравао омладину да не подстиче разградњу немачког друштва у сукобљене класе. Уместо тога, млади треба да изучавају велику обједињујућу организацију средњовековног друштва у којем преовладава хришћанска идеја солидарности. Стога је он у омладинском покрету видео „почетак новог доба” и нови људски тип, извор нове виталности за „болесну, летаргичну, поражену немачку нацију”. Његови чланови могу да обезбеде вођство за нову Немачку (VIII, 179; Staude, 1967: 118; Frisby, 1992: 35). Међутим, између 1921. и 1924. његове друштвене и политичке идеје претрпеле су озбиљну промену. До 1924. Шелер је изгубио веру у моћи изградње заједнице од стране римокатоличке религије (Staude, 1967: 137). Док је до тада настојао да искористи лидерске капацитете и моћ изградње заједнице у већ постојећим друштвеним групама, у својим последњим годинама, разочаран непрестаним партијским ривалством у Вајмарској Немачкој, Шелер је полагао наду једино у појаву новог типа човека из хаоса (ибид., IX). Преоријентација Шелеровог гледишта се најјасније може видети у његовој потрази за заједничким основом дискурса међу сукобљеним религијама и политичким идеологијама у Вајмарској Републици (ибид., 137). Шелер је очекивао сарадњу између различитих класа и религија у Републици, верујући да само целина свих тачака гледишта може потпуно изразити тоталну визију немачког народа (ибид., 108).

Док се у предратном периоду Шелер придружио хору конзервативних револуционара који су оптуживали модерни свет и желели да се врате романтичарски замишљеној народној заједници, током двадесетих он се окренуо против ових анти-рационалистичких тенденција и повезао се са традицијама просветитељства. У другом издању књиге о симпатији (1923) он признаје да је у својој предратној критици буржоаског друштва

отишао предалеко у одбацивању рационализма. Након поновног разматрања, схватио је вредност разборитости и умерености. Јер, у послератном свету, када су мрачне идеологије и масовни покрети запретили самим основама западне културе, водеће светло ума не сме бити понижено или угашено. Као Мајнеке (Meinecke) и Ман, Шелер је постао „републиканац ума” (Vernunftrepublikaner) и заговорник рационализма и умерености, видевши да његове сопствене грешке понавља следећа генерација. Пишући о немачком омладинском покрету, кога је толико хвалио пре и непосредно након рата, Шелер је постао забринут због „опасне тенденције покрета да охрабрује анти-рационализам и безупитну послушност својим вођама”. Суочивши се са нередом и ирационализмом модерне масовне демократије, Шелер се уплашио. Једино демократија вођена културном елитом може филозофији и науци обезбедити последње уточиште. У одговору на антиинтелектуалне тенденције у Вајмарској Немачкој, Шелер је постао заговорник либералних вредности које је раније осуђивао као буржоаске. Опасност по истинску културу више није долазила од материјализма и утилитаризма ситне буржоазије, већ од радикалне деснице и левице. Стога је Шелер, средином двадесетих, огорчено критиковао марксизам и фашизам. Такође, раскинувши са традиционалним хришћанством, презирао је римокатоличку теологију за коју је рекао да припада „заједници” средњег века, и за коју нема места у модерној демократији. Предавање и текст *Форме знања и образовање* симболизују овај оштар преокрет у његовој интелектуалној каријери. Од тада, па до смрти, Шелер је, каже Стауде, говорио као „апостол ума” (ибид., 149–152).

Бершејди такође примећује да, почев од двадесетих година, након разочарања у национализам и милитаризам током другог дела рата, а затим и Цркву као врховну „колективну личност” после рата, Шелер више не заго-

вара идеал сталешке заједнице, било у њеном традиционалном, феудалном значењу (позиција *Ресанџимана*), било као хришћанске корпорације (позиција од друге половине рата до почетка 20-их). Његова гледишта почела су да се мењају, постајући све више секуларна, либерална и индивидуалистичка. Почео је да критикује Цркву, изјављујући да је њено тело догматско, сужено, и превише застарело да би служило као исправан модел за реорганизацију Запада (Bershady, 1992: 28; Станковић Пејновић, Калик, 2021: 181). С обзиром на то, Шнек, слично Стаудеу, наводи да су се Шелерове политичке преференције временом мењале од аристократског корпоративизма, преко римокатоличког централизма, до (левог) либерализма (Schneck, 1987: 144).

2.3.4. Предратни конзервативни елитизам – критика модерне идеје једнакости

Већ у *Формализму*, у којем је изнео идеју солидарности и саодговорности, Шелер ипак каже да су личности различите и неједнаке не само у свом бићу, већ и у својој вредности, као чланови „по себи неједнаког царства слободних духовних особа, области која је и сама по себи неједнака у вредности” (II, 503). Зато не смемо претпоставити никакву тзв. једнакост душа пред Богом, како неки тумаче хришћанско учење. Међутим, с друге стране, важи и то да људи треба да буду све више једнаки, и сматрани онолико једнаким у вредности колико добра и задаци код којих су они субјекти поседовања, односно обавеза, постају вредносно нижи и релативнији. Другим речима, као економски и политички субјекти (носиоци грађанских права и дужности), људи могу и морају бити једнаки, баш због тога да њихове разлике не остану скривене с обзиром на апсолутне или мање релативне вредности, и виша добра и задатке. Шелер сажима

ова два аспекта истовремене (духовне и моралне) неједнакости и (економске и политичке) једнакости људи у следећи принцип: аристократија „на небу” не искључује демократију „на земљи” (ибид., 500). Заправо, ова прва захтева другу, на основу већ изнете критике романтизма и „филозофије живота” који су реакционарно желели да потпуно елиминишу вредност нижих рангова како би уздигли оне више. Шелер је у својој критици таквих приступа показао да тако нешто не само да није пожељно, него није ни могуће (запада се у противречност). Јер, ако је задовољење инстинктивних потреба услов, додуше не бића, али свакако појављивања духовних личности, онда једино установљење максимално једнаких услова, у погледу економске расподеле добара која се односе на вредности корисности и живота, може довести до видљивости унутрашње разлике носиоца виших вредности, и прибавља им основу за њихово самоизражавање (ибид., 508).

У Ресанџиману, међуџим, Шелер нејирџеливо наџада модерну идеју друшџивене и моралне једнакостии. Он на почетку исправно уочава социјални закон, према коме се осветољубивост, која је у сржи осећања ресантимана, највише појављује у друштвима где постоји велика разлика између формално признатих (правних и политичких) права, и фактичке моћи појединаца. С друге стране, ресантиман је мање изражен у друштвима у којима демократија није само политичка, већ тежи да буде и социјална, да води до једнакости у погледу имовине (социјалистичко друштво), или у друштвима са оштро подељеним класама које се прихватају као део „природног” или „божанског” поретка (робовласничко и феудално друштво). Зато је ресантиман најјачи у модерном буржоаско-капиталистичком друштву конкуренције, у коме формална једнакост иде заједно са огромном разликом у фактичкој моћи, имовини и об-

разовању (Šeler, 2011b: 139). Овде постоји непрестано поређење једног човека с другим и одмеравања разлика између класа; вредносне разлике „прве” су дате као вредности, и компетитивни систем је чак уздигнут у „метафизику” вредности (II, 273, 274). Тако је моћан набој ресантимана акумулиран већ на основу саме друштвене структуре (Šeler, 2011b: 139).

Не чуди онда да је срж буржоаског морала који, по Шелеру, од 13. века постепено истискује хришћански морал, и чији је највиши изданак Француска револуција, укорењена у ресантиману (ибид., 177). У складу с овим ресантиманским буржоаским етосом, идеје о задацима које неко има у животу и њиховим вредностима у друштву „слободне конкуренције”, утемељене су на жељи свих да надмаше све остале у погледу бића и имовине (ибид., 146). Тако се капитализму приписује дух који у целости управља човеком из ресантимана (Pöggeler, 1996: 134). Шелер њиме само њошврђује Зомбарѡов закључак из дела Буржуј (*Der Bourgeois*, 1913) да је „ресанѡиман увек био и осѡао најјаче уѡоришѡе буржоаскоѡ морала” (Šeler, 2011b: 244). У том контексту, Стауде наводи да буржоаски менталитет чији су психолошки корени у ресантиману почива на следећим вредностима и принципима: 1. универзална љубав према човечанству, 2. радна теорија вредности, 3. индивидуализам, 4. утилитаризам (Staude, 1967: 40).

Шелер се у *Ресанѡиману* посебно обрушава на „морално правило модерног света”, према коме су морално вредна само она својства и радње које појединац стиче и врши захваљујући сопственој снази и раду (Šeler, 2011b: 243). Међутим, то је супротно правом разумевању вредности, јер човека који „по природи” има супериорне способности и квалитете треба претпоставити човеку који мора много да ради да би те квалитете стекао. Како је он све то стекао, каже Шелер, „сасвим

је друго питање”. А када „сиромашнија и нижа природа” не може да поднесе ову почетну дистанцу у односу на „супериорнију природу”, и пати због овог поређења, покреће се механизам ресантимана, који негира моралност супериорних вредности, група и појединаца. Тада сва људска бића постају „једнака” у погледу моралних вредности и талената, при чему се као основно мерило узима морални ниво онога ко је „по природи” на најнижем нивоу моралности (ибид., 245). Тако нови морални принцип подиже самопоуздање маргинализованих елемената старе заједнице, оних који су без „игде ичега” у моралној сфери, који су, каже Шелер, морални „пролетери” и „парије”. Оно што овакав „пролетер” не може да поднесе, надређени значај „добре природе”, сада је темељно обезвређено, а зној и сузе које прате „рад” на постизању моралних вредности сада сијају као највише вредности. Ово превредновање истинских вредности утољује скривену жеђ за осветом коју људи, осуђени да иду тежим путем, осећају према ономе ко је обдарен „бољом природом” (ибид., 246). Иза њиховог ресантимана се „крије жеља да се унизе супериорне особе, оне које су представници више вредности, и да се спусте на ниво ниже” (ибид., 252). *На основу изложеног механизма ресантимана, буржоазија њочине у модерном добу да намеће своје вредности као парадиџму моралности, и да дефинише оштрију слику човека („homo faber”) и његовој друштвеној животи (ибид., 279).*

Шелер затим критикује теорије власништва и вредности енглеских мислилаца (Лока (Locke), А. Смита (A. Smith), Рикарда (Ricardo)), које се заснивају на оваквом буржоаском преокрету вредности. Сви ови теоретичари сматрају да се и право власништва изводи само из рада на предметима, што логично води најрадикалнијој критици постојећих система власништва, која су заснована на запоседању, рату, поклонима, наслеђивању

итд. Овде је реч о ресантиману „радничке класе”³⁹ према групама које своје власништво нису стекле помоћу рада, због чега се њихово власништво проглашава за „илузију”, или само за последицу примене силе, која се онда „с правом” може збацити. „Ко не види да је ова модерна ’теорија’ потекла из зависти радничке класе према групама које своје власништво нису стекле путем рада?”, пита се Шелер (ибид., 247). Шелер зато истиче, супротстављајући се задирању у традиционална права власништва и сличним претензијама „радничке класе”, да „она група унутар једног народа која производи велику количину корисних потрошачких добара не треба да због тога буде привилегована кад се ради о расподели добара и части” (ибид., 288). То значи да ни власништво не треба да буде једнако расподељено свим људима у складу с „правдом”. Његова дистрибуција треба да буде вођена критеријумом да различити људи имају различита права на произведене вредности, због разлика у њиховој „животној вредности”. Наиме, ствар која пружа задовољство „животно вредном бићу” пожељнија је од оне која пружа задовољство „животно мање вредном бићу”. Зато би свака тенденција ка једнакој дистрибуцији вредности задовољства била лоша јер би неправедно штетила онима који имају „већу животну вредност”, и, стога, штетила животу као таквом (ибид., 260, 261). Након одбацивања социоекономске, Шелер на сличан начин одбацује и политичку једнакост. Док у модерној демократији принцип већине доминира у политици и држави, он подсећа да се у „заједницама” воља целине показује у вољи оних који су „најплеменитији” по рођењу и традицији (ибид., 281).

39 Шелер у периоду *Ресантимана* под „радничком класом” подразумева првенствено буржоазију, а не пролетаријат. Како ћемо видети, пролетаријат се, по његовом мишљењу, развија управо из буржоазије и преузима њен базични утилитарни етос. Стога је он, у односу на њу, историјски секундаран и изведени феномен.

Други принцип модерног морала, који је последица уважавања искључиво онога што је појединац својим радом остварио, јесте претпоставка једнакости људи у погледу њихових духовних и моралних потенцијала. Према овој претпоставци, наводно, не постоје разлике у вредности међу људима независно од њихове моралне активности. Оштро оспоравајући такву концепцију, Шелер подсећа да су и антика и хришћанство признавали изворну неједнакост међу људима: прва преко грчко-римског учења о „природној институцији” ропства, а хришћанство преко учења о моралном значењу „милости” и разликама у „природној моралној надарености” (ибид., 251). Обома је страна идеја „једнакости умских потенцијала”, као што је самом хришћанству страна идеја да свако људско биће има „духовну, умску, бесмртну душу” с једнаким потенцијалима и претензијама на спасење (ибид., 232, 233).

Све у свему, Шелер закључује да је *модерна идеја једнакости* „очигледно учинак ресанџимана” (ибид., 251). Иза ње се крије жеља оних најмање вредних да унизе и обезглаве супериорне личности које у њима изазивају љутњу и раздражљивост (ибид., 253). Постулате једнакости могли су формулисати само они који осећају да су сами безвредни, и који желе да друге спусте на њихов ниво (ибид., 281). Као да на свим овим местима одзвањају Ничеове речи из *Заратустре*: „Мени правдољубље каже: ’Људи нису једнаки’. И они то неће ни бити!” (ибид., 244). Овде постаје јасно и непосредно видљиво *Шелерово оштрирање за сџари феудални њоредак насупрот модерној демократији (либералној или социјалистичкој), џиј. њејова конзервативна идеолошка њозиција*. Фрингс напомиње да је сувишно рећи да овде говори Шелер аристократа, који се снажно залаже за образовање елите, откривајући себе као заклетог антисоцијалисту (Frings, 1965: 65–66).

2.3.5. Хришћанско друштвено-политичко учење у (после)ратном периоду

Хришћанска религија и (римокатоличка) црква као идеална заједница солидарне љубави и сјасења

У свом римокатоличком периоду, који започиње с *Формализмом* као главним делом, и завршава с *Вечним у човеку* као врхунцем тумачења и оправдања религије, Шелер посебну пажњу посвећује Цркви, видевши у њој највиши облик колективне личности, и тиме идеал људске заједнице. Он је иначе био привучен римокатолицизмом већ у раној младости под утицајем локалног капелана који га је упознао са концепцијом љубави и братства која је вероватно изгледала као савршена антитеза његовом мрском породичном окружењу. Од утицаја је био и дух заједнице који је видео у римокатоличким верским свечаностима. Тако се главна привлачност римокатолицизма за младог Шелера састојала у осећају љубави, заједнице и братства које је он побуђивао у његовом срцу (Staude, 1967: 4). Управо ове вредности и идеале Шелер је настојао да, у периоду крајем и непосредно након Првог светског рата, филозофски утемељи, али и практично промовише путем свог јавног ангажмана⁴⁰.

Хришћанска идеја заједнице представља „потпуну новину” у историји, јер је у њеној основи идеја о „солидарности спасења” свих индивидуалних духовних лич-

40 Шелерова послератна каријера на Универзитету у Келну била је логична последица таквог ангажмана. Римокатолички родитељи у Келну дуго су осећали потребу за универзитетом у Рајни да би заштитили веру своје деце. Нови универзитет успостављен је великим делом захваљујући напорима римокатоличког градоначелника Конрада Аденауера, и финансиран из локалних извора како би сачувао независност од антикатоличког министарства културе из Берлина (Staude, 1967: 101).

ности у *corpus christianum* (Црква) (II, 522). Ова солидарност заснива се на хришћанској идеји љубави и, као таква, најекстремнија је супротност „друштву” и његовом етосу која се може замислити. У Цркви ми налазимо солидарносћ, колективну личносћ, и колективно сјасење. Друштво, пак, негира моралну солидарност и темељи се на подозрењу између људи; у њему налазимо само уговор и конвенцију, суму индивидуа, интересе многих који се случајно подударају или укрштају (ибид., 543–544). Зато не чуди да у овој фази Шелер модерном етосу буржоаској друштва и његовим вредносћима, сујројсћавља црквену заједницу солидарне љубави и сјасења: „Постоји суштинска нужност објективне, свеобухватне институције спасења са врховним, непогрешивим ауторитетом, за очување благослова спасења и његово преношење на људе” (V, 339).

Све битне критеријуме које поставља хијерархија вредности у највећој мери задовољавају религија и Црква, па у њима ваља тражити крајњи смисао људске моралне и друштвене делатности. У спису *Хришћанска идеја љубави и данашњи свет*, написаном у време врхунца Првог светског рата, Шелер каже да је, без заједничке упућености на Бога, човечанство изгубило „највишу гаранцију свог јединства”. Он подсећа на светог Августина (Saint Augustine) који је у томе видео „теоморфну идеју човека”. У одсуству те идеје, остаје „само идеја сукобљених група које следе своје интересе или инстинкте, било расе, нације, државе или класе – слика флукутирајућег конфликта сваке врсте, у којем је само једна ствар од одлучујуће важности: бруталан исход борбе” (ибид., 370). Стога су, према исправно схваћеној хијерархији вредности и сврха, држава и нација супериорни над економијом, односно пуким благостањем физичке индивидуе, али у односу на духовну индивидуу оне престају да буду циљ по себи. Тај циљ је „бесконачна личност Бога”, коме једино припада „апсолутна, безусловна послушност” када нам се

обраћа кроз савест и Цркву. Све остале покорности су, међутим, релативне и условне (ибид., 445). „Остави свог оца и мајку, и прати ме”, овде је савет, а Шелер додаје и остави свој дом, народ, отаџбину, државу, нацију и културни круг ако је то нужно за колективно спасење света коначних личности (II, 535). Шелер, стога, сматра да ниједна земаљска заједница никада неће бити довољна да задовољи захтеве нашег ума и срца, колики год био степен савршенства који она може достићи у историји. Бескрајна тежња и умски захтев за све богатијом, универзалнијом и вишом заједницом налазе свој могући завршетак и савршено задовољење само у „идеји заједнице љубави и духа са бесконачном духовном личношћу која је истовремено извор, оснивач и врховни Господар свих могућих духовних заједница и свих актуелних заједница на земљи” (V, 373).

Шелеров закључак о облицима заједнице, који строго прати хијерархију вредности, јесте да су колективна и индивидуална личност одговорне за личност свих личности, за Бога (II, 522). Он тврди да „природна светлост” духа каже да су све заједнице (на земљи као и на небу) директно или индиректно засноване у Богу, да у њему имају свој извор, највишег Законодавца, Судију, Господара и Владаоца (V, 374). Сама идеја људске заједнице, по њему, „постулира идеју царства Божјег за свој услов и залеђину – и тако саму идеју Бога” (ибид., 261). Стога је само у Богу темељ јединства човечанства: „Човечанство као целина је само једно човечанство ако су све његове саставне личности, посредством њихове везе с Богом, такође истински и морално везане једна за другу” (ибид., 107–108). Тек када постанемо свесни ове „божанске залеђине врховне и крајње заједнице свих духовних бића”, ове „заједнице с личним Богом”, можемо исправно да предочимо остале заједнице у које смо укључени (ибид., 374). Јер секуларне форме заједнице – колико год да до-

приносе чулној пријатности, ослобађају од бола и стварају задовољство – имају неку вредност само ако налазе своје животне корене у „царству Божјем”, и повратно упућују на њега (Šeler, 2011b: 205–206). Стога, све суштинске заједнице индивидуалних личности нису засноване у некој „умској законитости” или у апстрактној идеји ума, како су сматрали просветитељи и филозофи класичног немачког идеализма, већ једино у могућој заједници ових личности и личности свих личности, тј. у заједници с Богом. Све остале заједнице моралног и правног карактера имају ову заједницу за свој темељ (II, 396). Шелер ово назива „социолошким” доказом Бога, који израста искључиво из идеје заједнице личних, духовних бића (V, 374).

Солидарност и хришћанска љубав

Шелер је желео да духовна индивидуа буде уздигнута на највиши ниво, али и да истовремено потпуно препозна своју одговорност према ближњима (Bershady, 1992: 21). У складу с овим, *римокајтолички, теистички Шелер стално подсећа на принцип солидарности љубави и спасења у црквеном јединству индивидуалних духовних личности међу собом и с Богом*. У предговору другом издању *Формализма*, он изричито каже: „Сваки лажни такозвани индивидуализам... искључен је у мојој етици захваљујући теорији изворне саодговорности сваке личности за морално спасење царства свих личности (принцип солидарности). Оно што је морално вредно није 'изолована' личност, већ особа изворно и са знањем удружена с Богом, усмерена љубављу ка свету, и с осећајем повезана са целином духовног света и човечанства” (II, 15). Зато они који се заједно осећају привученим да знају Бога, морају волети један другог. Свако наводно „знање Бога” откривено на неки други начин, без упућивања на предочену солидарност, одговорност свакога за спасење свих, и

свих за свакога, може бити све – само не истинско знање Бога (V, 342). Шелер напомиње да му је намера била да овај принцип примени на процену читавог европског модерног времена, посебно проблема капитализма, у оквиру једне студије о *солидаризму као „основи социјалне филозофије и филозофије историје”* (II, 14). Иако се ова студија никада није појавила у посебном облику, имамо довољно места у Шелеровим списима који образлажу идеју и значај овог начела.

Насупрот буржоаском етосу, принцип солидарности у добру и злу, кривици и заслуги, кога Шелер још назива и „принципом моралног реципроцитета” (V, 375), подразумева да поред и независно од личне кривице и заслуге самог појединца, постоје и заједничка кривица и заслуга. Саодговорност и заједничка одговорност дате су једнако изворно као и самоодговорност, јер се налазе у суштини моралне заједнице личности, према којој је сваки појединац исконски одговоран не само за своје властите акте него и за акте свих других (Šeler, 1975: 259, 260; II, 526; V, 375; Šeler, 2011b: 248, 249). Зато Шелер истиче да је „принцип солидарности за нас вечна компонента и темељна ствар у космосу коначних моралних особа” и да „кроз важење овог принципа укупан морални свет постаје једна заокружена целина” (II, 523). У том погледу, каже Шелер, једна од наших суштинских мисија у надолазећем времену је да, у „скоро сасвим отуђеном свету”, поставимо, оправдамо и раширимо ово „узвишено учење” у духовима људи (V, 377). У каснијем периоду Шелер је желео да принцип солидарности афирмише посредством увида из социологије знања. Веровао је да ће ова нова дисциплина помоћи људима да се ослободе својих локалних, националних или историјских предрасуда, и да удруже перспективе свих нација у боље прилагођену заједницу личности која ће се раширити светом (Bershady, 1992: 33).

Полазећи од принципа солидарности љубави и спасења, које своју почетну тачку има у божанској љубави, Шелер у спису *Љубав и сјознаја (Liebe und Erkenntnis, 1915)* наглашава да љубав према Богу мора увек да укључује љубав према човечанству, чак према свим створењима, у Богу – „*amare mundum in Deo*” („љубав према свету у Богу”), наводећи да је Августинова формула за нераздвојно јединство овог акта „*amor Dei et invicem in Deo*” („љубав према Богу и свему у Богу”) (VI, 90). У складу с тим, Шелер истиче да у центру моралног начина живота који називамо хришћанским стоји моћна заповест: „Треба да волиш Бога и свог ближњег као самог себе” (V, 358). Такође, пошто је љубав према човечанству као индивидууму – љубав према једном предмету који је у својој вредносној пуноћи дат само Богу, истинска љубав према човечанству утемељена је у „љубави у Богу” (Шелер, 2013: 200). Све у свему, нужна је она љубав која још не прави никакву вредносну разлику између људи, нити некога фаворизује. Та љубав је немогућа тамо где су људи, као могући објекти љубави и мржње, подељени на „пријатеље” и „непријатеље”, рођене као слободне и рођене као робове, како је било у античком, и уопште прехришћанском и ванхришћанском свету (ибид., 114, 115).

*Критика антихришћанског етоса
и „хуманизаризма”*

Шелер, међу њим, у доба кулминације Првог светског рата са жаљењем констатира да хришћански етос није више водећи дух Европе (V, 362). Хришћанске норме и сами идеали више не инспиришу и не воде „објективни дух” који је претрпео пораз у својим делима, облицима, манирима и обичајима (ибид., 363). Он наводи више духовних сила које су удруженим деловањем поразиле хришћански етос, и сврнуле га с места европског вођ-

сѝва: 1) Хуманиѝаризам, који је заменио хришћанску заповест љубави; 2) Докѝринарни индивидуализам и социјализам, који једнако крше хришћанску идеју моралне солидарности аутономних личности; 3) „Ајсолуѝна” и „суверена” Држава са неограниченом вољом за моћи, која је сломила феудализам; 4) Модеран ѝолиѝички национализам, и његов пратећи ексклузиван културни национализам који је у супротности с хришћанском идејом да националне културе треба да буду допуњуѝи чланови једне свеобухватне светске културе; 5) Идеја „ауѝономије” кулѝуре која истискује идеје и мерила хришћанске културне заједнице, према којима уметност, филозофија и наука треба да се интегришу у грађевину крајње, врховне и свеукључујуће људске заједнице: видљиво и невидљиво Тело Христа, Цркву и њен дух; 6) Замена орданских заједница, удружених у живој солидарности, друшѝивима заснованим искључиво на произвољним правним уговорима, са одговарајућом превлашћу људске припадности класи и груписањима по својини; 7) Буржоаско-каѝиѝиалистѝички еѝнос неограничене производње и акумулације капитала, и слободне конкуренције које у потпуности ради за себе, са државном политиком као јединим ограничавајућим фактором. Ово је заменило хришћански економски етос, према којем све производне групе треба да буду солидарно организоване са циљем задовољења потреба заједнице (ибид., 364). Имајући у виду наведене ѝачке, које све одреда криѝикују модерне ѝокове у разним сферама људској живоѝи, јасно је да Шелер у овом ѝериоду ѝледира за друшѝивени и вредносни ѝоредак из доба средњеѝе века, односно феудализма.

Шелер, дакле, као прву силу која је допринела разградњи хришћанског етоса, наводи „хуманитаризам”. Зато не чуди да он у бројним списима из овог периода понавља критику хуманизма и хуманитаристичке идеје. Ова идеја представља побуну против првог принципа

хришћанске заповести љубави: „Прво воли Бога изнад свих ствари”, и његове непосредне последице, „Воли свог ближњег у Богу, и увек у односу на највише добро”. Реч је о побуни која се дешавала у сукцесивним периодима ренесансе, добу „хуманизма”, и посебно снажно током Просветитељства; сви ови велики покрети изградили су етос који, по Шелеру, изољује човека од Бога и, штавише, окреће човека против Бога (ибид., 365). Оно што је примарно предочено у хумани(тари)стичкој љубави према човеку (и само човеку) нису више његов невидљиви дух, душа и спасење, солидарно укључени у спасење све Божје деце, с човековим телесним блаженством које заузима споредно место у његовом савршенству и срећи. Не, оно на првом месту човеку предочава спољашњи феномен, његово чулно благостање, у растућој изолацији од објективне хијерархије реалних и духовних добара, која се степенасто уздиже ка највишем добру (ибид.)

Наравно, и по хришћанском гледишту, каже Шелер, ми треба да трагамо за економским и социјалним унапређењем друштва. Али, то треба да се чини првенствено ради достојанства човекове духовне личности; круна и језгро тог достојанства је најслободнија и најчистија спремност на љубав према човековој индивидуалној духовној личности (ибид., 365–366). Хуманитаризам, пак, овај хришћански етос духовне љубави замењује материјалним благостањем на земљи (ибид., 366), и љубављу не према божанској суштини човека, већ према појединцу само као припаднику људске врсте (Šeler, 2011b: 214; Шелер, 2013: 115). Стога је овај нови облик човекољубља „полемичка и безбожничка категорија” (Šeler, 2011b: 215), толико жељна да се супротстави љубави према Богу, да често добија ресантимански облик потиснуте мржње према Богу, свесне побуне против њега и његовог поретка – против свега у људским вредностима, делима, институцијама што се уздиже над оним природним особи-

нама људи које су пуко заједничке и опште, и стога супстрат најнижих вредности (пријатног и корисног). Овим процесом се растварају највише вредности, све док на крају не остане чисто чулно уживање масе, односно Бен-тамова „највећа срећа највећег броја људи” (Станковић Пејновић, Калик, 2021: 174). Зато модерна „љубав према човечанству” представља моћан револуционарни занос који, изнад свега, до униформности нивелише све објективне вредносне разлике између људи. Као такав, он је посебно активан код Русоа, и у његово име су Робеспјер (Robespierre) и Мара (Marat) јуришали током Француске револуције (V, 366; Шелер, 2013: 199).

Шелер у *Ресанџиману* тврди да хришћанска терминологија заправо ни не зна за термин „љубав према човечанству”. Њен основни појам је „љубав према ближњем”. Хришћанска љубав је првенствено усмерена на личност и духовно вредне акте, а на „човека” само у мери у којој је он „личност” и остварује ове акте, тј. у мери у којој остварује поредак „царства Божјег” (Šeler, 2011b: 216). Зато је логично да хуманитаристичка љубав није усмерена на спасење душе онога ко воли, нити на давање доприноса спасењу других, већ на унапређење „општег благостања” (ибид., 219). Шелер подсећа да се у средњем веку није сматрало да постоји противречност између хришћанског принципа љубави и феудалне аристократске хијерархије секуларног и црквеног друштва (која подразумева и кметство) (ибид., 220); тада се није сматрало да је љубав у супротности са смртном казном, мучењем и читавим окрутним казним законом, нити чак са инквизицијом и самокажњавањем. Штавише, пресуде инквизиције доносиле су се „у име љубави” према самом јеретику чија је душа требало, пошто је његово тело спаљено, да се посебно препоручи божјој милости. Стога је, каже Шелер, ова интенционалност љубави била потпуно искрена, те су се све ове појаве сасвим добро могле помирити с принци-

пом хришћанске љубави. А онда се, у име „универзалне љубави према човечанству”, против свега тога повела борба (ибид., 221). Хуманистичка љубав је од почетка егалитаристичка сила која захтева свргавање феудалне и аристократске хијерархије, свих форми кметства и личне неслободе, и укидање „искварених” и „бескорисних” монашких редова; она јача све до тренутка Француске револуције, када се захтева политичка, а затим и социоекономска једнакост свих људи. У њено име се захтева ублажавање кривичног законика, укидање мучења и смртне казне.

Ничеова критика ресантимана, по Шелеру, не погађа саму идеју хришћанске љубави чије језгро није засновано на ресантиману. Али, ова критика свакако важи за модерну „љубав према човеку” која је, како каже Шелер, у својој сржи феномен „социопсихолошке дегенерације”. Ниче је у тој идеји с правом видео израз опадајућег живота и прикривеног нихилизма (ибид., 230). Ова „љубав” почива на ресантиману, протесту, пориву за супротстављањем (мржњи, зависти, освети) према владајућим мањинама за које се зна да поседују позитивне вредности (ибид., 224–225). Зато је било неизбежно да се хуманистичка љубав примарно усмери на „најниже, животињске аспекте људске природе”, јер се управо у њима налазе квалитети који су заједнички „свим” људима. Ко би могао да у томе не види потајну страствену мржњу према позитивним вишим вредностима, пита се Шелер (ибид., 226). Ово је заиста „фалсификовање таблица вредности”, пошто се тиме неизмерна вредност духовне љубави, и с њом повезано блаженство, као осећања највиших вредности, подређују најнижем вредносном осећању чулног задовољства. Они који су генији срца и најсветије појаве у историји, они којима царство Божје прво постаје видљиво, нису више узор који се издижу изнад осталих, и према којима „човечанство” треба да се оријентише (ибид., 230). Они се сада појављују само као пуке слуге

мноштва и служе томе да увећају његово задовољство. Управо то је, за Шелера, истински и дословно „робовски усџанак” у моралу (ибид., 231).

Сџалежи, класе и хришћанска идеја заједнице

Из наведеног се јасно види да је Шелер пре и током Првог светског рата стајао на конзервативној позицији традиционалне сталешке хијерархије из доба феудализма, оштро критикујући модерне демократске и револуционарне идеје и кретања, било она либерално-буржоаска, било социјалистичко-радничка. У другом делу овог периода, након разочарања у карактер и ток рата, он јаче истиче хришћанске вредности и улогу Цркве у друштвеном животу, али идеал и даље остаје заједница сталежа налик оној из средњег века.

Шелер у *Ресанџиману* с незадовољством и песимизмом гледа на историјски процес у коме традиционална заједница бива замењена модерним друштвом. У њему нестају „последњи остаци сталешке хијерархије”, као што су „избор најбољих и аристократија”, што је, по њему, одраз принципа важећих у читавом живом свету. Уместо њих, сада доминира атомизирано друштво које ослобађа силе потребне само за боље вођење послова. Нужна последица таквог процеса је да, уместо сталежа, чије јединство одређује „племенита крв и традиција”, почиње да влада „класа” као друштвена група уједињена имовином, модом и „културом” (ибид., 271). Традиционалној „заједници” супротставља се модерно „друштво” које, међутим, „није општи појам који означава све ’заједнице’ које су уједињене крвљу, традицијом и историјом. Напротив, то је само заостатак, смеће остало након распада заједница”. А када „уговор” и на њему засновани односи, који конституишу друштво, престану да постоје, исход бива потпуно дезорганизована маса, уједињена искључиво

тренутним чулним надражајима и узајамном „заразом” (ибид., 279). У *Проблемима религије* се, слично томе, тврди да позната историја показује прелазак из заједнице у друштво, тј. „из унутрашње, органске везе у спољашњу, механичку мрежу”, и у крајњем у смеру масе, која се карактерише сталним нивелисањем квалитета, и која је све јаче преокупирана потчињавањем духовних моћи организованом задовољењу најнижих потреба (V, 237). Овакво тумачење понавља се и у спису *Узори и вође*, где се каже да „суштински облик друштва настаје из колапса и нивелисања животних заједница (нпр. класе настају из дезинтеграције каста, сталежа и занимања)” (X, 266).

У спису *Хришћанска идеја љубави и данашњи свети* Шелер, међутим, изражава оптимизам у погледу нове изградње сталешке заједнице, на чијем врху стоји духовно јединство људи посредовано религијом и Црквом. Приближавајући се сада идејама хришћанског социјализма, он истиче да се поново налазимо на почетку „позитивног доба веровања”, супротно модерном добу посвећеном ослобођењу искључиво земаљских сила које су се осамосталиле у односу на људску вољу и дух, и почеле, на квазисудбински и механички начин, да детерминишу живот људи. Стога ће будуће доба бити заокупљено „заједницом”, са поново задобијеном духовном надмоћи над земаљским силама, те ће, према томе, бити доба „истинске организације” (V, 377–378). Шелер у прилог ове прогнозе напомиње да такво „универзално веровање” деле Конт, де Местр (de Maistre), Сен-Симон (Saint-Simon), Фурије (Fourier), изнад свих, социјалисти свих врста и нијанси (хришћански и нехришћански), и да, у целини, ова идеја представља „програм умних људи широм света” (ибид., 378). Он поручује да сада почињемо да видимо интерес трансформисан у етос, а пуки економски узрок или класне везе преобразене у сталешке везе, сталешку свест и савест. Пред људима је историјски и друштвени задатак да се ови токо-

ви уједине у „јединствену моралну силу” у којој ће нижи ток, сасвим у складу с „вечном” хијерархијом вредности, открити своје морално достојанство под светлошћу вишег, оног који тече „из Божјег извора и историје Цркве” (ибид., 379). На овом месту Шелерова религиозна емфаза достиже врхунац: „Свако је господар, свако је слуга, а сви заједно су слободне, солидарне слуге врховног Господара изнад сваке заједнице – Бога” (ибид., 381). Хришћанска идеја корпорације проглашава се за „највиши идеал и модел сваке људске корпорације” (ибид., 382).

Шелер је уверен да хришћанска идеја заједнице има мотивишући капацитет да економски организује политичко тело у систем сталежа и професионалних заједница различитих врста (ибид., 395). За Шелера је идеја сталежа и посебног поретка сталежа, који је у складу с вредностима и функцијама којима се сваки од њих бави, потпуно неодвојива од хришћанске идеје заједнице (ибид., 399). Вођен овом идејом, појединац постаје свестан природног и моралног припадништва читавом низу заједница (сталеж, професионална група, раса, нација итд.), чија је изворна тачка „укупан смисао који је Бог доделио светском поретку коме је врховни Господар” (ибид., 395–396). Зато човек, по Шелеру, треба да извршава свој задатак, колико год био тежак, „вољно и радосно”, са религиозним осећајем и свешћу да његов рад има карактер „службе и савесног служења”; он треба да у овом духу обавља своју индустријску функцију, на било којој позицији за коју га је Бог позвао (ибид., 396). Овакав приступ у потпуности одговара средњовековном погледу на друштвени поредак и место и улогу појединца у њему.

Шелер истиче да је сталеж нешто стабилно (статус а не уговор), нешто где је човек самодовољан, али не бира слободно као професију, пошто себе просто налази ту „смештеног”. Стога је „дух сталежа” супротстављен класном духу. Он се карактерише, пре свега, љубављу према

самом раду, створеном производу и његовом квалитету (ибид., 399). Супротно томе, огољени класни дух почиње и завршава чисто квантитативном новчаном вредношћу. Класа је, каже Шелер, Мамон. У сталезу постоји граница мукотрпном стицању, док у класи нема граница напорима стицања, осим у голој вишој сили током такмичарске борбе свих против свих. У сталезима нема непрестаног поређења себе и своје позиције са припадницима других сталеза, док је то случај тамо где постоје само класе, и где су сви сталези дезинтегрисани. Овде стално поређење међу људима аутоматски производи монструозну завист и мржњу, јер позитиван мотив активности није сама супстанца рада, већ је то бити или имати „више него мој сусед”. Поврх свега, сталез има „част” и „савест”, а класа само колективни интерес (ибид., 400). Укратко, док сталешко друштво промовише дух љубави и поноса у раду, класно друштво изазива дух конкуренције и алијенације (Staupe, 1967: 34). Све ове разлике показују драстичну удаљеност духа сталеза од класног духа, и омогућавају једно интегрисаније, стабилније и срећније друштво него што је класно.

Хришћански социјализам

Шелер је у предратном периоду сматрао да је потребно раздвојити „прави појам хришћанске љубави” од свих врста „социјализма”, „социјалне свести”, „алтруизма” и осталих „другоразредних модерних ствари” са којима се хришћанство повезивало у неким савременим социјалним учењима, нарочито у „хришћанском социјализму” и „хришћанској демократији”, и који су се постављали као алтернатива буржоаско-капиталистичком етосу и политици. По Шелеру, хришћанска љубав према ближњем изворно није била замишљена као политички или друштвени принцип; она је, напротив, примарно ус-

мерена на човеково идеално духовно сопство, на човека као припадника царства Божјег. Шелер сматра да је Исусу „потпуно страна идеја” да би његова заповест љубави могла да послужи као основа новог политичког поретка или нове економске расподеле власништва. Он „мирно прихвата” царску власт, друштвену разлику између господара и роба, те код њега не постоји никаква тенденција ка остваривању друштвене или политичке „утопије” (Šeler, 2011b: 208, 214). У том погледу, „хришћанство не садржи ни трунку модерних социјалистичких и демократских тенденција и вредносних судова” (ибид., 210). Такође, хришћански „комунизам”, као „само случајан и успутни феномен”, састојао се у добровољним поклонима, насупрот „вештачкој и принудној експропријацији” коју спроводи социјалистичка држава вођена циљем обезбеђивања „општег благостања” (ибид., 211). Укратко речено, „ниједан хришћанин који је уистину био надахнут духом јеванђеља никада није позвао на комунизам, зарад ’праведности’ у расподели власништва” (ибид., 212). Шелер закључује да је „мешање хришћанске љубави са социјалним и економским интересима за велико жаљење” (ибид., 238, 239).

Међутим, у другом делу рата и послератном периоду Шелер је дошао до убеђења да ће хришћански инспирисана сталешка корпорација као друштвени модел посебно бити значајна за интегрисање радничке класе у заједницу. Зато се као друштвени циљ износи „трансформисање радничке класе у сталез” (V, 399). Након победе Октобарске револуције у Русији и ширења револуционарног таласа према Западу, који није мимоишао ни Немачку, Шелер исправно увиђа да је „револуционарни преокрет на континенту” последица урушавања буржоаско-капиталистичког духа, са свим његовим продукцима, као што су чисто чулни индивидуализам, политички национализам, централистичка капиталистичка држа-

ва, империјализам. Он у овим појавама види заједничког непријатеља „четвртог сталежа” (пролетаријата) и хришћанске Цркве, што даје основу за њихову сарадњу, и изградњу „хришћанског” и „профетског социјализма”. Зато се као најзначајније за културну реконструкцију послератне Европе поставља питање односа између Цркве и социјалне демократије (ибид., 439). Оне, по Шелеру, морају удружено да делују да би истинска реконструкција уопште била могућа, да би се савладала „олигархијска плутократија са њеним либерализмом и рационализмом у читавом духовном животу” (ибид., 438). Шелер је веровао да би римокатолици могли сарађивати са ревизионистичким социјалистима у развоју хришћанског социјалног програма за послератно доба. Када једном превазиђу предрасуде изазване буржоаским етхосом, немачки аристократи, средња класа, радници и сељаци препознаће заједничку солидарност, и замениће класне антагонизме радошћу учествовања као браћа у сталешком друштву (VI, 261, у: Staude, 1967: 104).

Шелер је свестан значајних разлика између погледа на свет ових сила. Једно од важних разлика је однос према приватној својини, коју би марксистичка „утопија” желела да укине или сведе на минимум, док хришћанска филозофија сматра да би то значило порицање индивидуалне, духовне личности, и слободног вршења њене савести (V, 440); за њу је „безусловно поштовање приватног власништва – талисман слободе јединственог психофизичког људског бића” (ибид., 443). Међутим, без обзира на ове разлике, Шелер верује да ће се напетост између ових сила све више умањивати (ибид., 440). Црква, по њему, мора да задржи верност радничких маса, да их придобије за „бесконачну религиозну и духовну мисију” (ибид., 438). А да би се то постигло, први захтев неминовно мора бити социјални поредак у коме сваки човек, самим тим и радник, има слободно време и унутрашњу

слободу да буде свестан своје душе. Шелер сада стоји на позицији да управо социјална демократија, са својим „великим и праведним захтевима” – осмочасовним радним даном, укидањем неодговорне експлоатације рада, и штетне националистичко-империјалистичке светске конкуренције – треба да обезбеди радницима слободно време које им је потребно да размишљају о својој духовној егзистенцији. Једном када осете да имају душу, радници ће моћи да се задрже на својој духовној судбини (ибид., 441)⁴¹.

Критика марксистичкој социјализма

Шелер сматра да ће се учешћем социјалне демократије у власти уклонити највећа препрека која је религиозне жудње четвртог сталежа одвраћала од њиховог „природног тока Богу и Христу”. Та препрека је сурогат највишег добра, идол који је заносио пролетаријат – марксистичка вера у идеалну државу будућности и саму могућност земаљског Раја (ибид., 442). Овај идол стоји у духовима људи управо тамо где би Бог требало да стоји (ибид., 398). Марксизам је, у том погледу, само „рационализовани облик древног јудаистичког месијанизма и секуларизовани облик наде у Божје царство” (VIII, 173). Критику „утопистичког” и револуционарног марксизма Шелер је

41 Стауде сматра да је у високо индустријализованом и капиталистичком Берлину Шелер могао први пут упознати тегобан положај радничке класе и незаинтересованост и удаљеност цркве од ње који су се морали исправити: „Док је шетао улицама сиромашнијих делова града, вероватно је први пут видео прљаве и бедне услове живота радничке класе каквих једва да је било у руралној Баварској. Овде ниједна добротворна црква није интервенисала да ублажи патњу. Чинило се да се модерно друштво у сировом стању отргло од својих хришћанских корена. Чинило се да богати индустријалац немилосрдно експлоатише беспомоћног радника” (Staupe, 1967: 10).

задржао до краја живота. У једном од последњих списа он каже да је „вечни мир који ће бити подигнут крвљу светске револуције вероватно најсумњивија форма коју је идеја мира икада преузела”, јер смо овде „забринути не само због крвопролића, већ и због уништења читаве историје западне културе” (XIII, 117). Он је био ужаснут да би социјалисти који су дошли на власт могли успоставити „диктатуру пролетаријата” легализовану неким привидним уставом. Ово може водити само тиранији некултурних маса (Staude, 1967: 98). Зато идолатријска „духовна празнина” коју марксизам оставља за собом мора да буде испуњена истински религиозним типовима добра (V, 443). У време катастрофе Првог светског рата и растућег револуционарног заноса, Шелер истиче да није (марксистички) утопизам, већ покајање „најреволуционарнија сила у моралном свету” (ибид., 50).

Стога је задатак хришћанске Цркве да „рашири руке љубави и саосећања” да би прихватила „изгубљеног сина четвртог сталежа” (ибид., 443). Шелерова идеолошка претензија на овом месту постаје сасвим очигледна – ниједан хришћански мислилац не би требало да занемари прилику у образовању „нове идеологије четвртог сталежа” (ибид.). А према мишљењу хришћанске Цркве, оно што је суштинско за исправно обликовање живота заједнице није избор било каквог друштвено-политичког система, нпр. између либералне економије и државне економије или планског колективизма, већ „потпуно другачији”, духовни избор – између духа солидарности, сарадње и љубављу вођене правичности, и духа сталног такмичења, рада против супарника и огољеног класног сукоба, било да се он подстиче одозго или одоздо. Јер, каже Шелер, државни социјализам може у свом духу да буде прожет капитализмом као и суштински слободна економија осећајем солидарности (ибид., 444). Зато је у тексту *Профетски или марксистички социјали-*

зам? (*Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?*, 1919) хришћански солидаризам средњи пут између екстремног индивидуализма и колективизма социјализма. Одговорност хришћана је да прожму социјализам духом солидарности и хришћанском идејом заједнице, и тако трансформишу социјализам у солидаризам (VI, 265, у: Staude, 1967: 105). Препознајући захтев тренутка, хришћанин мора да покуша да испуни социјализам духом хришћанске љубави и окрене га у службу Христу. Социјализам мора постати хришћански пре него што постане бољшевички (VI, 268, у: ибид., 106).

Шелерова критика марксизма не задржава се на овом аспекту. Он наводи да су пролетерски „класно реактивни идоли формирани преображајем либералних идола средње класе и буржоазије”, јер је, историјски гледано, „четврти сталеж израстао из исте либералне средње класе” (V, 443). Пошто је за Шелера, како смо видели, капитализам првенствено „менталитет”, а не економско-политички поредак, он је независан и постављен изнад подела и борби друштвених класа (Frings, 2002: 180). Шелер, стога, истиче да марксистичка критика буржоаског друштва није довољно радикална, јер се односи само на неке економске и политичке манифестације овог друштва, а не на сам (обмањујући) вредносни етос који му лежи у основи као његово језгро. Штавише, марксизам пада прекратко у погледу радикалности свог циља и зато што, будући да је материјалистички, сасвим некритички преузима читав утилитаристички етос капитализма изражен у принципима профитабилности, капитализације и корисности; он, као и капитализам, редукује све облике људског удруживања на утилитарне, економске функције. Због тога антагонизам између ове две класе и система није фундаменталан, већ се тиче једино питања како утилитарне вредности могу најбоље да се остваре (Stickers, 1980: 22–23, 27). Укратко, марксистички социјализам јед-

ноставно не може да донесе нове друштвене и вредносне циљеве јер је, као и капитализам, везан за материјалистички буржоаски етос. Он је само реакција на нешто пре него независна креативна снага (VI, 274, 275, у: Staude, 1967: 118). Државни социјализам и његова нада у максимизацију благостања је сама по себи једна од „најгрубљих последица доминације капиталистичког духа” (Frisby, 1992: 35). Тако раднички захтеви за повећањем надница откривају исти онај менталитет који је на нивоу крупног бизниса видљив у незаситом пориву за стицањем и акумулацијом богатства. Другим речима, за Шелера је марксистички социјализам, односно „буржоаски марксизам”, у суштини исто што и капитализам – у њему је радник „мали” капиталиста, као што у буржоаском либерализму „велики” капиталиста не зна за крај у стицању профита (Frings, 2002: 180)⁴². Марксистички социјализам и буржоаски капитализам просто су две стране истог новчића: експлоатације природе и човека у име богатства (Staude, 1967: 106). Социјалистички лидери су препознали да је култура повезана са класном структуром, али нису из тога успели да закључе да је њихова сопствена култура непотпуна и једнострана као и буржоаска култура коју су хтели да укину (ибид., 108).

Зато се Шелеру појам солидарности и персоналистичке демократије чини као противлек за капитализам, марксизам и масовно друштво. Овај став показује се и у спису *Хришћански социјализам као антикапитализам* (*Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus*, 1919), који афирмише „хришћански” и „профетски” (или „персоналистички”) социјализам, у супротности и према капитализму и према марксизму („експресивни социјализам”

42 Фрингс појашњава да се Шелерова употреба израза „пролетаријат” односи на ниже класне редове који раде за профит и поседовање, и који су мини-капиталисти представљени синдикатима који управљају њиховим материјалним интересима (Frings, 1997: 211).

насупротив „репресивном социјализму” Маркса и других). Персоналистички социјализам разуме индивидуалне особе као оне које се занимају за друге не због заједничких материјалних потреба, или преклапајућих личних интереса, већ због способности да воле једне друге (Schneck, 1987: 93–94). Ово показује потпуну промену перспективе у односу на *Ресанџиман* – док се тамо хришћанска љубав експлицитно одбацује као социополитички принцип, и благодоклоно гледа бар на „часну” класну борбу, сада управо ова љубав постаје главни темељ нове друштвене организације, а изостаје свако спомињање класне борбе у неком афирмативном смислу.

2.3.6. Либерално-секуларни елитизам 20-их година

Елиџа и маса

Упркос наведеним идеолошким конверзијама, Шелер је, ипак, задржао идеју друштвене хијерархије, примењујући је овог пута на поопштену поделу између елите и масе као таквих. Он је од почетка до краја остао неповерљив и презрив, а често и непријатељски настројен према масама. Од раног става да „човек бива све више животињскији што више постаје припадник масе” (Шелер, 2013: 48), до почетне реченице његовог последњег списка да „мноштво никада неће бити филозоф” (Платон) (Scheler, 1967: 199), постоји јасан континуитет. Шелер истиче да је закон по коме је свака група састављена из два дела – мањег дела вођства и већег дела следбеника – један од најопштијих социолошких закона (X, 260)⁴³.

43 „Примарни закон друштва, рекао је Шелер, био је да је неколицина предодређена да води, а да већина увек мора да следи и покорава се” (Staupe, 1967: VIII); „Највише вредности културе и политике никада нису биле намењене масама. Оне су створене од и за политичку и културну елиту” (ибид., 34).

Он се овде позива на аустријског социолога и правника Фридриха фон Визера (Friedrich von Wieser), који је формулисао „закон малог броја” (X, 261; II, 563); важење овог закона потврђују и француски и италијански социолози који говоре о „кружењу елита” као садржају историје (Ле Бон (Le Bon), Моска (Mosca), Парето (Pareto) итд.) (X, 266)⁴⁴ Закон малог броја, појашњава Шелер, нема никакве везе са разликама у вредновању и погледу на свет. Зато је он очуван и унутар републике или монархије, радикално демократске или изразито аристократске странке (ибид., 261). То значи и да елита и демократија нису у непомирљивој супротности. Такође, погрешна су сва учења која принцип формирања и развоја људских група постављају у неку другу сферу (безлична „идеја”, рационална воља или знање, секвенце односа производње, мешање крви народа итд.). Оно што детерминише главни правац постојања, облика и развоја група искључиво су „владајуће мањине личних узора и вођа” (X, 264). Овај став Шелер понавља и у *Социологији знања*; позитивни, реализујући фактор чисто културног садржаја увек је слободан чин и слободна воља „малог броја” личности, првенствено вођа, узора, пионира, које заузврат, путем закона психичке заразе, намерне или ненамерне имитације (копирања), следи „велики број”, већина (Шелер подсећа на закон малог броја пионира и великог броја имитатора који је први изложио француски социолог Габријел Тарде (Gabriel Tarde) (VIII, 21; Milić, 1986: 167; Ljubimir, 1995: 154). Дакле, Шелер је намеравао да очува елите на врху друштва, посматрајући их као главне креаторе културних иновација (Frisby, 1992: 63). Није питање да ли треба да имамо елиту или не (она је нужна), већ

44 „Шелерова општа теорија вођства заснована је на његовој елитистичкој концепцији друштва која се снажно ослањала на теорије нео-макијавелиста, Михелса (Michels), Моске и Парета” (Staupe, 1967: 122).

само каква она треба да буде.

Шелер је тако веровао да мале елите неизбежно контролишу и воде сва друштва, и да је његова друштвена функција као филозофа да образује елиту нових вођа за послератну Немачку (Staude, 1967: 129). Иако је крајња сврха историје „обожење човека”, непосредни циљ, као средство којим ова далекосежна сврха може бити достигнута, јесте стварање елите вођа која ће водити и надахнути масе (ибид., 136). Полазећи од става да су „велике историјске личности увек презирале масе пре него да су им ласкале”, Шелер нпр. о Валтеру Ратенау (Walther Rathenau), у коме је видео правог представника нове немачке елите и узорног вођу, каже: „Он је одувек схватао да су неки људи предодређени од Бога да воде, а остали да следе” (ибид., 126, 128). Стога се може рећи да се његова позиција само померила од конзервативно-хришћанског ка либерално-секуларном елитизму. У складу с тим Стауде истиче: „Кроз свој живој Шелер је био елијиста” (ибид., viii, ix). Двадесетих година Шелер заузима став да елита која треба да води друштво у новом кризном добу, какво је обележавало Вајмарску Републику, више није нити може бити збачена традиционална елита немачког племства и монархије⁴⁵, нити црквеног свештенства које је реакционарно према секуларном образовању и демократији. Чезнути за старим феудалним поретком је губљење времена у празном сањарењу (ибид., 106). У битно промењеним друштвено-историјским околностима, друштвено и политичко вођство може чинити само просвећена и образована либерална елита сазрела у условима парламентарне демократије.

45 „Једно је сигурно: она неће бити пука елита по крви и традицији... Људске способности и квалитете које захтијевају задаће нашег свјетског тренутка једва да припадају онима које се по законима психичког насљеђивања у посебној мјери могу наслиједити по крви” (Scheler, 1996a: 192).

Шелер се, међутим, није задржавао само на филозофским и теоријским разматрањима проблема елите. Његова мисао, као и у свим другим областима проучавања, имала је практичне друштвене интересе и намере. Зато Шелер на образовање ваљаног, просвећеног и одговорног вођства, не позива само у својим филозофским или социолошким књигама и текстовима, већ и у бројним јавним предавањима и обраћањима којима је двадесетих година желео да допре до припадника немачке привредне, политичке, војне и академске елите (Bershady, 1992: 28)⁴⁶. Он је одмах показао наклоност према секуларном изгледу нове владајуће коалиције успостављене у Вајмару 1918. године и, штавише, спријатељио се с неколико чланова владе, у жељи да њиховим умереним социјалистичким и либералним гледиштима пружи елементе духовног разумевања (ибид., 21, 22). Нарочито је постао

46 Лесингова висока школа у Берлину (*Die Formen des Wissens und die Bildung*, 17. јануар 1925), Школа мудрости Хермана Кајзерлинга у Дармштату (*Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos*, април 1927), Министарство одбране у Берлину (*Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus*, јануар 1927, и *Politik und Moral*, 1927), Немачка висока школа за политику у Берлину (*Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, 5. новембар 1927) (Staude, 1967: 203–204).

Занимљиво је сведочанство о Шелеровом предавању о миру и пацифизму које нам преноси Стауде. Шелер је требало да говори пред скупштином официра у Министарству Рајхсвера у јануару 1927. Предавање је било унапред најављено, а сала у којој је Шелер говорио била је потпуно попуњена. Шелер је у писму описујући свој огроман успех у војсци известио да десет генерала, укључујући начелника Генералштаба генерала Хајеа (Heye), седи у првом реду. Представљајући Шелера, министар одбране Ото Геслер (Otto Gessler) је рекао да за реформу војске у садашњости, као и у време ослободилачких ратова, филозофија и војно руководство морају да раде заједно и да је Шелер једини немачки филозоф који је већ доказао да је човек за овај задатак. Шелер је тада дошао до говорнице, блиставих очију. Говорио је два и по сата без прекида, осим повремених плескања из публике (ибид., 224–225)

близак са Ратенауом, тадашњим министром спољних послова. Ратенау је био еманциповани интелектуалац и денди јеврејског порекла, милионерски индустријалац који је постао социјалдемократа и промотер „републике ума”. Друга личност с којом је Шелер у овом периоду сарађивао на остварењу заједничких интелектуалних и политичких уверења био је гроф Херман фон Кајзерлинг (Graf Hermann von Keyserling), филозоф пореклом из старе аристократске балтичке породице. Попут Ојкена и Шелера, Кајзерлинг се првенствено бавио питањем духовног препорода модерног човека. Основао је Школу мудрости (Schule der Weisheit) чија је мисија била да допринесе интелектуалној реоријентацији Немачке. Пријатељство и сарадња с Ратенауом и Кајзерлингом, као припадницима високе буржоазије и аристократије, и интелектуалцима широке културе, најбоље илуструје у ком правцу је Шелер видео образовање немачке елите. Потребно је било да то буде елита која ће објединити знање и моћ, принципе који су били тако супротстављени у прошлости немачког живота и духа. Ове две личности представљале су изузетне примере јединства тих принципа.

*Криѝика масовне демократије фашизма,
нацизма и комунизма – јединсѝво науке
и метѝафизике као сѝас*

Међутим, трагична судбина Ратенауа, који је убијен у атентату од стране припаднике једне екстремно десничарске групе, и затварање Кајзерлингове школе по доласку нациста на власт, наговештавале су, за ову перспективу, обеспокојавајућу и суморну будућност. Политички пад огледа се у томе да су главне савремене политичке струје, „бољшевизам, фашизам, покрет који води нови диктатор Шпаније, јужнонемачки народни покрет, све одреда антидемократске и антипарламентарне” (Schneck,

1987: 91). Шелер све више почиње да увиђа да главна претња стиже од масовних покрета екстремне деснице (нацизам) и левице (комунизам), које се једнако обрушавају на економски и политички систем Вајмарске Републике. Фашистичке и комунистичке групе које промовишу масовну демократију, састављене од „слабих” људи којима доминира нагон за потчињавањем, не траже истину и правду, већ господара који ће им заповедати (VIII, 183). Шелер у предавању на Лесинговој високој школи (1925) критикује фашизам у Италији који је већ преузео власт, а за *нацистички покрет* каже да се води *тјешњом за потчињавањем, „сјасом и издављењем душе у оквиру једној дојадљивој сисџема”* (Scheler, 1967: 188). Овде имамо господара који мора да каже шта човек да мисли и ради; непрестана „дрека за ’вођом” постоји и ван нацистичког покрета (ибид., 189). Зато се у политичком подручју може истовремено чути позив на „укидање застарелих парламентаризама” у корист „диктатуре”, било здесна или слева. Либерални сцијентизам и парламентарни демократизам су скоро заустављени и замењени изразима очаја, који позива на „одлуку”, диктатуру и ауторитет (VIII, 182).

Све то указује на „страховито омасовљење живота, постепено преображавање једне либералне умне демократије у суморну демократију маса”. Као додатни показатељ овог омасовљења демократије Шелер наводи проширење права гласа на жене и „недорасле” (Scheler, 1967: 189). Он сматра да „трагични став важи за земаљску куглу”, јер је на делу „растрзано време маса које је једва више могуће водити” (ибид., 187). „Гадно стање масификације живота” за Шелера је „прва независна варијабла свих ратова и револуција у Европи”, тенденције која у свом развоју мора водити „ужасним и неуморним класним борбама и најзад уништењу све духовне културе” (VIII, 142). Позивајући се на Адолфа фон Харнака (Adolf

von Harnack), а упућујући критику Цркви, Шелер додаје да је идеолошка индиферентност маса најјача основа за најстарије и најригидније конзервативне моћи које су најснажнији чувари прошлих ствари (ибид., 83). Зато постаје немогуће игнорисати чињеницу да је човечанство достигло доба када само „фундаментално преокретање” његовог актуелног етоса, и то „мерено вечном хијерархијом вредности”, обећава успешан развој и напредак (ибид., 142). Оваква забрињавајућа ситуација неодложно захтева „право образовање водећих елита” које, како каже Шелер, ни у једно доба њему познате историје није било неопходније, али и никад теже! (Scheler, 1967: 187). Утолико Шелер спас од превласти декадентних друштвених и политичких процеса види у новој духовној елити и њеним вођама (Ljubimir, 1995: 204).

Либерално-секуларни елитиста Шелер сада постаје бранилац науке и рационалности, што говори о битној промени у акценту његове критике када је реч о развоју знања и друштва. Имајућу ово у виду, Стауде критички запажа да се Шелер сада појављује као „републиканац ума” који је открио опасности романтичног антирационализма тек након што је провео већи део свог живота фабрикујући идеологије које су биле дијаметрално супротне и поткопавале либерализам који је на крају пригрлио (Staude, 1967: VIII, 258). Шелер истиче да (масовна) демократија „одоздо”, супротно (парламентарној) демократији „одозго” (каква је нпр. енглеска), „значајно снижава највиши ниво науке и филозофије”; то је цена проширења демократске базе, и пратеће униформизације знања и културе (VIII, 177). Проширена демократија – која је једном била савезник слободног проучавања и филозофије у борби против црквене супрематије – сада се претвара у једну од највећих опасности за духовну слободу (VIII, 84). У облику „немислеће емоционалне демократије великих маса” она постаје највећи неприја-

тељ рационалне позитивне науке и виших облика знања уопште (VIII, 178). Међутим, „класни митови” екстремне деснице и левице (Шелер на страни екстремне левице наводи „есхатолошке митове” немачких сељака, револуционарног синдикализма, руског бољшевиизма и посебне „мисије” Русије да „ослободи” свет) ипак представљају израз „снажне метафизичке потребе”. То су они „класни идоли” које *треба разбити, и неуклоњиву човекову појтебу за ајсолућом задовољићи љравим облицима знања и вредновања. Зајто Шелер каже да овакав развој може бити превазиђен само „релативно метафизичким добом” у којем ће методична, рационалнија метафизика бити удружена с позицивном науком. Само то може обновити веровање у „моћ људског ума”; у супротном, грађевина науке биће потпуно уништена (VIII, 178, 179, 183; Лукаћ, 1966: 389). Тиме се истинско образовање које ће обухватићи и високу науку и метафизику поставља као безуслован задатак у формирању љраве елиће, сиособне да одбрани и сиаси друштво од екстремних поулстичких струјања.*

У излагању пред Немачком високом школом за политику (1927) Шелер понавља овај став, истичући да та институција треба да помогне стварању нове немачке образовне елите. У „дубокој и опасној кризи” у којој се нашла парламентарна демократија, ова елита треба да нацији пружи јединство образовања и моћи⁴⁷, супротстављајући се диктатурама лева и здесна. Од изградње такве елите зависи не само судбина немачког образовања и достојанства, већ и саме немачке државе (Scheler, 1996a: 191–192; Вошњак, 1986: 819). Да би се ублажили и

47 Шелер је исте године, на позив немачког Министарства одбране, одржао излагање *Политика и морал*, бавећи се дубоким расцепом између „моћи” и „духа” који је, по њему, прожимао немачки народ. Овај расцеп сматрао је главном трагичном препреком ка демократском облику власти у Немачкој (Smith, 1974: 85).

отклонили класни сукоби, ова елита мора, уз познавање и помоћ социологије знања, да ради на уједначавању класа и њихових облика мишљења и етоса, једнако разобличавајући и одбацујући „класне митове” (идеологије) и буржоаске и пролетерске класе (ибид., 213; Staude, 1967: 137, 138, 164, 257). Једино интелектуална елита, која је изнад различитих интересних група и свесна значаја немачке културне традиције, може понудити одговарајуће решење за текуће проблеме (ибид., 118). Тако би се растући и напредујући капитализам постепено вратио на класу чисто знајућих људи који су раскинули са ауторитативним класним доктринама, са буржоаском и пролетерском метафизиком, тј. са апсолутном механистиком и филозофским прагматизмом: „Будућност развоја људског знања лежи у овој елити и само у њеним рукама. И наука и филозофија постепено ће се поново извући из недостојног служења интересима пуке техничке владавине над природом и човеком, и ништа мање интересима револуционарне експлозије ове владавине кроз растући ресантиман нижих класа” (VIII, 382). Из тога ће се изродити нови тип човека потребан за наступајуће светско доба усклађивања. Његово друштвено порекло није било важно, јер ће научити да га трансцендира помоћу социологије знања. Ослобођен кратковидости изазване његовом бившом партијском перспективом, Шелеров нови човек би био у стању да објективно схвати стварност и да обликује неуге масе према својим циљевима, пружајући им вођство и осећај заједнице из своје супериорне мудрости (Staude, 1967: IX). Антиклерикални Шелер из овог последњег периода поручује да нико не треба да уображава да огромну масу пролетаријата икада може поново „придобити за било какву црквеност”. Уместо тога, *највише метафизичко и религиозно, а стога и политичко-социјално уједињење и помирење класа могуће је „само на љлу метафизике, самојромайрања, свейоназора и*

зрења боја” (Scheler, 1996a: 214). Померање од религије ка метафизици као сјаоносном знању, овде јосијаје сасвим експлицитно и очигледно.

3. ШЕЛЕРОВО СХВАТАЊЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЈЕ И МЕТАФИЗИКА КАО „ЉУБАВНО” ОДНОШЕЊЕ ПРЕМА АПСОЛУТУ

3.1. Феноменологија као „настројеност” и њена веза са метафизиком

Шелер и Хусерл

У предговору *Формализму* Шелер исказује дуг Хусерлу за „методолошку свест о јединству и осећају за феноменолошки став”, као и другим коуредницима *Годишњака за филозофију и феноменолошко исцртавање*, са којима је тада сарађивао у издавању часописа Хусерлове школе. У *Годишњаку* је, у два дела, и објављен *Формализам* (први део 1913. а други 1916. године). Међутим, Шелер одмах наводи и чињеницу да се коуредници *Годишњака* „веома разликују у погледима на свет и филозофска питања”, и да, стога, осећа обавезу да „потврди своје ауторство и преузме пуну одговорност” за начин на који разуме и примењује феноменолошки став (II, 11). Дакле, Шелеру је од самог почетка јасно да се његова феноменологија значајно разликује од главног тока Хусерлове школе, и да те разлике проистичу из општијих разлика у погледима на свет и филозофским концепцијама. Он се врло рано одвојио од основне струје покрета која је у феноменологији видела само теоријско-сазнајну методу испитивања бити (суштина), која се може примењивати на разнолика онтолошко-онтичка подручја, а у (феномено-

лошкој) филозофији само (строгу) науку. Испоставило се да „повратак самим стварима” у хусерловској верзији није значио целину реалности, објективног и субјективног света. Зато Шелер жели да феноменологија буде нешто више од пуког теоријског сазнања суштина, а филозофија нешто више и друго од науке. Феноменологија, по њему, треба да буде један базичан егзистенцијални став према бићу и његовој суштини, првенствено практичко држање које надилази субјект-објект релацију једне пуко сазнајне методе (чак и ако за објекте узмемо „суштине”) (Калик, 2016: 313).

Бершејди лепо излаже битне разлике између Хусерлове и Шелерове личности и мисли. Хусерлов идеал, у погледу којег се никад није поколебао, био је потпуно рационалан, његов приступ аналитички, а стил непрекидна, аскетска посвећеност академским задацима. Био је то израз личности једног мислиоца чије је примарно образовање било математичко и логичко. За Шелерову природу и филозофски дух, који је првобитно био заинтересован за медицину и биологију, и који је тежио живом и свеобухватном погледу на стварност, такав пут био је сувише стерилан, ригорозан и ограничавајући (Bershady, 1992: 9). Хусерловој феноменологији недостајао је овај аспект целовите преданости свету, код њега се свест повлачи у сопствене сфере, у чему Шелер види остатак без љубави и готово штетан однос према свету, карактеристичан за Декарта и Канта (Frings, 1965: 21). Шелерова феноменологија љубави требало је да пружи емоционални одговор на Хусерлово претерано когнитивистичку и, на крају, солипсистичку филозофију свести (Vandenberghе, 2008: 18).

Зато је Шелерова преформираност под Ојкеновим утицајем, и затим надоградња која је, преко Ничеа, Дилтаја и Бергсона, дошла из „филозофије живота”, нужно довела до разилажења његовог и Хусерловог филозофског правца (о чему сведочи есеј *Оиледи о филозофији*

живоѡа. Ниче–Дилѡај–Берѡсон (*Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche–Dilthey–Bergson*), 1913). У Бергсону, кога је у то време почео да чита и да препоручује превођење његових дела на немачки, уз касније проучавање индијске филозофије, Шелер је открио ширину визије и осећајности, тежњу да се живот разуме у његовој потпуности, која је њему била далеко сроднија од Хусерловог крутог рационалистичког приступа. Уместо да спознаје стварност својим пуним бићем, својим срцем и духом, једнако као и чулима и разумом, модерни човек је одбацио све димензије искуства које се не потчињавају рационалној анализи. Али, само сагледавањем читавог спектра наших интуиција, ми ћемо се интелектуално и духовно уздићи, и свет ће за све нас постати „врт”. Тако су богатство и суптилност Шелерове мисли откривали бројне и широке регионе људског искуства које Хусерл, до тада преокупиран искључиво рационалним структурама, једва да је дотакао. Шелер је иницијално изградио сопствено гледиште и врсту феноменологије, изведено из учења Хусерла, Ојкена, Дилтаја и Бергсона. Скренуо је поглед на феноменолошке аспекте индивидуалних и друштвених односа, симпатије, љубави, мржње, стида, понизности, страхопоштовања, вредновања и многих других социјалних, емоционалних, религиозних и етичких појава. На тај начин Шелер је проширио подручје феноменолошког истраживања далеко ван граница рационалног знања (Bershady, 1992: 9, 11; Staude, 1967: 17).

Херберт Шпигелберг (Herbert Spiegelberg), стога, истиче да се Шелерово фундаментално трагање у филозофији у основи разликује од потраге за ригорозном науком која је карактерисала Хусерлов првобитни подухват. Шелер није имао амбицију да оснује нову науку попут феноменологије. За њега је таква наука у најбољем случају била средство, нови приступ који ће му помоћи да пронађе нове одговоре на вишегодишња егзистенцијал-

на и духовна питања, као и на акутне кризе. Као и Бершејди, он сматра да доста разлика између Хусерловог и Шелеровог приступа засигурно проистиче из њихових различитих личности и темперамената. У Шелеру је било мало од научника Хусерловог типа који следи редовну рутину, и држи се далеко од питања свог времена колико су околности дозвољавале (Spiegelberg, 1960: 231). Зато се може рећи да је Шелер био „гранични феноменолог”. Превише неозбиљан и недисциплинован за укус строгог оснивача феноменологије, Хусерл га је сматрао својим „антиподом” (Vandenberghе, 2008: 22).

Феноменологија за Шелера никада није била самосврховић њосао, као шћо је шћо била за Хусерла (Perrin, 1991: 57). Шелер је једносћавно замишљао феноменологију као „значајно оруђе које може довести до реформе нашећ њоћледа на светић” (Spiegelberg, 1960: 240). Феноменологија шћреба код њећа да њосћане нешћо шћо омоћућава изћрадњу (новић) њоћледа на светић, шћреко њоћћредноћ савременом човеку, а не само знање бићић, односно бићћно знање, како је разумевана у филозофској шћрадицији. То је сћоћа јер је овде улоћ нешћо више и значајније од решења сћора у њуко шћеоријској сфери: „Шелерова намјера је била да њосредовањем феноменологије и њоме оћкривених моћућностић филозофије њокуша још једном сабраћић и афирмираћић оно најживоћније у филозофији уоћће, како би овом добу редукација и исћражњења живоћћа дао нуждан му бићћно живоћћни имћулс” (Galović, 1989: 9). Мећутим, пошто „феноменологијска метода није могла из себе развити свјетоназорну позадину – Шелер јој је ту свјетоназорну позадину принио извана – католицизам” (ибид., 48)⁴⁸. Ово ће бити јасније када будемо ана-

48 Фризби (Frisby) наводи да је Манхајм био једини савремени критичар који је указивао на Шелерову употребу шематске феноменологије да би оправдао римокатоличанство и „католичке концепте ’безвремености,’ ’вечности,’ новим аргументима” (Frisby, 1992: 65).

лизирали Шелерове погледе на однос човека и апсолута (бога).

Феноменологија и наука

Разилажење између Хусерла и Шелера најбоље се види у односу према појму и улози науке у филозофском мишљењу. Иако је позни Хусерл критиковао позитивне науке због њиховог доприноса кризи европског ума и „света живота”, његов идеал, јасно видљив у наслову ранијег списа *Филозофија као сјроја наука* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1910), задржао се до краја живота. Трансцендентална феноменологија, на чијем пројекту је мукотрпно радио, требало је да досегне ону врсту и ступањ извесности какав имају чисто рационална логика и математика. Међутим, за Шелера, који је рано постао свестан „логике” и „математике” срца, и критичан према (кантовском) рационализму и формализму, овакав циљ био је незадовољавајући. Већ у дисертацији, он износи да

Ванденберге у овом контексту указује да је Шелерова феноменологија и теорија (интелектуалне) интуиције заправо теорија „откровења” која је претерано религијски одређена (Vandenberghе, 2008: 19). „’Феноменолошко искуство’ у коме се феномен открива у свој својој слави медитативном и контемплирајућем феноменологу је, у крајњој линији, религиозно искуство (Левинас (Levinas) ће извући исти закључак: ’Апсолутно искуство није откривање, већ открочење’). Тежак стил феноменолошке прозе тешко може прикрити да је наш католички филозоф склопио ’свети савез’ између феноменологије и теологије” (ибид., 33, 46); „Најзад, могли бисмо да се запитамо да ли је Шелерова феноменологија заиста ’без претпоставки’. Није ли она прожета посебном традицијом мишљења? Није ли он прокријумчарио неки доктринарни садржај у своју процедуру интелектуалне интуиције? Да је то тако и да његова феноменологија није тако чиста и неокаљана како он тврди, већ да представља неку врсту хришћанске феноменологије (*contradictio in terminis*, што се мене тиче) која је у великој мери дужна светом Августину и Паскалу, то је оно што сада желим да покажем представљајући интуицију суштина као ’откровење” (ибид., 29).

је задатак филозофије да ослободи себе веза са научним методом и поново открије примарну улогу интуиције и емоције у расту филозофског увида (Staupe, 1967: 17). Стога, филозофија има и мора да има своју аутономију, чак и у односу на најстроже замишљену науку, и мора да дође, тј. пође од изворних интуиција које немају иза себе никаквих претпоставки, укључујући критеријуме истинитости преузете из „строге науке”. Сама рационална логика и математика почивају на тим интуитивним евиденцијама које истинска феноменолшка филозофија треба да покаже, а не обрнуто. У *Оїледима о филозофији живоїа Шелер оїисује свој нови њојам филозофије коју назива феноменолоїијом као „їокреїї гудокої їоверења у неузрмивосїї оноїа шїїо је їросїїо даїїо, храбросїї їреїушїїања инїуицији и љубавном креїању ка свеїу у њеїовом каїациїїеїу да дуде инїуиїїивно захваћен... Човек који филозофира с овим новим сїїавом нема анксиозносїї каракїерисїїичну за модерну калкулацију и жељу за верификовањем сїївари”* (III, 325, у: ибид., 21).

Шелерова феноменологија је тако представљала одбацивање научног рационализма као врховног приступа спознаји и бићу (Weiss, 1991: 65). Хуфнагел истиче: „Husserlov сан о филозофији као строгој знаности Scheler сматра неповратно одсањаним. Само на темељу методолошке различитости филозофија је кадра одредити границе и могућности знанствених категоријалних сустава, те извршити *криїїику знаносїїи и кулїуре*” (Hufnagel, 1994: 662). Шелер у многим радовима феноменолошког периода подвргава европски рационализам „непријатељски настројеној критичкој ревизији” (Hufnagel, 2004: 446). Његова феноменологија жели разоткрити и спречити за будућност фундаментализацију и фетишизацију науке. Научно мишљење нема легитимитет да своје друштвено-историјски условљене одлуке апсолутизује за сва времена (Hufnagel, 2000: 36).

У том погледу Вилхелм Келер (Wilhelm Keller) указује на везу између феноменологије и настанка филозофске антропологије, што је за нашу главну тему посебно важно. Свесно напуштање тоталитарног натуралистичког објективизма и методолошког позитивизма представљало је значајну подршку за јачање свести да се о истинском човековом бићу мора говорити на другачији и изворнији начин него у опредмећеној науци. За Келера није случајно да су три пионира филозофске антропологије (Шелер, Плеснер, Хајдегер) припадали „феноменолошком покрету”, или су с њим били у тесној вези (Keller, 1986: 295).

Зато Шелер истиче да би „претпоставити ваљаност науке или било које од њених тврдњи... било претварање филозофије у *ancilla scientiae*, а то је иста грешка због које се исправно приговара схоластичкој склоности” (X, 381). Ни у теоријској, а камоли практичкој филозофији, не смемо поћи од „науке”, да бисмо преко ње одредили оно што је априори (и суштину спознаје и истине уопште), већ је прво питање „шта је дато” у несводивом интуитивном опажању. Стога, априори не може бити третирано као пука „претпоставка науке”, него га треба „показати” у његовим феноменолошким темељима (Scheler, 1996b: 223). Шелер сматра да, пошто Хусерл није само захтевао да филозофија треба да буде „строга”, већ јој је доделио назив „науке”, он се обавезао да користи тај назив у два различита значења – један за филозофију као евидентно знање суштина, и други за позитивне формалне науке идеалних објеката, као и све индуктивне емпиријске науке. Али, будући ми већ поседујемо „доказано и часно име филозофије” за прву употребу, нема разлога да беспотребно користимо један назив за две ствари. Реалност филозофије, каже Шелер, није ништа друго до просто филозофија: она чак поседује сопствену идеју „строгости”, своје дисциплине, и, стога, ни на који начин није у обавези да буде вођена неким спољашњим идеалним

појмом научне дисциплине који се назива „егзактношћу” (V, 75). Такође, то да феноменологија (филозофија) не треба да буде служавка науке значи да она не само да не полази од (идеје) науке, и не руководи се њеним идеалом и методологијом, већ и не служи као пуко средство да изради неки апсолутно-научни темељ позитивним наукама, како је у дотадашњој (хусерловској) феноменологији било замишљано (Galović, 1989: 35).

Феноменолошко искуство и интуиција

Зато се након Хусерла Шелер окренуо Бергсону који је развио критику позитивизма и аналогну теорију интуиције у својим списима *Оглед о непосредним чињеницама свесности* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) и *Материја и меморија* (*Matière et mémoire*, 1896). Живот, у својој пуној пулсирајућој разноврсности, никада не може бити сасвим захваћен коначним људским интелектом: „Из тога следи да апсолут може бити досегнут једино интуицијом, док све остало има посла са анализом. Интуицијом овде називамо симпатију путем које се преносимо у унутрашњост објекта да бисмо се сусрели с оним што је у њему јединствено и следствено томе, неизразиво” (Staude, 1967: 20)⁴⁹.

Шелерова феноменологија не представља само одбијање научног рационализма и сцијентизма; њена намера је да се супротстави општој тенденцији модерног човека да филтрира своје искуство кроз апстрактне пој-

49 О утицају Бергсона на Шелера пише и Бутраковић: „Henri Bergson 1907. г. објављује *Сиваралачку еволуцију*, доспијевајући тако на пут к филозофији природе и к метафизици интуиције, која тендира мистици. Такођер, Scheler је тражећи свој филозофски идентитет приближио се Бергсоновој интуитивној метафизици, те га сматрао савезником за обликовање властите метафизике” (Butraković, 2017: 3).

мовне структуре. У том смислу она захтева „континуирану де-симболизацију света”, приморавајући човека да се врати непосредности искуства која претходи његовој симболизацији и концептуализацији. Феноменологија је посебан став, начин опажања у коме посматрач може директно да уђе у непосредан, интуитиван однос са стварима (ибид., 22).

Да би се разумела истинска природа филозофског мишљења, Шелер разјашњава карактер „феноменолошког опажаја” (phänomenologische Anschauung), односно „феноменолошког искуства” (phänomenologische Erfahrung), у коме нам је дато „зрење суштина” (Wesensschau) (Scheler, 1996b: 224). Ово искуство се јасно раздваја од природног или научног искуства по томе што једино оно непосредно даје суштинске чињенице „саме”, без посредовања симбола и знакова било које врсте, тј. ови у њему налазе своје крајње испуњење. Једино нам оно нпр. даје црвено „сâмо”, и тако од сваког X чини опажену чињеницу. Феноменолошко искуство је у том смислу „принципијелно асимболично” (ибид., 226). Оно подразумева десимболизацију, што значи да сви симболи науке, цивилизације итд. морају постати иманентни кроз искуство и тиме губе свој карактер симбола (Maassen, 2007: 32). *Феноменолошка филозофија се у овом смислу може одредити као она која „чистиим очима ђледа на суштиинске ђемеље свеђ ђостојања, над којима је ђрекомерно сложена цивилизација исцрђтала симбол ђреко симбола”* (V, 8).

Такво асимболично и иманентно искуство даје само оно што је у одређеном чину искушавања опажено (Scheler, 1996b: 226). Стога је, у односу на њега, свако нефеноменолошко искуство симболично, и трансцендентно спрам свог опаженог садржаја. Док се у овом другом још увек помишља нешто што није непосредно дато у опажању, код феноменолошког искуства нема одвајања

између мишљеног и датог; у њему се не мисли ништа, што не би било дато, и није дато ништа сем мишљеног. Управо у том подударању мишљеног и датог, односно мисли и интуиције, открива се „феномен”. Свуда где једно од ова два превазилази друго, ту још не постоји феноменолошко искуство (ибид., 226, 227; IX, 186, 200). Ово је за Шелера крајњи и одлучујући критеријум сазнања који имамо; у таквом искуству дата нам је суштина објекта, а не његова пука „слика”, „копија” или „симбол” (V, 17). Ху-серлов захтев „назад к самим стварима”, као крајњи циљ феноменолошког пројекта, налази у оваквој Шелеровој концепцији своје истинско задовољење.

Шелер сматра да се на овај начин схваћена феноменолошка филозофија тражи садржај „живог” искуства које се „поклапа” са свим тврдњама и формулама, чак и онима чисте логике, нпр. принципом идентитета (X, 381; Scheler, 1996b: 227). Док у сваком нефеноменолошком искуству ове интуитивне чињенице и њихове везе функционишу као „форме” и „закони” искуства априори (што значи да у њему нису никада непосредно опажене, иако се искуство догађа у складу с њима), у феноменолошком искуству те „форме” и „закони”, а посебно „методи” искуства, постају „материјом” и „предметом” интуитивног опажања (Scheler, 1996b: 228; X, 415). Може се додати да је раскид са *канџијовским конструктивизмом*, како је Шелер назвао приступ свог ментора Ојкена, био управо у погледу улоге интуиције у знању (Staupe, 1967: 19).

Зато у спису *Феноменологија и теорија сјознаје* Шелер наводи да феноменологија није ни име нове науке, нити замена за реч „филозофија”, већ назив за „настројеност” (Einstellung), став духовног гледања у којем се може опазити (er-schauen) или доживети (er-leben) нешто што иначе остаје скривено, наиме, подручје чињеница одређене врсте. Он истиче да намерно каже „настројеност”, а не „метода”, јер „метода је процедура мишљења

о чињеницама усмерена ка неком циљу, нпр. индукција или дедукција. У феноменологији, пак, ствар је, прво, у новим чињеницама самим, пре него што су оне фиксиране логиком, и друго, у процедури гледања” (X, 380).

A priori

Сада нам, по Шелеру, постаје јасна и права природа онога што је „апериори”. *A priori* није везано за исказе, као нпр. „облике суђења” из којих Кант развија своје „катоорије” као „функционалне законе” мишљења, него оно сасвим припада датом у сфери чињеница (Scheler, 1996b: 225). Другим речима, апериори је интуитивни садржај, материја, а не форма која је „претходно” конструисана мишљењем, као код Канта. Просторност, стварност, ефицијентност, кретање, промена итд., не додају се, ништа више него што се издвајају, датом путем тзв. „разума” као облици његове синтетизирајуће и релацијске активности. Уместо тога, све су то материјални феномени посебне врсте; сваки је предмет пажљивог и мукотрпног феноменолошког искуства и истраживања (Шелер у том смислу довитљиво каже да „знање апериорног ни на који начин није апериорно знање”, V, 197). Ниједно размишљање и опажање их не може „направити” или „структурисати”; сви се сусрећу као подаци интуиције (X, 416). Они су „дати”, а не „произведени” „разумом”; прозрени, а не „начињени” (Scheler, 1996b: 244). На овај начин Шелер још једном потврђује своју критику кантовског формализма и конструктивизма, овог пута у области теоријске филозофије.

У *Положају човека* Шелер везује спознају апериорног за специфични духовни акт „идеирања”, наводећи као његов „величанствени пример” случај Будиног преобраћења. Након што је у очевој палати дуго година био изолован од света и његових негативних појава, Буда је,

по изласку из палате, наишао на једног сиромаха, једног болесника и једног мртваца, и само на основу те три, „сада и овде” контингентне чињенице, спознао патњу и коначност као суштинска својства света (Scheler, 1987a: 59). Идеирање, дакле, значи захватити суштинске облике изградње света на по једном примеру одређених подручја бића, независно од броја учињених посматрања и индуктивних закључака. Шелер овде подсећа на Лајбницову (Leibniz) мисао да за човека није битно да има знање, већ да има а priori суштине или да их је способан стећи (ибид., 60, 61).

Феноменолоџија и метафизика

Стога, феноменолошка филозофија тврди да даје „чисту, беспретпоставну и апсолутну спознају” (X, 419). На тај начин она се поистовећује са „првом филозофијом”. Видели смо да је за „прву филозофију” карактеристична спознаја априорних суштина, односно априорна спознаја суштине. Шелер сматра да она на тај начин испуњава две функције: прва је да за све позитивне науке даје највише аксиоме, а за вишу спознају, метафизику, чији је коначни циљ спознаја апсолутно постојећег бића, априорна знања представљају „прозоре у апсолутно” (Scheler, 1987a: 61). А priori је тиме добио нови значај и неизмерно проширио поље примене. Пошавши од њега, метафизика је бивала поново отвореном (Brunner, 1960: 7). Шелер овај став потврђује и у спису *Метафизика и уметност* (*Metaphysik und Kunst*, 1923), у коме каже да посредно мишљење метафизичара доноси на крају нешто што лежи изван посредног мишљења, и што постаје разумљиво само у „непосредном мишљењу идеје” (XI, 36).

Зато Шелер већ у својим раним радовима доводи феноменолоџију у везу са метафизиком, сматрајући да се она не сме сматрати сврхом њој себи, него да може усмешно

функционисаји само када љружа основе за мейафизику. Позив феноменологије за „повратак стварима” тумачи се као повратак самим битностима које су, упркос променама у њеном (само)разумевању, одувек биле ствар „прве филозофије”, односно традиционално схваћене метафизике. Тако је покрет „оживљавања метафизике” нашао своју уједињујућу тему у прихватању „позитивне”, материјалне (не-формалне) метафизике, засноване на непосредном доживљају реалности (Schneek, 1987: 37). У студији *Савремена немачка филозофија (Die deutsche Philosophie der Gegenwart, 1922)* Шелер пише да су сви припадници овог покрета „епистемолошки реалисти”, и да покрет настоји да изгради „метафизику која почива на основама искуствене науке” (VII, 313, у: ибид., 38). То значи да све знање, чак и знање универзалија, мора имати свој последњи или радикални извор у самодатости ствари у реалности; оно мора почети са позитивним искуством: „Нема спознаје без претходног познавања; нема познавања без претходног постојања и самодатости ствари која се познаје.” Шнек тврди да је примарна веза између Шелерове метафизике и његове теорије спознаје дата у овом цитату (ибид., 39).

Галовић посебно истиче ову везу: „Унаточ позитивистичком духу епохе и његовој негативној настројености спрам метафизике, *Scheler уљраво инзистира на љоврајку мейафизици... Scheler је сљочейка феноменологију схвајио уљраво као ољварање љуља у мейафизику... Свезу такве метафизике и феноменологије успоставио је Scheler већ у доба своје теистичке оријентације и није је напустио све до задњих радова, без обзира на промјене метафизичких стајалишта које су услиједиле у задњем раздобљу” (Galović, 1989: 10). „Scheler заступа стајалиште да феноменологија, дајући ’апсолутне чињенице’ прије и с ону стану природнога и знаственога искуства, ’строга пада заједно са метафизиком” (ибид., 18). „Видљиво је*

да је Schelerov интѐрес с обзиром на феноменологију био да му она омоћући љовраћак метафизички. Феноменологија је ићако код њећа (за разлику од Хусерла) љосћала инсћруменћом метафизике” (ибид., 85–86). Док је Хусерлу уплитање хришћанско-теолошких и метафизичких садржаја у феноменологији једноставно било стране (ибид., 18), Шелер није мислио да филозофија мора избегавати овакве „догматске” претпоставке (ибид., 69).

Сћознаја

Шелер сматра да је модерна филозофија узимала само једну врсту знања у обзир, најчешће научно, и онда то знање претварала у парадигму и дефиницију сваког знања. Мећутим, знање мора бити одређено као такво, независно од његових посебних врста, које су бројне и различите, и не могу се свести само на научно знање, поготово не као на узорни облик знања. Видели смо да Шелер у *Социологији знања* као облике знања наводи и мит, легенду, религију, мистику, које је модерна рационалистичка култура искључила из домена сазнања, сврставајући их у „ирационално веровање”. Штавише, по Шелеру, знање не може да се сведе чак ни на свест уопште, јер постоји пре-свесно „екстатичко” знање, које можемо наћи код животиња, примитивних племена, деце итд.

Модерна филозофија је, ипак, највише погрешила када је увела строго раздвајање субјекта и објекта као изворну онтолошку и гносеолошку ситуацију. Феноменолошко откриће интенционалности свести укинуло је ово раздвајање. Свака свест је увек свест о нечему, другим речима, свесни субјект увек већ има неки објект, а објект је увек објект за неку свест, њен корелат. Зато се за феноменологију ни не поставља почетно питање сваке модерне гносеологије, наиме, како је знање могуће, тј. како из наше свести „излазимо” ка предметима. Сћмо ово

питање је за њу бесмислено, јер је оно у корену погрешно, будући да претпоставља строго раздвајање свести и предмета (Scheler, 1967: 207).

Критика погрешних претпоставки и граница модерне филозофије субјективности, које је карактеристично не само за Шелерову, већ и највећи део савремене филозофије у целини, доводи до *заокрећта ка љримайшу онџолошкој и рехабилитацији метафизике*. Зато не чуди да Шелер истиче да знање мора бити одређено чисто онтолошким појмовима, при чему његова тумачења наглашено користе схоластичке термине, што на додатни начин потврђује отклон од модерне филозофије. Шелер одређује знање као однос између бића (Seinsverhältnis) који претпоставља однос целине и дела. То је однос учествовања (Teilhaben) неког бића у таквости (контингентној или суштинској природи) неког другог бића, али тако да у њој није изазвана никаква промена. Оно „знано” постаје тиме „део” онога ко „зна”. „Дух” (mens) је онда оно X или целина аката у бићу „које зна”, помоћу којих је такво учествовање могуће, тј. помоћу којих таквост (Sosein) предмета постаје ens intentionale, за разлику од егзистенције (ens reale, Dasein) која нужно остаје изван односа према знању (ибид., 206; VIII, 203; IX, 188).

Реалности

Шелер критикује идеализам због учења да је не само суштина, већ и егзистенција ствари „у духу”. Он сматра да се егзистенција, реалитет ствари ни на који начин не може појмити актима мишљења или опажања, већ само као „отпор” (Widerstand) нагонском и виталном центру у нама („чувствени порив”), и свему ономе што из тог центра израста (вољи, пажњи итд.) (V, 17; Scheler, 1987a: 63; Scheler, 1967: 202, 206, 207; IX, 209, 214, 262, 263). Интелектуални и перцептивни акти могу дати само таквост

ствари, никако њихову егзистенцију (Scheler, 1987a: 63); једно чисто спознајно биће, по Шелеру, не би имало реалности ни свест о реалности (Scheler, 1967: 202; V, 188, 215).

Шелер се позива на научне налазе према којима су најједноставнији опажаји и перцепције условљени поривима и животном учинковитошћу (Šeler, 2015: 159). То потврђује детаљна теорија нивоа датости у перцепцији која нас учи да је момент реалности у доживљају отпора заиста претходно дат, а не након или заједно са датим садржајем и таквошћу објеката перцепције, сећања итд., што значи да је претходна датост доживљаја отпора услов, а не последица перцепције, као што су и наши нагонски импулси услов свих представа (VIII, 138; Scheler, 1987b: 131). „Ми спознајемо, по реду датости, бивање реалним нечега неодређеног пре његове таквости”, каже Шелер (VIII, 372). Јер, све што опажамо мора, пре него што га опажамо, на неки начин „адресирати” и заинтересовати наше виталне нагоне (IX, 239). Дакле, и овде се потврђује веза између сазнања (опажања) и интереса. Стога, изворни доживљај реалности, као доживљај „отпора света” претходи целокупној свести, сваком могућем опажају и представи (Scheler, 1987a: 64). Модерна рационално-емпиристичка филозофија, сасвим усредсређена и ограничена на мишљење и опажање, није могла да допре до те дубље и претходеће сфере реалности, дате „чувственом пориву” и вољи, већ је реалност ствари изводила из интелектуалних закључака или чулних опажаја. Шелер налази изворе оваквог нагонско-волитативног учења о реалности код Шелинга (Schelling), Шопенхауера (Schopenhauer), Бутервека (Bouterwek) и Дилтаја (IX, 209-211).

Феноменолошка редуција

Откривање нагонског корена реалности нужно доводи до критике Хусерловог разумевања феноменолошке

редукције. Ова редукција подразумева одвајање суштине од егзистенције ствари, да би се дошло до чисте спознаје суштине (ибид., 206). Међутим, Хусерл је овде направио крупну грешку, јер није исправно разумео природу реалности. За њега се она сводила на моменат рационалне свести, тј. на особину егзистенцијалног суда, па је редукција подразумевала „стављање у заграде” овог суда. Међутим, ако се фактор реалности налази „испод” и пре ове димензије, онда се више не ради о теоријско-сазнајном потискивању егзистенцијалног суда, већ о практички-вољном искључењу аката који пружају овај фактор и чине основу за егзистенцијални суд, а који нису, како смо видели, изворно рационални. Само да потиснемо егзистенцијални суд, каже Шелер, „дечја је игра”.

Међутим, сасвим је друга ствар ако се фактор реалности неутралише стављањем ван погона оних нагонских и виталних функција које га постављају. Превише једноставна Хусерлова „логичка” метода овде није довољна. Јер, да би се ово постигло, захтевају се посебне психовиталне, практичне технике. Више се не бавимо само методом, мисаоном процедуром, као код Хусерла; реч је о *techné*, процесу унутрашњег деловања кроз које се одређене функције, које се непрестано проводе у природном ставу, заправо гасе (ибид., 207, 208). Наш духовни акт-центар мора да се одвоји од психофизичке везаности, па је, стога, реч о неком процесу бића, еволуцији и промени на страни људског субјекта. Из тог разлога духовна сазнајна техника овог личног премештања мора да претходи чисто логичким апстрактним процедурама (V, 86). С тим у вези је и Шелерово ново учење о интенционалности у позном периоду. Наиме, да би интенционални акт идеирања уопште био могућ, дух мора кочити животни нагон (порив) који је усмерен искључиво на емпиријско постојање ствари и њихово трошење и овладавање, што онемогућава досезање увида у њихову суштину. Тако те-

оријски (сазнајни) моменат нужно претпоставља практички (вољни) у њиховом суштинском јединству. Тек овим путем нестаје фактор саме реалности, а не само суд о њој. Шелер у *Положају човека* повезује своје схватање феноменолошке редукције са филозофско-антрополошким учењем. Животиња живи потпуно у стварности, у њеном конкретном „сада” и „овде”, и односи се само према контингентној таквости ствари која је доступна ограниченом чулном опажању. Насупрот томе, бити човек значи овој врсти стварности „добацити снажно 'не’” (Scheler, 1987a: 62). То је акт идеирања као основни акт људског духа који нам омогућава „зрење суштина”, а који се сада појављује као аскетска операција дереализовања реалности стављањем ван снаге животног порива спрам кога се свет појављује као отпор (Scheler, 1987a: 64, 65).

Оно што пружа отпор нашим животним нагонима и вољи може се, међутим, схватити и као извор патње. Другим речима, патња произлази из разилажења наших нагонских тежњи и реалности, из примарне ускраћености њиховог задовољења у судару са реалношћу. Сва реалност је, каже Шелер, „за свако живо биће најприје притисак који омета и сужава, а 'чисти' страх (без икаквог објекта) је њен корелат”. Укидање тог снажног утиска реалности значи онда уклањање „страха од земаљског” који је, по речима Фридриха Шилера (Friedrich Schiller), „нестао” само „у оним регионима гдје обитавају чисти облици” (Scheler, 1987a: 64–65).

Да би савладао патњу и страх, конститутивне за његово постојање, човек мора да се користи разним *техникама*. По Шелеру, постоје две велике традиције у светској историји које служе том циљу. *Прва техника се ојлега у зајадњачком херојском сјау*: витални порив, који се изражава или у сировој снази или у рационалности, тежи да се уздигне и савлада отпор света. У области знања тај став се изражава у рационалистичком настојању запад-

не науке да концептуално освоји и контролише реалност, да је доведе под владавину апстракције, логичких принципа и закона, и да је технологизује. Тим путем се може у неким случајевима успешно де-реализовати свет и превазићи његова патња, али се затварају и исушују све есенције и значења из њега. Зато та техника оставља зјапећу празнину за људски дух коју само не-научни начин размишљања може испунити. *Друја љтехника, у љавном у источним мистицицизмима, нљр. будизму и љаоизму, али и у заљадним сљиритљуалистљичким сљрујама христљансљва*, психичка је техника која не циља на савладавање спољашње реалности, већ на неутралисање њеног извора у нашем бићу. Она тежи да искључи, блокира витални порив (и вољу), и тиме посредно поништи светски отпор који је корен чулног опажања и нагона за овладавањем и апсолутним вредновањем господарења над контингентним бићем. Видели смо да је у томе сама срж Шелеровог схватања феноменолошке редукције. Крајњи исходи ових техника су битно различити. *Прва не дозвољава сушљинама светља да се љокажу, јер настљоји само да контљролише светљ кроз мрежу концевљитља и симбола, не сљичући увид у њељове сушљине. Друја, укључивањем од наљона слободне љубави љрема оном бићљном и вредносном у сљварима, омољћава сушљинама да се исљоље, а светљу да онљолошки и сушљински буде. Ова љтехника не љражи знање ради љосљодарења над сљварима, већ омољћавајући увид у сушљине, доноси мугросљ* (Stickers, 1980: 11, 12; Galović, 1989: 224; Frings, 1997: 237).

Метафизика је, стога, блиско повезана и чак суштински сједињена с психичком техником, будући да ова служи и епистемолошким циљевима. Шелер истиче да је проблем техничке производње унутрашњих диспозиција духа и осећања за филозофску спознају суштина, био познат свим великим метафизичарима, од Буде, Платона и св. Августина, до Бергсоновог „мучног напора” да увиди

„трајање” (*la durée*) и Хусерлове феноменолошке редукције. У свим тим покушајима, увек је у питању била једна ствар: доћи до чисте контемплације истинских идеја и примордијалних феномена, и произвести, у њиховој подударности, суштину слободну од егзистенције, тако што ће се блокирати они акти и нагонски импулси који доносе моменте реалитета објекта (VIII, 138).

3.2. Ordo amoris и метафизика као „љубавно” одношење према апсолуту

3.2.1. Љубав и ordo amoris

У поглављу посвећеном Шелеровој материјалној етици и разумевању вредности видели смо да се он изричито и одлучно супротставља предрасуди традиционалне филозофије, укорењеној још у антици, која сферу духовног дели на „ум” и „чулност”. Према овој предрасуди, све што не припада рационалној области (раз)ума, што је у духу „алогичко” (интуиција, осећање, стремљење, љубав, мржња итд.) протерује се у чулност, која се схвата чисто емпиријски, и повезује са психофизичком организацијом човека. Тиме се и априорно нужно везује само за рационално, а апостериорно за чулно, што унапред искључује могућност да могу постојати „чисти” интуитивни, емоционални, вољни акти, и њихови предмети, аналогни чистим актима мишљењима и њиховим објектима, који би били независни од човековог физичког или психичког устројства, његове еволуције и законитости (II, 259). Одавно је било заборављено да, поред каузалних закона и психофизичких зависности емоционалног живота од телесних дешавања, постоје и аутономни, високо емоционални акти и функције, различити од обичних осећај-

них стања, чију је интенционалну и вредносно-сазнајну природу поново открио тек Лоце (Lotze) (Шелер, 2013: 10). Последица таквог погрешног уверења била је да се етика кроз историју филозофије конституисала или као апсолутна, априорна и рационална, или као релативна, емпиријска и емоционална. Да етика може и мора бити и апсолутна и емоционална, ретко је било разматрано.

Од малобројних мислилаца који су се супротставили овој предрасуди, Шелер кроз своја дела посебно издваја св. Августина и Паскала. Његова обновљена етика требало би да привуче најбоље енергије прошлости, посебно оне августинског хришћанства са нагласком на хришћанској љубави и осећају вечног поретка (Spiegelberg, 1960: 232). А позивајући се на Паскала, Шелер тврди да постоји један априорни „поредак срца” (*ordre du cœur*, *ordo amoris*), „логика срца” (*logique du cœur*), и чак „математика срца” (*mathématique du cœur*) (Scheler, 1996b: 239; II, 260; Šeler, 2011a: 104; Šeler, 2011b: 167). То значи да постоји вечна и апсолутна законитост осећања, љубави, мржње, која је апсолутна као и она чисте логике, али која је не-сводива на законитост интелекта (II, 260). *Ordo amoris* је „строго објективан”, „ваљан” и „истинит” поредак љубави и мржње, од човека независно, уређено „царство” онога што је у свим стварима достојно љубави. То је нешто што ми само осећамо и спознајемо, а што не можемо „по-ставити”, створити, направити (Šeler, 2011a: 81, 82)⁵⁰. Стога се Паскалова мисао „Срце има своје разлоге” („*Le cœur a ses raisons*”), коју Шелер често наводи у излагању своје „емоционалне” етике као „увид од најдубљег значаја”, тумачи с нагласком на реч „своје”. Она хоће да каже да „срце” у свом властитом подручју има нешто што је снажан „аналогон” логике, и што не позајмљује ништа од

50 За Паскала, особа која је савршено схватила и живела овај *ordo amoris* био је Исус Христ (II, 260).

логике разума. Срце има стварне и непосредне увиде у чињенице о којима разум не зна ништа нити може знати, за које је он слеп, као што је слепац слеп за боје, или онај ко је глув, глув за звук. Али, то не умањује чињеницу да је тај *ordo amoris* тако „снажан, објективан, апсолутан и обавезујући, као што су то и ставови и извођења дедуктивне логике”. Штавише, тај свет, „простран, силан, богат, хармоничан, заслепљујуће јасан, као што је то и свет математичке астрономије” – иако доступан надарености мањег броја људи и од мање употребне вредности од света астрономских тела – од свих могућих чињеничних сфера је „најобјективнија, најтемељнија која постоји”. Она, по Шелеру, од човека зависи мање него истинитост става да су два и два четири, и наставила би даље да постоји у свемиру чак и када би *homo sapiens* постао превазиђена врста! (ибид., 103–106).

Нажалост, читава та култура срца за модерног човека постала је страна, епохално заборављена, субјективизирана. Позивање на ове духовне снаге за фетишисте науке важи као „ненаучно”, недовољно „објективно” (Ljubimir, 1995: 175). Зато Шелер говори о кривизи људи и времена у коме живе, која се састоји од „опште алкавости у стварима љубави и мржње, од недостатка озбиљности у сагледавању свих дубина ствари и живота, чији контраст чини смешно претерана прилежност, и комична преданост пословању са стварима којима можемо владати захваљујући људској проницљивости за техничко” (Šeler, 2011a: 105). Шелер је био један од ретких људи који су поседовали не само интелектуалну бриљантност, већ и екстремну осетљивост за истанчане емоције (Staude, 1967: X).

Акт љубави је одговарајуће средство за ширење и продирање у свет вредности и све бављење вредностима (X, 307). Пошто су вредности они објекти на које су усмерени априорни емоционални акти, љубав и мржња представљају, по Шелеру, акте у којима је вредносно под-

ручје приступачно осећању неког бића првобитно дато, проширено или сужено (II, 266). Стога, акт љубави игра „откривалачку” и „креативну” улогу у нашем вредносном схватању, и једини је акт који то чини. Овај акт је специфично интенционално духовно кретање у којем исијавају увек нове и више вредности, до тада сасвим непознате датом бићу (ибид., 267), тј. у коме се, полазећи од једне дате вредности предмета, испољава и остварује његова узвишена вредност (Шелер, 2013: 163). Љубав је тенденција која сваку ствар води у правцу њој својствене вредносне савршености (Šeler, 2011a: 94). Такву динамичку и стваралачку природу љубави први је открио Платон. Тако љубав према једној емпиријски датој личности њој истовремено додељује једну „идеалну” вредносну слику која је схваћена као њено „истинско” и „стварно” биће (Шелер, 2013: 164). Мржња је, насупрот томе, „уништавајућа” у строгом смислу речи зато што фактички уништава високе вредности, будући да их, отупљујући и ослепљујући сазнајне наклоности и осећања, чини неприступачним (ибид., 165). Љубав је, према томе, кретање у коме сваки конкретни индивидуални предмет, укључујући наше сопствено и друго људско биће, доспева до највише могуће вредности, односно, у којем досеже своју изворну вредност и савршенство, док је мржња кретање које је томе супротстављено (Шелер, 2013: 172; Šeler, 2011a: 94, 95)⁵¹.

51 Миланко Говедарица посебно истиче овај смисао љубави међу људима захваљујући коме људска бића могу да се усавршавају. Љубав, дакле, нема само естетски и емоционални, већ и етички, аксиолошки и онтолошки карактер јер укључује вредновање које је усмерено на усавршавање вољеног бића (Govedarica, 2020: 111). „С једне стране, нечија иницијална и безусловна љубав према нама јесте потенцијални генератор наше позитивне енергије ка свету... и извор том заинтересованошћу подстакнутог самоизграђивања и личног узрастања. С друге стране, смисао наше изворне љубави према другој личности такође се не састоји у стицању било какве

За Шелера је љубав изворни корен свег „духа“ у Богу, као и у човеку (V, 219). Лични, основни правац љубави и мржње, управља сваком душом у сваком њеном тренутку: ово је њен базични морални став (*Gesinnung*). Све што лична душа може хтети или знати, њен целокупан могући свет, онтички је детерминисан овим правцем (X, 264). Љубав и мржња имају примат не само над свим облицима воље, већ и над свим облицима „представе“ и суђења (V, 83; Šeler, 2011a: 116). Шелер каже: „Знам да од ових покрета мог срца зависе и предмети које спознајем опажајима и мислима, као и све оно што хоћу, што одабирам, чиним, правим и постижем” (Šeler, 2011a: 81). Стога је сама љубав оно што заснива јединство воље и интелекта, који би без љубави били дуалистички одвојени (V, 219). Отуда би све етике достигле своје крајње довршење у открићу закона љубави и мржње, као примарних

себичне користи, него у пружању подстицаја другом људском бићу да се развија, да буде боље него што тренутно јесте, односно да оствари своје најбоље могућности и да достигне себи својствену савршеност” (ибид., 65). „Из претходног следи то да су аксиолошке конотације љубави, поготово љубави хришћанског типа, у тесној вези са њеним онтолошким смислом, са креативношћу или продуктивношћу, са стварањем нове и боље реалности... Ако као пример узмемо несебичну љубав једне личности према другој, онда можемо констатовати да се њен смисао састоји у својеврсном благосиљању вољене особе, у њеном подстицању и потпомагању да оствари своје најбоље могућности, да достигне себи својствену савршеност. У том погледу, међулична љубав може имати онтолошки карактер и бити веома делотворна уколико вољена личност на слободан и прави начин одговори на подстицаје које јој пружа особа која је воли” (ибид., 109). Говедарица на трагу Шелера закључује да је смисао љубави у „оштровидом гледању срцем” друге личности, које јој помаже да достигне „богомдано назначење” (ибид., 110). Такво „наиндивидуално и несебично значење љубави” проистиче из хришћанске традиције, односно из „делатног саображавања са ликом Богочовека Исуса Христа” (ибид., 197). И према Берђајеву, „на свом врхунцу љубав је увек виђење лица вољеног у Богу” (ибид., 111).

аката који претходе и утемељују акте преферирања и запостављања вредности, али и све остале духовне акте уопште (II, 267).

За Шелера је изворносћ и њрвенсћво љубави у човековој онѡолошкој консћиѡиуѡији одлучујућа сћвар: „Човек је *ens amans ѡре неѡ шћѡ је ens cogitans или ens volens*” (Šeler, 2011a: 96). Фрингс је овде изричит: „Ова Шелерова тврдња је срж његове филозофије човека. Ако ово није схваћено, Шелерова филозофија у целини није схваћена” (Frings, 1965: 41). Јер, пуноћа, издиференцираност и снага човекове љубави одређују границе пуноће и снаге његовог духа, као и распон његовог додира са космосом (Šeler, 2011a: 96). У складу с тим, разматрајући однос мишљења, осећања и воље као три суштинске димензије човековог духовног живота, Шелер закључује, противно рационалистичким и волунтаристичким приступима, да специфични емоционални акти кроз које схватамо вредности конституишу уједињујући чинилац који је заједнички за наше практичко понашање и теоријско мишљење и знање. А пошто су унутар ове групе емоционалних аката, љубав и мржња најосновнији, најобухватнији и темељни за све остале врсте аката (интерес, осећање нечега, преферирање итд.), они такође конституишу заједнички корен нашег практичког и теоријског понашања (V, 83). Зато је *ordo amoris* априоран у односу на сазнање и деловање: „Априоризам љубави и мржње последњи темељ свакога другог априоризма, а тиме и заједнички темељ како априорног спознавања бића, тако и априорног хтења садржаја.” У овом емоционалном аѡриоризму, и његовом примату, а не у примату било „теоријског”, било „практичног” ума, налазе наш теоријски и практички живот своје крајње феноменолошко повезивање и јединство, што је мисао коју је, према Шелеру, назначио већ Брентано (Scheler, 1996b: 240). Овом значајном идејом Шелер превазилази читав хоризонт дотадашње фило-

зофије засноване искључиво на (раз)уму или, у новијем периоду, на вољи (Шопенхауер, Ниче итд.) „Емоционални априоризам” претпоставка је и естетичког, етичког и религиозног сазнања вредности, дакле, приступа оним (нај)вишим вредносним модалитетима.

Шелеров рани чланак о „филозофији живота” јасно показује одлучујући утицај Бергсона, који је заслужан за увођење новог, интуитивнијег и пријемчивијег става љубавног „предавања” самим стварима у филозофији (Vandenberghе, 2008: 45). Пошто је феномен љубави од почетка заокупљао Шелера, Галовић закључује да би се „*његова филозофија у цијелости, у свим својим фазама, могла именовати филозофијом љубави*” (Galović, 1996: 193). За Года „принцип љубави” је базична карактеристика Шелерове филозофије, као што се Ернст Блох (Ernst Bloch) повезује са „принципом наде” или Ханс Јонас (Hans Jonas) са „принципом одговорности” (Good, 1998: 22).

Љубав, интереси и сјознаја

У том погледу Шелер критикује Кантову и Шопенхауерову концепцију „безинтересног гледања” као праве природе највишег сазнајног акта. Ако се „интереси” разумеју као ограничени на вредности пријатног и корисног, заиста је исправно рећи да геније нема такво ограничење. Међутим, ако се они схвате у смислу активног и позитивног кретања према стварима, и као продирање у њихов садржај, интуиција генија у највишем је степену вођена интересима. Стога, постоји позитиван акт духовне љубави према свету из које споменута интуиција нужно следи. У радости љубави свет је обухваћен с таквим усхићењем, преданошћу, жудњом и заносом као што могу бити усне вољене особе, поетски се изражава Шелер. Љубав свеца према Богу, и љубав генија према свету, постају креативни за њихову спознају божанства, однос-

но света. Пуки недостатак интереса водио би монотоним и све више осиромашујућим погледу на свет, и на крају, нестанку читавог његовог садржаја. Шелер закључује да је непознавање позитивне љубави према свету водило Канта изједначењу свих облика љубави с „чулним интересима”, остављајући да само ум, са његовим формалним уређењем појава, буде нечулан (X, 306, 307).

„Заинтересованост”, која постоји у љубави или мржњи, и која у крајњој линији води и уређује чак и елементарне акте пажње који су слепи за вредност, показује се као фундаменталан услов за спознају, без обзира да ли је реч о представљању или мишљењу. А пошто је та заинтересованост изворно више заинтересованост љубави него мржње, може се говорити о примату љубави у односу на сазнање (Šeler, 2011a: 116). Према томе, интерес увек саопређује представу објеката, те осећање задовољства и незадовољства, подстакнуто објектом, зависи од квалитета овог интереса, од тога да ли је у његовој основи љубав или мржња (ибид., 119–120). Свако продубљивање и ширење нашег погледа на свет повезано је с претходним продубљивањем и ширењем наших сфера интереса и љубави (VI, 96)⁵².

Највећи генији у прошлости истицали су ову „најдубљу и најприснију везу” љубави и спознаје. Тако је Гете (Goethe) записао: „Човек не зна ништа сем онога што воли, и што је дубље и потпуније то знање, јача и живља мора бити његова љубав – у ствари, страст”. Леонардо (Leonardo) наводи да је „свака велика љубав ћерка великог знања”. Обојица се на тај начин супротстављају о-

52 „Шелер сматра да се наша љубавна заинтересованост за некога или за нешто, као и нечија љубавна заинтересованост за нас, налази на почетку свега, јер из ње проиходи све остало у нашим животима: то шта ћемо опажати око себе, шта ћемо сазнавати, кога и како ћемо упознавати, чему ћемо тежити, чему се надати и, на крају, какву ћемо судбину имати” (Govedarica, 2020: 65).

бичајеном, и специфично модерном буржоаском суду, да нас љубав чини „слепим”, и да сва истинска спознаја света мора почивати на уздржавању од емоција и истовременом игнорисању вредносних разлика сазнатих објеката (VI, 77). Међутим, љубавно осећање овде није независно; оно није изворни, позитиван духовни акт који утиче на ум, већ једино доживљај раста самог знања. Љубав се јавља као последица, а не извор знања. Стога, овако схваћена љубав ни на који начин не игра улогу коју има хришћанска љубав према Богу и ближњем. Јер, за хришћанина љубав има једнако, и чак значајније, место од знања. Св. Августин, за Шелера највећи хришћански мислилац, изричито је учинио љубав изворном божанском моћи, као и људског духа. У очигледној супротности према Аристотеловом учењу о *pous-y*, св. Августин каже да љубав „чини светим више него ум” (ибид., 79). Тврдња о приоритету љубави над знањем припада суштини хришћанске свести, и налази се у основи Цркве и све хришћанске етике (у којој се, за разлику од грчке етике, љубавни чин увек вреднује више од чина чистог знања, тј. етичке врлине више од „дијанеитичких”) (ибид., 91). Укратко, љубав, а не знање и спознаја, фундаментални је акт хришћанског човека (Frings, 1965: 128). Овакав став и тумачење можемо наћи и код Толстоја: „Љубав је живот. Све што разумем и знам, разумем једино зато што волим.”

Код св. Августина, и у августинској традицији коју следе Малбранш (Malbranche) и Паскал, акт љубави добија примат не само над знањем, већ и над вољом и стремљењем. Љубав је истовремено примат заузимања интереса, и примат тог акта над другим актима, као што су опажање, представљање, памћење и мишљење. Према овом учењу, љубав прво покреће знање, а онда, посредством знања, љубав може да покрене стремљење и вољу (VI, 94). Примат љубави над свим другим људским актима такође постаје једно од Шелерових филозофских на-

чела (Frings, 1965: 128): „Љубав је та која буди на знање и хтење – она је мајка и самог духа и ума” (Šeler, 2011a: 95). Тако су заузимање интереса „за нешто” и љубав „према нечему” најизворнији акти који заснивају све остале акте, у којима наш дух захвата „могући” објект. То потврђују следећи увиди: 1. Без заузимања интереса „за нешто”, не може бити никаквог „осећаја” и „представљања” овог нечега; 2. Наше представе и опажаји прате смер нашег интереса и наше љубави и мржње; 3. На крају, раст интуиције или значења у којем објект стоји пред нашом свешћу зависи од пораста нашег интереса за тај објект, и у основи од наше љубави (или мржње) према њему (VI, 96). Стога, ниједно биће не може бити знано било којој свести сем ако није објект аката вођених интересом, који морају доћи први у следу опажања, и тиме предочен као објект одређеног вредносног квалитета (V, 306–307).

Шелер истиче да корен учествовања у таквости другог бића које, како смо видели, представља суштину знања, може бити само учешће које превазилази себе и своје сопствено биће, а које ми зовемо „љубав” у најформалнијем смислу. Зато у оваквом приступу питање модерне филозофије и епистемологије, да ли и како долазимо до ствари из наше тзв. свести, не постоји као смислено. Јер, без склоности онога који зна, да изађе из себе и да учествује у другом бићу, уопште не постоји знање. Шелер изричито каже да не види никакво друго име за ову тенденцију од љубави, преданости, тј. разоткривања граница сопственог бића и постојања кроз љубав (VIII, 204; Scheler, 1967: 206, 207). Тако се закључује да је љубав изворни акт којим неко биће себе напушта да би у другом бићу, као у *ens intentionale*, учествовало. Однос (два) бића који називамо „спознавањем” увек претпоставља овај изворни акт напуштања и трансцендирања себе, својих стања и садржаја свести, како би се успоставио контакт са светом (Šeler, 2011a: 95).

3.2.2. Љубав и спасење

Пошто је љубав кретање које тежи остварењу увек више вредности у неком бићу, а највиша вредност везана је за оно свето и спасење индивидуалне личности, онда је, према Шелеру, највише, и једино исправно схваћено самољубље, онај акт путем којег личност долази до интуиције и осећања свог спасења (Šeler, 1975: 254). Шелер сматра да љубав према другима никако није утемељена на самољубљу (а камоли, као код Канта, на самопоштовању), него је са њим једнако изворна и једнако вредна, а обе ове врсте љубави су у крајњем утемељене на Божјој љубави, која је истовремено заједничка љубав свих коначних личности „са” љубављу Бога као личности над личностима. Дакле, Божја љубав је она љубав у којој „самопосвећивање” и „љубав према ближњем”, налазе своје потпуно и крајње нераздвојно јединство (ибид., 261).

Док је за Индијца и Грка спасење искључиво само-спасење индивидуе кроз акт спознаје, за хришћанина је свако откривање знања, нужно за спасење, засновано на љубави онога ко шаље поруку ономе ко је прима. Зато *процес спасања за хришћанина почиње ранијим актом љубави и милости надљудске силе* (VI, 80). Тако је *индијско-грчка предсјава самоспања кроз знање замењена идејом спасања кроз дожанску љубав* (ибид., 89). *Према Шелеровом мишљењу из хеистичкој периоди, човекова духовна личност налази спасање у светлу религиозне вере, у томе да у љубавној контемплацији посвећује себе суштинама ствари, задобијајући у тој посвећености део Божје светлости. Она почиње да спознаје себе у процесу спасања од ораничености и партикуларности њеној психофизичкој организми, када почиње да увиђа своју љубав према ајсолутивној реалности као одговор на Божју свељубав и објаву. Али, истовремено, она схвата да активно саучествује у спасању самих ствари које спознаје,*

Иако што их све више уздиже ка њиховом вечном смислу и одређењу, њиховом одредишту ка Богу (V, 299–300).

У послушној интеграцији свега земаљског деловања у један велики процес спасања одвија се култура. Тада људска култура поново добија значење да помаже свим стварима, усмеравајући их ка њиховом нарочитом смислу и циљу који им је постављен у идејама које Бог има о њима; и све ово може бити постигнуто само у солидарној сарадњи људских сазнајних напора и љубавних настојања – сарадњи свих индивидуа, заједница, доба. Само у заједничком раду на спасању свих ствари, водећи их ка Богу и њима додељеним циљевима, људска личност може, уз помоћ милости, напредовати ка сопственом одредишту, које ће бити онакво какво Бог хоће (ибид., 447; Hammer, 1972: 109). У складу с тим, Галовић резимира да љубав има трансцендентну природу: она, прво, омогућава издавање ствари из њиховог ограничења и коначног бића, затим издавање човека путем самотрансцендирања, и на крају, издавање самог Бога из његовог свејског бивања (Galović, 1989: 226).

3.2.3. Љубав и Бог

По Шелеру, постоји крајњи елемент интуитивне природе у свим религиозним идејама, а то је вредност бескрајно светог. Вредност светог, стога, није пуки предикат претходно дате идеје о Богу, већ иницијално језгро око којег се секундарно формирају све концептуализације и сликовне представе Божје стварности (II, 298–299). Отуда највиша форма љубави мора бити она према предметима, односно личностима, који у себи носе вредност „светог” (Шелер, 2013: 179); постоји врховна врста љубави, љубав према Богу, коју ми већ осећамо и поседујемо пре него што имамо јасну интелектуалну замисао врховног бића (V, 374). То је у складу са законом утемељења

аката који не вреди само за сферу божанског, већ одговара раније изнетој тврдњи да су нам вредности ствари дате пре и независно од њихових сликовних приказа.

Док је божанство за Грке само објект љубави, за хришћане је Бог пре свега њен субјект, биће које воли (VI, 83). У првобитном хришћанском смислу, Бог је створио свет из „љубави”. Стога се стваралачка моћ љубави не може изнети оштрије него кроз учење да је божји стваралачки чин воље утемељен у претходном чину љубави (ибид., 92). Сама идеја Бога Творца имплицира љубав – а не знање – као језгро божанског духа. Прва ствар изведена из Божје љубави је његова објективна доброта. Дефиниција Бога као *summum bonum* (бескрајно, позитивно, свето, апсолутно добро) подудар се и сједињује са Богом као бескрајном активношћу љубави. Само због тога мистична, контемплативна љубав према Богу као највишем добру мора нужно довести до учешћа у Божјем бескрајном деловању љубави према себи и његовим створењима, тако да је понашање нас људи према нашим ближњима аналогно оном Божјем према нама. Обрнуто, љубав „у” Богу, што је активно увођење језгра духовне личности у срж божанске личности, и љубав према свему с Божјом љубављу, мора се вратити Богу као највишем „објекту” љубави и тако се мистично, контемплативно усавршава у „*amare Deum in Deo*” (V, 219, 220). Отуда, гледано у целини, љубав према свету и Богу је заиста и од Бога, и „љубав у Богу”, што су схоластичари назвали „*amare Deum et mundum in Deo*” (III, 21).

Шелер каже да нам је једнако јасно у срцу и уму да њихове интенције могу бити сасвим испуњене и задовољене само овим врховним и крајњим сједињењем љубави и ума у Богу (V, 374). Само када је љубав према свету виђена кроз Бога и његову слику света, кроз Божје идеје и вредности, може постојати мотивација да се свет уздиже и идеализује у правцу божанских идеја и вредности, како

се дешава у истинској култури и цивилизацији (X, 311). Шелер, стога, истиче да „највише што човек може јесте да ствари воли онако како их Бог воли” (Šeler, 2011a: 82). Човекова љубав је само нарочита подврста љубави, само делимична функција ове универзалне, и у свему делатне силе Божје љубави⁵³. Таква љубав је увек динамичко постојање, раст ствари у правцу њихове праслике која постоји у Богу. Стога је свака фаза овог унутрашњег раста вредности које ствара љубав, увек само „једна станица на путу света ка Богу”, као удаљеном и испосредованом циљу путовања. Другим речима, „свака љубав је несавршена... на свом путу готово уснула љубав према Богу” (ибид., 94–95). Сва могућа љубав према свету заснована је у љубави према Богу, и сва променљива усмерења љубави према свету у независно мењаним усмерењима љубави према Богу (II, 538).

Према Шелеру, морамо нужно свакој пукој коначној егзистенцији приписати чинилац љубави без које ње не би било, или она не би била оно што јесте. То је универзална, Божјом љубављу потврђена суштина и егзистенција коначног објекта; само помоћу ове потврде објект постоји, тј. „сачуван је од бесконачног мора ништавила и непостојања” (V, 307). Зато је све оно што је достојно љубави створено и прожето чином божанске свељубави. Човекова љубав не може да створи *ordo amoris*, већ само да се (не) потчини његовом објективном поретку рангова⁵⁴. Једино на тај начин може се наша љубав оценити као

53 „Разлог зашто се овде љубави приписује прворазредни значај тиче се става да наша љубавна осећања могу да буду део божје љубави према свету који је створио, као и уверења да човек управо путем таквих осећања има могућност да открива богомдани поредак вредности” (Govedarica, 2020: 63).

54 „Реч је о томе да је *ordo amoris* срж вредносног поретка света као божјег поретка, унутар кога људска личност заузима позицију слободног, али не и свемоћног бића, зато што је њена

исправна или погрешна, према томе да ли су човекове склоности и љубавни акти усклађени с овим поретком, или му се супротстављају. Ако човек у својој фактичкој љубави или у поретку изградње својих љубавних аката, у преферирању и запостављању вредности, покушава да сруши објективни поредак *ordo amoris*, онда он истовремено покушава да намерно сруши и сам Божји поредак света. У том рушењу нужно ће страдати и његов свет као предмет могућег сазнања и воље (Šeler, 2011a: 97). Говедарица у том погледу закључује да „љубавничко стваралаштво... подразумева онтолошко служење божјој вољи, односно подвиг реализовања вредносних сврха које су, на богомдани начин, иманентне вољеним личностима чак и онда када оне саме нису свесне својих правих значења” (Govedarica, 2020: 111).

*Критика пантеистичких и монистичких
концепција љубави*

Шелер критикује пантеистичке и монистичке концепције љубави. Он каже да се посебан облик дубоке метафизичке грешке индијске мисли која почива на пантеизму јавља код Платона, наиме, да љубав није ништа више до интуитивно знање јединства бића, пробијање појавне раздвојености, индивидуалности, мноштвености, кретање делова једних другима који су изворно „једно и целина” (VI, 86). Пантеизам претпоставља да је љубав према свету такође љубав „према” Богу (јер је за њега Бог = свет), док „*amare Deum in Deo*” још није виђено

улога у универзалном поретку љубави лимитирана статусом вољног или невољног слуге божјег. У том смислу... Шелер сматра да није у човековој моћи да ствара или да мења вечни поредак љубавне достојности, као ни своје незаменљиво и специфично лично назначење у њему, већ само да га (не) упознаје и да се са њим (не) усклађује” (Govedarica, 2020: 66).

као највише подручје љубави. Полазиште за такав „интелектуални пантеизам” је елиминација функционалног примата љубави над знањем. Тако Спинозина „*amor Dei intellectualis*” није спонтани чин љубавне интенције која је услов потпуно адекватне и евидентне есенцијалне спознаје, већ представља само крај сазнајног процеса. Једино исправна идеја да је љубав према Богу услов, а не последица било каквог знања о Богу, на овај начин је искривљена у своју супротност. Од Спинозе до Шопенхауера, Хегела и Е. фон Хартмана (E. von Hartmann), пантеистичка теорија љубави учила је да је А-ова љубав према Б сама по себи само облик нејасног знања, сведочење јединства светског основа и не-постојања као засебних и аутономних личности оних који воле (другим речима, личности имају само модалну или функционалну егзистенцију спрам Бога). Ова погрешна премиса пантеизма је, по Шелеру, и метафизичко полазиште сваког лажног социолошког комунизма.

Међутим, свака истинска љубав потврђује свој објект у погледу реализације вредносне суштине која је својствена објекту; субјект воли упркос егзистенцијалном одвајању објекта од њега, упркос његовој другости, чак и када је потпуно свестан одвојености и другости. Ако „волим” Бога само зато што сам модус или функција Бога, и друга створења само зато што су и она таква – будући да се супстанцијално не разликују од мене – моја активност се не може сматрати љубављу у правом смислу. То не би било ништа више од ситног егоизма, и само део великог космичког егоизма бога ангажованог у бесплодној љубави према себи. И то је за Шелера заправо Спиноза: наша љубав према Богу је, према Спинозином мишљењу, само део љубави којом Бог воли себе (V, 223, 224). Сав пантеизам, од Спинозе до Хегела и Шопенхауера прихвата овај суштински погрешан став. Љубав индивидуе која се само појављује мора по себи бити само појава, само наи-

зглед љубав (VI, 86). Сав горући жар љубави према Богу овде се гаси на самом почетку тако што његово место заузима пуко претпостављено сазнање да је неко већ део или функција Бога. У пантеизму је љубав лишена своје моралне активности и свог смисла као сједињења двоје. Јер оно постаје пуко сазнање да у стварности не постоји истинско мноштво независних, појединачних духова – постаје пуко уклањање „илузије” дуалности. Наводно постоји само један бесконачни егоиста који, када створења мисле не да уживају, већ да воле, и да не воле Бога него једни друге, у стварности ужива у себи кроз створења. Многочлано царство љубави, са својим одвојеним и аутономним жариштима, овде се згушњава у аморфну слику недиференциране масе. Тврдња да је „љубав делова једних према другима самољубље целине” лежи, према Шелеру, у основи свих пантеистичких теорија љубави (V, 192). Зато је пантеистичка љубав према свету, или боље, поамама за светом, потпуно неселективна и принципијелно непријатељска према било ком позитивном облику постојања. Она није само непријатељска спрема љубави према Богу, већ и спрема љубави према свим индивидуалним стварима и облицима који се овде јављају само као пуки таласи и жубори једног јединственог светског бића (X, 311).

Правилно разумевање природе личности, саосећања и љубави, изложено у *Биџи и облицима симџаџије*, оповргава пантеистичко гледиште. Личности за Шелера нису пуки „делови” или „модуси” једне и јединствене (духовне) супстанције, већ самостално постојеће индивидуе које се налазе у међусобно узајамном односу, онтички су одређене једним заједничким животом и телеолошки упућене једна на другу. Ова телеолошка веза захтева један изнад свих коначних личности узвишени ум који условљава њихово постојање, и мисли њихов у себи индивидуализовани карактер. Зато чисто саосећање, у коме се егзистенцијално и духовно различите

личности емоционално односе једна према другој, захтева једног и истог ствараоца њихових осећања. Насупрот саживљавању и заразном осећању као нижим формама психичког живота, које постоје и у животињском свету, саосећање упућује „не на пантеистичко-монистичку већ на теистичку (евентуално) панентеистичку метафизику свјетског основа” (Шелер, 2013: 80). Шелер тврди да пантеистичко-монистичка метафизика, сем саосећања, разара и феномен љубави: „Дубоки смисао’ љубави баш и није да другога узем и са њим се опходим као да је он идентичан са сопственим Ја. Љубав управо није пуко квантитативно ’проширење егоизма’ и није однос неких дијелова једне цјелине, што као ’цјелина’ стреми само својем егоистичком самоодржању, самоунапређивању или своме расту. Све је то очигледно кривотворење феномена.” Стога се Хегелови и фон Хартманови описи „љубави” заправо односе не на љубав, већ на битно различите чињенице саживљавања и једну његову специфичну подврсту, „идиопатско саживљавање”. Уместо стапања и губљења сваке различитости и одвојености личности у идиопатском односу, „љубави припада управо онај разумијевајући ’улазак’ у другу, по карактеру различиту индивидуалност од улазећег ’Ја’ баш као на другу и различиту и једно, упркос томе, емоционално безрезервно топло потврђивање ’његове’ реалности и ’његовог’ карактера” (ибид., 84). То је моменат који оштро раздваја специфично људску, духовну и душевну љубав од „опчињености”, односно од претформи сугестије и хипнозе. Ту не може бити говора о пантеистички схваћеном „једнобићу”, „јединству бивања” или „јединству себознања”. Зато, насупрот фон Хартману који каже: „Ако је сада илузија ова инстинктивна претпоставка љубави – суштински идентитет личности – такође је то и цјелокупна љубав”, Шелер тврди обрнуто: „Ако је илузија различитост личности и ако би... била илузија са дубином љубави растућа разли-

читост свијести о карактеру личности, баш тада би сама љубав била илузија.” Зато је љубав чак много мање од саосећања подложна метафизичком монизму (ибид., 85). Шелер у уводу дела закључује: „Вјерујем да сам овдје показао да појаве чисто духовне љубави (за разлику од животних), које сматрамо генетски неизведивим из посљедњих, мање доприносе утемељењу форме једне монистичко-пантеистичке метафизике, а више и боље се подносе само са теистичком или панентеистичком метафизиком једног личног духовног темеља свијета” (ибид., 14).

3.2.4. Љубав и метафизика

Шелерово ошкриће коинитивних последица емоционалних чинова, карактеристична априорност емоционалног и тумачење „љубави” као „учествовања” у свешу, била је у уској вези са његовим занимањем за метафизику (Fischer, 2014: 256). Он обнавља мисао св. Августина и Паскала који су истакли значај љубави у метафизичком устројству човека. У Бици симболије Шелер изричито каже да метафизика има одлучујући и значајан интерес само под условом да симпатију и љубав схвати и третира као појаве „ноетско-духовног”, а не психо-физичког бића. Он наводи да су их на тај начин разумели скоро сви велики метафизичари у историји, који су мислили да нас ове појаве и силе приближавају „основу свих ствари”, „светском основу”, како Шелер често означава оно ens a se (Шелер, 2013: 14). Зато су симпатија и љубав „прафеномени” који се не могу психогенетски извести из једноставнијих чињеница, или довести у било какву узрочну везу с нашом психофизичком организацијом, већ се могу сагледавати само метафизички (ибид., 69).

Филозофија је од свог изворног, старогрчког порекла, довођена у везу са љубављу, што се види и у етимологији и значењу речи „philo-sophia”. На тај духовно-е-

моционални корен филозофије Шелер посебно подсећа у спису *О суштини филозофије и моралном услову филозофској сазнања*, где се позива на Платона као мислиоца који је о томе најдубље говорио. Платон сликовито изражава филозофију као „покрет душевних крила” који срце и душу личности уздиже навише ка суштинској реалности, а ову покретачку снагу у центру личности представља као највиши и најчистији облик љубави (ероса). Ту је реч о једној особитој љубави која је истовремено страсна и неутоллива „жеђ” најнепосредније симпатије и највиша објективност усмерена према вредности ствари, и као таква, корен целог „објективног” одношења. Она је тенденција несавршених бића ка савршеном бићу, ка сједињености са суштинским аспектима света. Сам назив „филозофија”, по Шелеру, још увек носи јасан и неизбрисив печат Платоновог базичног значења – као љубави према суштинској реалности. О том еросу говорили су и Аристотел, Ђордано Бруно (Giordano Bruno), Спиноза, Лајбниц, Гете, Шелинг, Шопенхауер, фон Хартман. Шелер у том аспекту, упркос претходно наведеној критици пантеизма, види себе као њиховог настављача (V, 67; Scheler, 1967: 191–192). Зато се природа духовног става који лежи у темељу филозофског мишљења може одредити као „љубављу одређен покрет најличнијег Сопства коначног бића ка учествовању у суштинској реалности свега могућег” (V, 68). Међутим, пошто ова суштинска реалност није пуки објект људског знања, нити објект међу другим објектима, већ је сама по својој природи активна (схоластичко одређење највишег бића, на трагу Аристотела, као чистог акта (*actus purus*)), онда људски однос према њој не може бити ништа друго до сарадња у овој активности и, стога, евидентно није знање објеката. Учествовање у највишој реалности мора бити започето и довршено уласком унутрашње људске особности, једнако као седишта љубави (не знања) и делања, у изворну реалност постојећег (ибид.,

71–72). Овде се поново види да је филозофија (метафизика) у својој суштини практична ствар, да она захтева ангажовање емоционалних и вољних аспеката личности, без којих теоријско знање (у изворном значењу теорије као посматрања, контемплације) апсолута није могуће. Овај увид најављује касније Шелерово одређење највишег облика знања као „метафизике акта”, и идеју о човеку као Бојжем су-ствараоцу и са-оснивачу.

Говорећи о филозофском генију, Шелер каже да је правац његове љубави према свету као таквом, и све што он може волети постаје симбол света. Тиме се у акту љубави прихвата свет у целини. Филозофска љубав захвата „величанствену и обухватну природу света” у простору и времену, у њој ваздух и вода, земља и облаци, киша и сунце, постају „објекти и радост”. Или, с друге стране, биће и суштина света чине да гениј „ћутљиво и побожно дрхти” (X, 308). Зато се оваква љубав може схватити као „страсна жеђ” и усмереност према вредности ствари, што је чини кореном читавог „објективног” одношења (Scheler, 1967: 192). Овде се само потврђује раније изнети став да захватање вредности ствари у емоционалној интуицији претходи опажању, представљању, мишљењу, вољи и било ком другом односу према објекту. *Гениј духовних вредности, филозоф, налази у овом љубавном акту усмереном ка свету спасење од врела све цивилизације* (Frings, 1965: 151).

3.2.5. Љубав и доминација

Јасно је да се овом љубавном одношењу према свету и апсолуту, и метафизички као његовом највишем изразу, радикално суинтерпретира енос модерној доба и цивилизације који је, како смо видели, дубоко прожећ преокрећом вредности. Овај преокрећ открива се као поремећај *ordo amoris*-а, „нерег срца” (*désordre du cœur*), који у први

ѡлан, умесѡо љубави, уздиже вредносѡ овладавања, моћи и корисносѡи. Шелер каже да се лажни хероизам дужности и рада, који је преовлађујући у Немачкој и немачкој филозофији након Канта, постепено открива као погрешан смер у развоју нашег историјског етоса, као издаја почињена против најдубљих извора нашег моралног бића и деловања – радости и љубави (II, 15; Galović, 1989: 222). Само у таквом добу, у коме нарушавање поретка вредности и срца достиже врхунац, могли су као базични немачки етос, али и етос читаве модерне западне цивилизације, постати не љубав и понизност, већ самодоминација ради потенцијалне доминације над светом (V, 92).

Модерна цивилизација и мржња ѡрема свеѡу

Шелер сматра да је живоѡна, „земаљска” сѡреѡња и бриѡа ѡсихички корен и дух чѡѡаве цивилизације. Оне условљавају рађање нагона за моћи и надмоћи, нагона за овладавањем онога што пружа отпор животном пориву. Сва мотивација за техничком манипулацијом и обрадом света, као и сав смисао цивилизације, произлази из тескобе и бриге које чине највећу штету љубави према свету, јер представљају њену екстремну супротност. Дух цивилизације, који се изражава у ѡредосѡрожносѡи и бризи само за оне делове свеѡа који се моѡу калкулисати и контролисати, дирекѡна је суѡроѡносѡи љубави ѡрема свеѡу. Јер овај дух тежи трансформацији света и његовој промени с обзиром на људске, практичне сврхе. Из овога нужно настаје неѡриѡаѡелски и неѡверљив однос који карактерише базично осећање у коме се одвијају цивилизацијске активносѡи (X, 308; Galović, 1989: 98, 220). Шелер је децидан: „Један савршено цивилизовани свијеѡ моѡо би исѡовремено биѡи и један аѡсолуѡно мржњом исѡуњени свијеѡ, ѡо значи један ’злодни свијеѡ’” (Шелер, 2013: 205). Због тога модерна цивилизација не обезбеђује

раст света, већ ограничавање и сужење погледа на оне делове света којима се може практично руковати (X, 310). Наспрам ње, ренесансни поглед на свет, са својим „динамичким пантеизмом” кога је описивао Дилтај, није садржавао никакву мотивацију ка техничкој цивилизацији с њеним неограниченим нагоном за радом и профитом. Отуда „модерна техничка цивилизација почива више на мржњи него на љубави према свету”, а у темељу конституције модерног човека не може више бити љубав него воља за моћи, подвргавањем, овладавањем. Свет је овде нужно доживљен без унутрашњег духа и вредности, као „долина суза”, која може подстаћи најинтензивнију мотивацију да се он подведе под контролу, како се то дешава у наше време (ибид., 309; Galović, 1989: 70).

Модерни дух одбацује честивију једноставност љубавне посвећености објективном свету у ојажању и мишљењу, и пориче оно што су св. Августин и Гете видели, да ми можемо да знамо ствари у ономе што јесу само ако их волимо, и ако прво волимо једни друге и уједињујемо се у љубави према истим стварима (V, 389). Средњи век је, према Шелеру, показивао много више интереса за љубав према свету него што можемо наћи у протестантизму и модерном добу. Спајање хришћанских идеја с аристотелизмом захтевало је свет који, у хармонији његових делова, допушта много више простора за љубав него што би нововековна механичка слика света икад могла имати, у којој су вредности, сврхе и облици нестали (X, 310). У модерној цивилизацији долази до одбацивања свих квалитета, облика, вредности и образаца који су инхерентни самом свету, а на свет се гледа као на почетну гомилу материјала, лишену сваке судбине спасења, од које човек сам, својим сопственим интелектуалним операцијама и радом, мора да конструише нешто смислено (V, 389). То је, такође, јасан развој модерне филозофије од Декарта до Канта, која средњовековни реализам и објективизам

све више замењује идеализмом и субјективизмом у коме, мимо људског мишљења и онога што мишљење конституише и конструише, на крају остаје само непознатљива „ствар по себи”. То је једно „исконско нељријателство” љрема свету и љприроди, који се доживљавају као „хаос” који се мора „савладајти”. Дакле, и у највишим љодручјима филозофије налазимо исти онај љољед на свет и ељос „ћото fabera” који је инсљирисао усљон и величање љозиљивне науке, љтехнике и љиховој љрољреса. Суљројно љоверењу љрема свету, и љредавања љему у љубавном одношењу, овде је у љемељу мржња љрема свету, безљранична љољреба за „орљанованем” и „овладаванем” светом, која је онда узроковала љовезивање аљриоризма с учењем о „форматљивном”, „законодавном” разуму који ољажаје или наљоне „доводи у ред” (Scheler, 1996b: 243).

Исти дух рационалистљичкој консљрукљивизма, за који чула и искуство дају само хаотичан материјал који треба обрадити, показује модерно научно-техничко знање, са својом вољом за господарењем природом. Тако уместо чисто теоретског, љубавно-контемплативног става који преовладава у античком и средњовековном добу, *модерни еврољски човек љримарно заузима љрактљично-љтехнички сљав усмерен на владање светом* (VIII, 9). Ова мржња према свету и негација света достиже свој максимум у модерном прагматизму. Свет, независан од људског рада, овде је схваћен као нешто неодређено, хаотично, празно и безвредно, као мешавина објеката који немају унутрашњи смисао или разлог; али за сваки могући рад и контролу над овим светом, нема ограничења (X, 310).

Криљика заљаднохриљћанској односа љрема љприроди и љељовој уљиљцаја на модерну цивилизацију

Шелер, мељутим, мисли да је за овакав однос према природи одговоран не само модерни секуларни дух, већ

и премодерно западно хришћанство као синтеза јеврејске и римске мисли о владавини над природом, која је осећању симпатије према природи страна и непријатељска (Шелер, 2013: 98). Он се позива на Зомбартова „продорна истраживања”, према којима је јеврејски народ највише допринео модерној економској цивилизацији, будући да његовом „расном менталитету” највише недостаје љубав према свету (X, 310). *Уместо љубави, као емоционално-најонски корен јудео-хришћанској идејној светињи јојављује се земни страх и његов конститутивни историјасак који, како видимо, доминира и модерном цивилизацијом* (Scheler, 1987b: 121). Ово је довело до тога да јудео-хришћански духовни Бог Воље, Рада и Стварања, непознат Грцима и Римљанима, Платону и Аристотелу, постане највеће посвећење мисли о раду и доминацији над подљудском природом. Истовремено, он је утицао на највеће обеживљавање, умртвљивање, удаљавање и рационализацију природе која се икад догодила, у поређењу са азијским културама и античким светом. Стога је, према Шелеру, јудео-хришћански монотеизам Творца и његова победа над религијама и метафизикама античког света несумњиво био главни фактор који је омогућио систематско истраживање природе на Западу. Он чак тврди да је овај монотеизам ослободио природу за науку у толикој мери да можда надмашује све што се на Западу десило до тог времена (VIII, 76–77). Потискивањем и гушењем филозофске и метафизичке мисли и слободне религиозне спекулације, које је доживљавала као „конкурентију”, религија је индиректно пружила „позитиван” учинак развоју егзактних наука (ибид., 72, 79).

Зато, *насујроји старим Грцима и Индијцима, код којих јосијоји „космовијално саживљавање са природом”, у историјском хришћанству долази до обездушња и умртвљења природе*, којима је извор јеврејско учења о Богу као духовном „Господару и Творцу” света, што су

атрибути непознати грчкој идеји божанства. Човек се моћно уздиже као духовно биће над природом, а свако уживљавање у њу осуђује се од сада као „паганско”. Природа постаје објект владавине за духовну вољу човека, прво у телесној аскези, а затим кроз материјално овладавање путем технике. Овде је само човек „брат” човеку, али не и природна створења која су много више његови „робови по рођењу” над којима он врши сличну краљевску власт као и Бог над природом. Механизовање и усмрћење (подљудске) природе одвија се паралелно са установљењем новог атрибута „стваралачке воље” у духовној души човека, и постављањем човека путем Христа у однос детета према Богу, оцу и ствараоцу (Шелер, 2013: 98, 99; Barber, 1993: 113). Зато јудео-хришћански појам човека, обликован у складу с представом Бога Творца и Рада, фиксира човека пре свега као „господара стварања”, као биће моћи и сврхе насупрот природи, и тиме га извлачи из целокупног склопа природног живота и космоса, како то није учинила ниједна дотадашња историјска идеја човека. Шелер изричито каже да је ово „изнад свега једнострана и у својој сржи потпуно неадекватна идеја човјека” (Scheler, 1996a: 208). „Тиме је постављена једна посве нова духовна дистанца између човјека и човјека баш као и између човјека и природе” (Шелер, 2013: 97). Шелер критички примећује: „*Тај 'човјек' (надчовјек)... јесті дикіаіџор љрпгоде, једино из својих милостіи и љрава... Овдје ишчезава свака солидарності с козмосом*” (XII, 212, у: Brujić, 2002: 138).

Шелер је убеђен да је, од када су іа јудаизам и хришћанство дефинисали, заіадни човек живео љод несразмерно већим џеретіом осећаја џескобе и сірејње од било коі друіоі џиіа човека на свейу, и да је іа џежина у великој мери условила џеіову оіромну свейску активності, ілад за моћи и нейресіану жеђ за радом, „іроіресом” и џтехнолошком ірансформаціом свейа; и даље, да је ова

тјескоба настјављена на веома необичан и снажан начин у њрошесјанитјизму (IX, 268). Протестантизам је, наиме, поново укинуо сваки облик уживљавања у природу и тиме снажно ојачао основну јудео-хришћанску тенденцију подређивања природе као искључивог објекта људске владавине и рада (Шелер, 2013: 108). Следбеници протестантских вероисповести, нарочито они који долазе из калвинизма, тврдили су да читав рад који се врши на свету треба да буде у корист његове трансформације зарад славе Бога и испуњења акетске, божанске обавезе. Рад на свету није био ради уживања, нити је намеравао да нађе задовољство у раду (X, 309). То је ново религиозно обезвређење света које укида љубав и контемплацију света, и чини свет пуким тупим „отпором” који се мора савладати безграничном радном енергијом. Само обезвређени свет може развити такву енергију, јер свет који је сам по себи пун вредности и који ослобађа радост може се посматрати једино у чуду и дивљењу (III, 375). Зато религиозно-метафизички очај модерног човека, који је свуда корен и извор бескрајног порива за делањем који тече ка спољашњем свету, проналази своју најчистију манифестацију у *калвинистјичком тјију човека*. Његова интензивирајућа мржња према свету и култури, фундаментално неповерење између људи које разбија сваку заједницу у корист искључиво „усамљених душа и њиховог Бога”, и која коначно редукује све људске односе на оне засноване на правном уговору или утилитарном интересу – све је то „семење капиталистичког духа које је калвинизам засејао” (ибид., 381). *Шелер закључује да је њошкочавање анишичке љубави и њоверења њрема свешћу у корист једностјрано концентјрисане љубави и њоверења њрема Боју у хришћанстјву, заједно са обезвређивањем свешћа, њубишћом њејовој духа и душе, учинило овај свешћ сјремним за њредстјојећу тјехничку тјрансформацију и обраду*. Свет је морао бити релативно деформисан и ли-

шен свог унутрашњег духа и облика како би могао поста-ти материјал сврховитих активности. У целини гледано, ово је разлог зашто врло једностран и „најнриродан” об-лик хришћанства итра улоу у образовању моиввишућих снаа које ѡроизводе буржоаску и механичку цивилиза-цију нашеј доба (X, 309).

*Свети Франа Асишки (Saint Francis of Assisi)
и космовијално саживљавање*

Према Шелеровом мишљењу, овакав став према при-роди унутар хришћанске традиције накратко прекида само фрањевачки покрет. Наиме, свети Франа Асишки почиње да се према природи емоционално односи на битно другачији начин. За њега постоји један исти „бо-голики живот” који струји кроз сва створења, тако да она треба да буду схваћена и доживљена као „природне светиње” (Шелер, 2013: 106). Бог није више Господар и Творац природе, већ је њој, као и човеку, „добри Отац”, што значи да однос између људи и природних створења нужно мора бити „братски и сестрински” (ибид., 105). Зато у Франином учењу сва природна бића, не само жива него и нежива (сунце, месец, ветар итд.), бивају до-живљена и поздрављена као браћа и сестре. Она су по метафизичком статусу једнако изворна и вредна као и човек, те стоје у непосредној вези са својим Творцем и Оцем, што је све, како каже Шелер, „ново, изненађујуће, ретко и антијеврејско у држању светитеља” (ибид., 103). На тај начин суштински је „превладана јеврејска и рим-ска једнострана мисао о владавини човека над приро-дом” (ибид., 105). Св. Франа је модификовао ове трен-дове у хришћанству тако што је бриљантно синтетизи-вао акосмичку личну љубав са космовиталном иденти-фикацијом. Без икаквог претходника у хришћанском свету, св. Франа је премостио јаз између човечанства

и природе гледајући природна бића као своју „браћу и сестре”, а не као објекте за људско снисхођење или пуке ресурсе за експлоатацију (Barber, 1993: 113). Шелер истиче да никада поново у западној историји хришћанства није била достигнута таква моћ осећања симпатије као код св. Фрање (Шелер, 2013: 107). Према томе, човек се не сме тотално одвајати од осталог живог света, нити њега можемо посматрати у светлу потпуне различитости од других живих бића, јер комплетан живи свет има свој пратемељ у Богу. Зато је важно да се схвати „солидарност свих живих бића међусобно у свеживоту” (Scheler, 1996a: 208; Pinčić, 2006: 209). Тако се, према Фрингсу, *Фрањина емотивна идентификација са сваким појединачним и замисливим створењем на земљи, коју је човек изјубио на њуу цивилизације, и његов бољи морални став који истински прима у давању сувројствављају модерном духу бесконачне производње, стварања и профита*, који се код Шелера карактерише као „плеонексија” за материјалним добрима (Frings, 1997: 51, 95). Стога, не чуди да је за Вајта Шелер несумњиво „фрањевачки филозоф” јер је његово размишљање директно и дубоко под утицајем личности св. Фрање (White, 2005: 1, 16, 18, 34, 53). Вајт закључује: „Да је Фрања био филозоф или теолог, тврди Шелер, он би ову позицију артикулисао не као пантеизам, где је ’свет једнак Богу’, већ као панентеизам, у коме се божанско манифестује у космосу – не само каузално већ експресивно. Због тога, натприродно представља, такорећи, текући процес живота и обнове који карактерише природу као такву и, истовремено, цео живот виђен је као инхерентно свети”. Отуда не чуди да је папа Павле VI (Pope Paul VI) прогласио Фрању *зашићеником еколоије* (Шелер, 2013: 105; White, 2005: 32).

Подразумева се да наука, у свом односу према природи, мора игнорисати и вештачки одстранити космовитално саживљавање, и феномене који из њега настају.

Шелер, међутим, наглашава да то не значи да ово саживљавање не представља „меродавно врело” сазнајног учествовања у бићу природе, већ само то да је принцип селекције по којем наука врши избор изворних датости природе намењених проучавању, такође и принцип „техничке сврсисходности” који природу чини подложном за контролу и усмеравање. Феноменолошки гледано, упркос овом нужном али вештачком понашању науке, природа и даље остаје „чудесна целина изражајних поља космовиталних аката” који показују „над и а-механичку смисаону повезаност у којој се огледа унутарње пулсирање свеживота”. Овде Шелер јасно следи Бергсона и „филозофију живота”⁵⁵. Стога, емоционално схватање природе и наука постоје заједно и паралелно, свако са сопственим правом (Шелер, 2013: 117).

То чини сасвим бесмисленим да се природа мисли само формално-механички у покушају њеног овладавања – као да она сама по себи није вредна (ибид., 118). Зато Шелер наглашава: „Данас – као у свим временима – дионизијска екстаза у чувственом и нагонском животу једини је пут и кључ ка природи самој, једина форма суделовања на њој” (VIII, 274, у: Galović, 1989: 143). Штавише, пошто су природа и њен порив, поред духа, други и једнако темељни атрибут божанског, Шелер у јединству укореењености свих људи и свега живог у божанском пориву, које искушавамо у осећањима симпатије, љубави и свим облицима козмичкога сједињавања, види „дионизијски пут ка богу” (Scheler, 1967: 208). Ако изостане ово саживљавање са целокупном природом, његова љубав

55 Бергсон, по Шелеру, исправно каже да је „поверење” (confiance) базичан став филозофа према свету, а „пркос” (d fiance) науке (X, 309). За Бергсона је научно знање засновано на вољи за доминацијом и контролом над природом, и ова воља за моћ спречава научника да продре у мистериозне дубине живота које се могу спознати једино кроз акт симпатетичке интуиције (Staude, 1967: 20).

према биљци и животињи, онда „човек... бива истргнут из своје велике вечне мајке, природе, како то не одговара његовом бићу”. *Лишен космичкој саживљавања, човек самовољно и разорно наситија њројив целокујне њрроде, излажући је њустошећем индустријализму кайићиа-лисћичкој доба* (Шелер, 2013: 119). То је зато јер постоји постоји „чврсти заснивајући ред” између емоционалних аката и функција, по коме се високо вредне и мање опште душевне моћи човека не могу изградити без претходне изградње мање вредних и општијих. Ако је ишчезло космовитално саживљавање, или ако се мисли да оно није „прави и стварни” извор сазнања за одређене и једино тако схватљиве стране постојећег универзума, те ако се сматра превазиђеним у сазнајном и вредносном смислу кроз науку, хришћанство или „хуманост”, онда се тиме одсеца првобитни корен и животни извор за све више форме емоционалног симпатијског живота (ибид., 117).

Зато истинско спознавање природе, супротно природној науци, и њеном сазнајном циљу господарења над природом, захтева став љубавне преданости. Ми морамо поново научити да разумемо „говор” природе како га је некад схватао св. Фрања, и престати да мислимо да је математичка природна наука, ма како она била вредна дивљења, једина могућа врста нашег знања о природи. Гетеово дубока спознаја: „Није ли срж природе човека у срцу?”, пребивање унутар саме *natura naturans*, унутрашње динамичко су-деловање у великом обухватном процесом настајања, из којег извире свака природна творевина – из духа и порива вечне супстанције – то је нешто сасвим другачије, каже Шелер, од математичке природне науке. Такво знање оплемењује и усређује човека, док га природна наука чини само лукавијим и моћнијим да уређује природу и њоме овладава. Када би наступило ово ново опприрођење човека, нови осећај јединства, нова љубав према природи, онда човек више не

би сматрао вредним овладавање оним што је тако једнострано трудио да савлада, и не би више јурио за виталном вредношћу моћи над природом (Scheler, 1996a: 209).

Шелер закључује да је једнострана мисао о човековој владавини над њриродом, историјски њоникла из јудејства, њосјала „аксиом зајадној светској ејњоса” који има за коначну њоследицу материјалистичко ајсолутизовање механизма њприроде. Ова концепција мора „за дугђносћ њринципјелно дити разорена”. Ми морамо њоново учити да њледамо њприроду као у „њрса њријателја”, како су чинили Гете, Новалис (Novalis), Шопенхауер. У том циљу човеково целовито образовање (укључујући и оно његове душе) мора да претходи сваком стручно-научном држању према природи. Зато у њедајошком смислу морамо на њрвом месју њоново развијти космовијално саживљавање, и изнова ња разбудити из „сненој сјања зајадној човека кайијалистичкој друшћвеној духа” (Шелер, 2013: 118). Азијско искуство се овде показује као драгоцено. Западњаци треба да од Азије уче космовитално саживљавање у себи, а Азија од западњака „акосмистичку” личну љубав у Богу и хуманост. Такво прожимање довешће до узјајмог измирења азијатског (посебно индијског) и западног етоса (ибид., 118–119). За „доба усклађивања” у које смо закорачили, то је од одлучујућег значаја.

3.2.6. Филозофија (метафизика) као коректив цивилизацијског принципа доминације

Пошто „дух” „homo faber” „не може човјеку отворити нити као логос ново царство битка, нити као чиста љубав царство вредности”, модерна цивилизација „умногоме почива на сјепилу и самообмани с обзиром на поредак вриједности”, на „разарању, поремећају поретка љубави (ordo amoris)” (Senković, 2011: 532; Galović, 1989: 222). *Зашто се Шелер, у њтрајању за сјасом од ове цивилиза-*

ције и њеној „духа”, окреће „првој филозофији” и метафизици. Код прве филозофије, односно бићној знања (знања бићни), „намјесто јосјодсјивенога сјава који тежи сјрам закона и природе и свјесно зајушића бићноја шјо се јавља у законитим односима сјава љубавно одношење шјо иражи ирафеномене и идеје свијетја” (Scheler, 1967: 203). У складу с тим, метафизичко сазнање је „љубављу одређени акт учешћа језгра људске личности у апсолутној суштинској основи ствари” (Štegmiller, 1962: 137). Дакле, „прва филозофија”, како је традиционално називана метафизика, иредсјавља ону бићну и неодложну корекцију, иреиначавање сјава јосјодарења над бићем у љубавно одношење сјрам бића. Самим тим се укида овај моменати јосјодарења, иотичињавања, израбљивања бића, ијак ирисуиан и видљив у научно-техничком овладавању ириродом, човеком и њеовим целокујним светом животија у доба модерне цивилизације (Калик, 2016: 316).

Из овог разлога је сваки филозофски (метафизички) иоилед који ироисјиче из љубави ирема свету крајња суијројности оној филозофији рођеној из духа цивилизације (X, 308). Јер, у љубави као таквој уопште нема хтења за променом вољеног предмета (Шелер, 2013: 169). Она је управо корен спознаје као учешћа у другом бићу у коме се не смера ни на какву његову измену (Scheler, 1967: 206–207). У том, и само у том смислу може се говорити о „безинтересности” код Шелера. Зато се љубав јасно суијројсјавља цивилизацијском иринцију доминације који је вођен животним поривом и вољом, и нераскидиво је везан тек за контингентну реалност „сада и овде” појединачних бића и њихову техничку трансформацију, а не за саму суштину ствар(ност)и: „Технологија (спознаје бити)... захтева не само искључивање аката који дају момент реалитета, она уједно захтева укључивање оне, од жудње слободне, љубави спрам битка и вредносног

битка свих ствари, која однос господства замењује новим, духовним темељним односом спрам свијета (*amor intellectualis*). Она уједно захтјева духовно и душевнотехничко превођење делатне енергије која је била усидрена у однос господства спрам природе... у однос љубави спрам природе” (VIII, 282). „Тек је позитивна духовна љубав спрам битнога и идејнога као таквога – позитивно оснажена стављањем изван снаге животног порива и воље – фактор кретања за специфично чисто ’духовне’ акте интуиције бити и мишљења идеја” (XI, 76, у: Galović, 1989: 217). „Оно што покреће сваку мисао није воља за доминирањем, за ’организовањем’, за недвосмисленим одређивањем и фиксирањем, већ пре кретање симпатије, очекивања повећања пунине којом се, у погледу контемплативног препознавања, садржај света константно одваја од инвазије људског разумевања, надмашујући тиме границе пуких појмова” (III, 325, у: Staude, 1967: 22). *Ландгребе закључује да се двоструки феномен нихилизма и техничке владавине свештом може превладајти само ако се њоново усјосјави онај сјари, на љубави заснован, њојам сјознаје као учешћа у друћом бићу без њејове њромене* (Landgrebe, 1976: 126).

У складу с тим, да би се реконструисала европска култура, мораће поново да се прихвати принцип љубавне посвећености објективном свету, заједно с уверењем да он може бити директно сазнат и опажен, уместо принципа „идеализма” и „критицизма” који су искључиво засновани на непријатељству према свету. Штавише, сва филозофија, уметност и наука мораће, још једном да уче да гледају, обазире се и воле суштинске константе света и њихове међуодносе – божанске суштинске идеје, опажљиве у индивидуалним контингентним ентитетима, према којима је Бог уредио свет – уместо онога што налазимо подложним само измени и господарењу (V, 391). Стога смо обавезни да на свет не гледамо као на чисто

индиферентни „материјал бесконачне дужности” (протестантски дух који врхуни у Кантовој етици), већ да узмемо став љубавне посвећености његовој објективној целини, са богатом разноврсношћу његових различитих, легитимних вредности и облика постојања (ибид., 435; V, 389). Тада ће поново значење људске културе бити – да помаже свим стварима, усмеравајући их ка њиховом нарочитом смислу и циљу који им је постављен у идејама које Бог има о њима; и све ово може бити постигнуто само у солидарној сарадњи људских сазнајних напора и љубавних настојања – сарадњи свих индивидуа, заједница, доба. *Само у раду на заједничком издављењу свих ствари, водећи их ка Боју и њима додељеним циљевима, људска личности може, уз помоћ Божје милости, најпреговатти ка сојсственном одредишћу* (V, 448).

Ерос, тескоба и сјасење

Шелер, стога, налази противника тескоби у платонички схваћеном *еросу* који нам омогућава учешће на суштинама ствари, и тиме њихову спознају. Ерос је антагониста тескоби и нагону за моћи који нас везују за њихове објекте, коче и спречавају да се удаљимо од себе и пуке прилагођености приликама. Оно што нам открива свет јест љубав, а не тескоба (Ljubimir, 1995: 176)⁵⁶. Тако платонско-аристотеловска филозофија приказује свет

56 На овом месту Шелер критикује и Хајдегера у својим приредбама упућеним *Бийку и времену* (Šeler, 1979: 25, 26, 29, 34, 37; IX, 268, 269). Хајдегер види стрепњу као „основно душевно нахођење”, а љубав и доброта у његовој поставци немају самосталност. Насупрот њему, Шелер истиче да јединство теоријског и практичног држања почива у љубави, а не у бризи, која је „стално повијање личности” (Šeler, 1979: 29). О Шелеровој критици Хајдегера, у којој се ерос и љубав супротстављају стрепњи, тескоби и бризи, говоре бројни аутори (Dahlstrom, 2002: 11, 14; Wisser, 2000: 29; Керовић, 2011: 798, 799; Senković, 2011: 532).

чији степени и облици, хармонија и логичност, нетакнути техничком цивилизацијом, заслужују нашу љубав. Све док наше духовно око гледа на такав свет, не може бити никаквог мотива да се он нападне или трансформише. А кад год постоји такав мотив, емоционални однос према свету мора у принципу бити непријатељски, и све вредности морају бити виђене као дате свету кроз активности и рад човека (X, 309). У спису *О рехабилитацији врлине* (*Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913) Шелер наводи још два осећања и врлине које, поред љубави, отварају приступ стварима и њиховим вредностима: *сјрахојошњовање* и *њонизносј* (III, 21, 26, 27). Зато је љубавни филозофски став у супротности са онима особе природног става и научника. Када је праћена моралним актима понизности и самоконтроле, љубав ослобађа човека од природних егоцентричних и антропоморфизујућих тенденција које обележавају природан став (Barber, 1993: 143). Отуда, виђено са објективне стране суштинских достигнућа љубави према свету, у филозофији (метафизици) постоји „откривање ствари, струјање њиховог тајанственог богатства, зрачење нових вредности повезано са свешћу о бесконачности и неисцрпности овог процеса”. А виђено са субјективне стране, постоји спасење од животне стрепње. Зато, како је Шилер изјавио, *само у њенију несјјаје наша „земаљска сјрејња”* (X, 308). *Веза између мейафизике и човековој сјаса овде је нејосредно и јасно видљива.*

4. КРИТИКА МЕТАФИЗИЧКОГ ПРОЈЕКТА СПАСА И ШЕЛЕРОВЕ ДРУШТВЕНО-ИДЕОЛОШКЕ ПОЗИЦИЈЕ

4.1. Критика Шелерове метафизике и етике

4.1.1. Критика Шелерове метафизике као „спасоносног” знања

Један од главних покретача и циљева Шелерове филозофске делатности и практичној ангажмана био је усмерен на сиречавање мрачној исхода кризе модерне цивилизације, на предлажање и излажање алтернативе која ће појединцу и човечанству донети спас. Тај мотив и интерес није сиоран; иштање је само да ли Шелеров метафизички пројекат спаса човека заиста представља решење проблема цивилизацијске кризе. Када је реч о оваквом исходности Шелерове филозофије, сматрамо да Шелер није правилно дефинисао базичне узроке ове кризе. Самим тим, решење које за ову кризу нуди не појаха „мешу”, те се исоставља као погрешно. Према нашој критици, он се приближио исправном схватању крајњих узорка кризе онда када је јасно идентификовао буржоазију као друштвену класу која је носилац живота и духа модерне цивилизације. Али, уместио да задржи тумачење према коме дух „homo faber” и његов поредак вредности и облика знања представља идеолошки израз класних интереса буржоазије (у крајњем, тежње за профитом као погонском силом у напору на природу и човеково биће и

личности), он айсїрахује дух їе класе од њених друшїиве-но-класних основа. И їредлаже духовну борбу їроїїив ової „їреокреїа вредности“, у којој меїафизика као „сїасо-носно“ знање има їресудну улоїу. Међуїим, оваква чистїо духовна борба їешко може да оїклони узроке кризе онда када они леже изван (и исїод) духа.

Зайо је уїїїан смисао и домей Шелерової їројекїа меїафизике као знања „сїасоносної“ за човека захваїе-ної дубоком, драмайїичном друшїивено-исїиоријском и духовном кризом модерне цивилизације која достїиже врхунац у доба Првої и Друїої свеїскої раїа. „Цїјели свој филозофијски живот провео је Шелер у настојању око афирмације човјекова духовног лика” (Galović, 1989: 238). „У борби за дух уочавао је он највише испуњење смисла које се може постићи само у активно-личном залагању, а не у теоријској извесности” (Štegmiler, 1962: 156). Штегмилер с правом истиче практичку ангажова-ност Шелерове филозофије, нарочито с обзиром на, у том смислу, резервисан став главнине феноменолошког правца који је делио давнашњи, још од антике присутан, поглед на филозофију искључиво као theoria (првобитно видљив у Питагориној причи о филозофима као људима који, стојећи са стране, не учествујући, само мирно прате шта се дешава на неком народном скупу), дакле, у извор-ном смислу, као непристрасно, објективно посматрање ствари које је успостављено дистанцом према њима. Али, да ли су „духовна борба за еїзисїенцију” (ибид., 132), їїј. „афирмација човјекова духовної лика” (Galović, 1989: 238) и „духовни акїї самоїтранцендирања” (ибид., 64), коли-ко год уздрмавали мислиочево биће и мишљење, довољ-ни да реше їроблеме људскоїа свеїа, и сїасу човека? Да ли се извор кризе модерне цивилизације, и решење їемель-них їроблема са којима се човек у њој суочава, уоїшїе налазе у искључиво духовној сфери, ма како обоїаїеној и унаїреїеној Шелеровим новим, їрактїичнијим їоимањем

меџафизике? Тако би било да је љроблем са којим се суочавамо искључиво, или бар љримарно, духован, односно меџафизички, да је њеџов љлавни узрок „љреокрет љоретика вредности”. Али, у љраво љо је у љијно. Шелер ову у љијност не рефлектује, већ као сваки идеалистички, а нарочито сљиријуалистички настљројен филозоф, кроз чџијаво своје дело љовори о духовним и меџафизичким љроблемима, и самим љим, духовном и меџафизичком „решењу” ових љроблема, нају љијајући љовремене блиставе увиде који указују на њихово маџеријално друштвено љорекло (Калик, 2016: 323–324). Дакле, није сљорна (једним делом) критика модерне цивилизације, сљорна из љледа алџтернаџива коју Шелер за љовара, јер су основни узроци кризе и „декаденције” код њеџа љоџрешно љре љознаџи, ља се, самим љим, нуде љоџрешна и јалова решења.

Шелер исправно увиђа да су модерна цивилизација и њена криза израз и последица владавине једне друштвене класе (буржоазије) и њеног типа човека („homo faber”), те да се они могу превазиђи само збацивањем те класе са њеног водећег друштвеног положаја. Он додуше, у складу са својом инстинктивистичком социологијом и антропологијом (Милић), биологизује друштвену основу, и тиме класни карактер друштва замењује „расно-генетичким”, што је озбиљна грешка у његовом учењу. Али и у овом случају он признаје да се (радикална) друштвена промена може извести само уз пресудно учешће и деловање тзв. реалних фактора, међу којима нагони имају базичну улогу, а не само духовним средствима. Доминантан расно-генетички тип људства у друштву мења се на исти, расно-генетички начин. У супротном, ако дух своје тежње и циљеве не доведе у везу са динамиком и тенденцијом реалних фактора, „загриза он у гранит и његова ’утопија’ ишчезава у ништа” (VIII, 22). Такође, савремено доба у коме економски реални фактори имају примарну улогу ослобађа потенцијале за више, духовне делатности и стваралаштво.

Шелер се, нажалост, не држи до краја ових важних увида. Он *премешта план борбе на духовну и метафизичку раван, и одсеца везу духа са напонским енергијама великих друштвених група и економском основом које, према његовом власитином учењу, једино могу донети духу ослобођење и остварење. Шелер пререзује масе, а једино би њихови напони могли да остваре дух. Није јасно како се уопште може остварити веза између филозофске (духовне) елите и маса ако „маса никада неће бити филозоф”* (Scheler, 1996a: 216; Scheler, 1967: 199). Наиме, морала би у самим масама да постоји нека предиспозиција за филозофичност и продуктовање да би до тог плодотворног сусрета и споја могло да дође. Поготово имајући у виду да сам Шелер истовремено тврди да се темељне промене друштвених односа и погледа на свет могу извести само расним путем. Шелер додатно тврди да уз помоћ социологије знања сваки човек може да превазиђе своје класне предрасуде (идоле), и уздигне се до исправног сазнања идеја и вредности, али волшебно човеку масе принципијелно ускраћује ту могућност. Тако овај проблем указује на дубоку противречност у Шелеровој поставци које он очигледно није био довољно свестан, те самим тим, није успео да је превлада. Ако, по њему, ни буржоазија ни пролетаријат не могу донети учења преко непосредна за сасење савременог човека, ако је савремено друштво неспособно да изнедри хероје, јеније и свеце, који заузимају највиша места на лествици вредних особа, и који би требало да представљају узоре другим и окрепаче промена ка бољем, издвајање из кризе модерне цивилизације јесте заправо немогуће (Калик, 2016: 326–327).

Имајући то у виду, крајње је сумњиво да ли се на Шелеровом метафизичком путу може решити дубока криза савременог доба, укључујући ону духовну. То, поред наведених примедба, додатно доказује и чињеница да се код Шелера не види како се остварање и „сасење” човека и

боја конкретнио изводе. Сам Шелер каже, да бисмо реализовали идеју Боја о нама самима појредно је да се сјоља прикључи „врло много, од чеја, ојей, само мали део зависи од нас” (Scheler, 1967: 201). Такође, шја ово уојшје значи у сјварном људском свеју преојерећеном класним, националним, верским, и мнојим друјим друшјвеним јоделами, хијерархијама, сукобима и рајтовима, у којима сјрадају и умиру не само човеков дух, већ и душа и шело. Осјају, јојово само као јароле, јозиви на достјизање „личностји”, „љубави”, „духовне солидарностји” чјјавој човечансјва ијд., које више личе на релијиозну јројовед нејо на оздиљно и ујемељено филозофско-јрактјичко суочавање са јорућим јроблемима савременостји.

Свестан ове мањкавости Шелеровог учења, Галовић сматра да би се могло рећи да Шелер увиђа мојућностј изласка из научно-шјехничке цивилизације јосредсјвом љубави, и на њој ујемељеној мейафизичкој знања чјји се спознајни став (опажање суштина ствари и њихово „спасење”) супротставља интересу доминације и контроле, али да није ојкрио и нужностј јој изласка која би била ујемељена у самој свејској реалностји (Galović, 1989: 183). Шелер оптимистички говори о наступајућем „светском добу изједначења” које ће, као „неибежна судбина”, уравнотежити и помирити све супростављене друштвене силе и духовне облике, али „питање је да ли је Scheler добро видео узроке и могућности тога доба изједначења”. Јер, у савремености је на делу „довршени техницизам на свим подручјима живота и ’духа”. А ово технократско „изједначење” не показује тенденцију „употпуњавања”, већ управо непријатељства спрам духа. Тако се изједначење не одвија према Шелеровој нади и визији, већ под окриљем технократизма који продире у све раније аутономне области друштва и човековог духа, и тамо не чува и не усклађује разлике, већ их поништава, намећући искључиво свој модел сазнања и функцио-

нисања. Шелерова нада да ће западни човек, оријентисан на спољашње, техничко овладавање природом, душом и друштвом прихватити виталну и душевну технику овладавања собом и својим унутрашњим животом, развијену у азијским културама, што би довело до раста његових духовних диспозиција и личности, остаје неиспуњена. Неће ли стога „доба изједначења”, упозорава Галовић, завршити управо у ономе чега се Шелер највише бојао, у „новом варварству” и „пропасти Запада”? (Galović, 1989: 183, 231). Данас, три деценије касније, ова забринутост и упозорење делују још реалније. Галовић, стога, закључује да „Schelerova филозофијска антропологија... остаје инсуфицијентна”. Она доноси један идеал „свечовека” у коме се укида супротстављеност живота и духа, чулност и идеје. Али то може остати само идеалом, док „сувремени човјек може и надаље још дуго живјети редуциран на радно биће” (ибид., 240).

С тим у вези, надовезујући се на раније назначен проблем могућности прожимања духа и нагона, Ленк (Lenk) сматра да се аутономија особе коју Шелер високо уздиже и прописује „растапа у реалном историјском процесу пред чињеницом њене трошности”. Јер, свет „по властитој законитости” немарно пролази мимо људских жеља и настојања, идеала и утопија. *Factum brutum* тријумфује, а човек постаје пуки објекат који се, у свом преживљавању, прилагођава реалном току историје. Стога, *ујркос мейафизиици духа, йрокламовању њејове онйолошке засебносйи и ауиономије, йрема иманенйном смислу Шелерове йтеорије, личносйи не може да се сйаси. Шелерова социолойија кулйуре мора биийи одређена као у основи фийалисйичка* (Lenk, 1990: 99).

4.1.2. Критика Шелерове идеалистичке етике

Осврћући се на Шелерову аксиолойију и ейику, Пејовић истиче да питање „како се йролазносйи йомирује с

вјечношћу, остјаје у *Schelera* нерасвијетљено”. Он примећује да се савремена филозофија изузетно труди да спаси објективност, тј. обавезност моралних норми, али се пита „може ли било каква, па и најстрожа аксиологија озбиљно зауставити емпиријски процес моралног нихилизма?” (Рејовић, 1967: 67–68). Пред историјском и духовном кризом Шелер се брани постављањем суштина ствари и вредности у неко „мирујуће царство изнад сваког живота и егзистирања” (Pöggeler, 1996: 137)⁵⁷. Жорж Гурвич (Georges Gurvitch) у томе види слабост Шелерове социологије знања; платоновским схватањем суштина, она се у крајњој линији своди на улогу смерне служавке филозофије и имобилизма, као што је у средњем веку филозофија била *ancilla theologiae* (Gurvitch, 1966: 126). Сличну критику упућују и Манхајм и још неки аутори, који у Шелеровој социологији (знања) виде тенденцију ка етернализацији, и у том смислу аисторичности (Marinković, 2010: 17)⁵⁸. Пегелер (Pöggeler) се пита не остаје ли Шелеров моралистички захтев за рехабилитацијом врлине само пуки израз једног немоћног хтења

57 То тврди и Паул Јансен (Paul Jansen): „Scheler у тематизирању повезаности вриједности и емоционалности и његове осебујне сачињености насупрот традицији захтијева нововрсност. Ова се оригиналност дјеломице има захвалити једном модерно схваћеном погледу на традицију. Али она остаје везана за традицију у томе да прихваћа: да постоје одредбени темељи спознавања који су отворени човјеку као духовноме бићу и који измичу временитости и повијесности. Временитост и повијесност, према тому, не би имале никаква битног утјецаја на то што се има мислити” (Jansen, 1996: 122).

58 „Главна је критика, стога, упућена Шелеровом настојању да једно дисциплинарно поље у настајању, а које је заживело открићем динамизма и варијабилности (те отуда и историјску и друштвену релативност) људског знања, уклопи у статичке схеме ’филозофије безвремености’ (W. G. Remmling) и социологије аисторичности. Тако Манхајм јасно упућује критику да Шелер ’покушава да анализира социолошко са становишта безвремености, динамичко са становишта статичког система” (Marinković, 2010: 17).

(Pöggeler, 1996: 129). Шнек приговара да, иако се у његовим каснијим списима може видети постепено удаљавање од онтолошког дуализма, од схватања ноетичке реалности као аутономне и суштински посебне, ка позицији која ова реалност разуме као неодвојиву од њеног изражавања кроз историјску и искуствену реалност, Шелер у својој социологији знања, и филозофији уопште, није појаснио онтолошки статус идеја и вредносних модела. Шнек види то као фундаменталан недостатак у Шелеровом мишљењу који се пробија до самог корена његове филозофије (Schneck, 1987: 154).

Перинова (Perrin) критика Шелерове етике

Перин критички примећује да *морални акти* које је Шелер *испитуирао* као *услов филозофске сигнаје* *очигледно откривају* у којој мери су *корени његове филозофије остали уграђени* у „*кантовско земљиште*”. Јер, и Кант је снажно изразио принцип да је потискивање свих „*патолошких*” обзира *нужан предуслов моралности* (Perrin, 1991: 113). Ако је филозофски акт дефинисан као покушај да се достигне учествовање целовитог човека на модусу бића које је *есенцијално и апсолутно*, онда филозоф, све док је *егзистенцијално и контингентно биће*, поставља себи *немогућ задатак*. Као Кант пре њега, Шелер је *принуђен да закључи* да само као *рационално (духовно – прим. М.К.) биће* човек може да се уздигне изнад нивоа *контингенције*, и да је ова *рационална способност* ознака његове моралности. Стога, *упркос чињеници* да се многа Шелерова филозофска интересовања и *позиције мењају* током година, у његовим радовима налазимо да је „*дихотомија између подручја интелекта и подручја чула* чврсто утврђено својство његове мисли” (ибид., 116, 117). Из тог разлога, по Периновом мишљењу, „*Шелер није могао значајно да трансцендира Канта*”. Како је трагао за арти-

кулацијом вредности које су апсолутне и универзалне, његова етика постаје растуће идеалистичка, са филозофским духом који се уздиже над религиозним. Као и Кант, Шелер коначно установљује нужну везу између разума и моралности. Све ове одлике трансформишу Шелеров покушај да се обрати материјалном садржају реалности у једну врсту идеализма. Шелерова етика је идеалистичка у степену у коме даје онтолошко и епистемолошко првенство идеационим елементима искуства над емпиријским, тј. просторно-временским садржајем. Чак и када се ове идеје описују као презентне у интуицији, и као идеје материје, оне уживају исто првенство и независност спрам живог света практичког искуства и активности, што је од Платона карактеристика сваког филозофског идеализма (ибид., 127). У овом погледу Шелер је у друштву великих идеалиста и метафизичара западне филозофске традиције: Платона, св. Томе Аквинског, Декарта, Канта итд. Са њима, Шелерова намера да трансцендира наше свакодневно, историјско и колективно искуство вредности, прети да нас остави са сликом моралности и добра која је толико етерична и удаљена да се наши покушаји да живимо и поступамо као морални субјекти појављују, у супротности са визијом филозофа, као земаљски и непотпуни (ибид., 128).

Кришика идеје жривовања

Шелерова идеалистичка етика суочава се са још једним њроблемом који је видљив у захтеву за „жривовањем” нижих вредности вишим. Наиме, према његовом изричитом мишљењу, које је касније развијено код Николаја Хартмана (Nicolai Hartmann) и неких других мислилаца у теорији о ступњевима бића (реалности), свака виша категорија је могућа само на основу испуњења претходне, оне ниже. Ниже категорије тако служе да

омогуће услове у којима се оне више могу појавити, као што је нпр. биљци потребно земљиште на коме ће расти (Schneck, 1987: 53). То се код Шелера илуструје, између осталог, идејом о економском развоју као претпоставци духовног, односно „демократији на земљи” као услову „аристократије на небу”. Шелер, међутим, у самом *Формализму*, али и у *Бији симџајије*, истовремено пориче егзистенцијалну аутономију и интринсични вредносни карактер нижих вредности и њихов значај као услова појављивања виших вредности. Сад су одједном виталне вредности засноване на духовним, без обзира колико биле независне од њих, само зато што једино дух, путем својих „ноетских” аката, може да схвати хијерархијски поредак у коме живот има одређену вредност. Он из тога закључује да живот може постати предмет објективног сазнања и вредновања само у мери у којој постоје духовне вредности и духовни акти кроз које су виталне вредности схваћене. Јер, у супротном, ако би духовне вредности биле релативне спрам самог живота, сам живот не би био сазнатљив и не би имао никакву вредност. Међутим, ово је погрешно закључивање. Дух није релативан у односу на живот, али ни живот у односу на дух; сваки од њих има засебну аутономију и вредност као посебна сфера и ступањ бића, чак и према самим Шелеровим речима. Иначе би испало да жива бића немају, тј. не осећају вредност живота само зато што немају дух. Другим речима, свест о хијерархијском поретку вредности, која је нужно доступна само духу јер обухвата и више модалитете вредности, није услов за егзистенцију и осећање, спознају нижих вредносних категорија, које су свакако отворене бићима лишеним духа.

Шелер својом тезом о „жривовању” као моралном акту, и уопште напашеним сиријализмом који прожима читаву његову филозофију, захтева одбацивање нижих вредности у име виших. То нас доводи до пробле-

ма да, ако је чист и апсолутно добар акт онај који захтева остварење највише вредности, онда би заправо једина истински добра особа била светац. Слично томе, ако зло укључује избор ниже вредности, не би ли особа, која би се, суочена са алтернативом између вредности религије и вредности духа – да постане свештеник или уметник – одлучила за ово друго, бирала на неки начин зло? (Perrin, 1991: 95). Пошто су овакви закључци не само у супротности са нашим реалним животом, већ и са оним етички пожељним, мора се наћи неки додатни критеријум који може служити као противтежа хијерахији вредности, а који би омогућио да човек пристаје на ниже или више, а не само највише вредности (Ehrl, 2001: 182).

*Кријика Шелерове еџике
из Харџманове љерсџекџиве*

У том погледу Бабић наводи да Шелерово „благо речено несрејно, разрешење љроблема конфликтаџа вредности (или конфликтаџа дужности)“ додија своје дијино надоуњење код Харџмана, у љојму „јачине“ или „снаје“ вредности (Babić, 1986: 61). То значи да поред висине вредности постоји још један вредносни критеријум који је у односу на њу обрнут: „Више вредности су слабије а ниже су јаче. Више вредности су фундиране на нижим и у том смислу зависне од њих, док обрнуто није случај. Више вредности су у већој мери условљене, и зато слабије, док су ниже вредности мање условљене и зато јаче. Елементарно је увек надмоћно у снази у односу на компликованије облике, па то важи и за вредносну сферу, као што је случај и на онтолошком плану у односу слојевања категорија” (ибид., 106). Штавише, то је „једнозначни и једносмерни однос зависности, који важи од ниже вредности ка вишој: више вредности су зависне од нижих вредности, нижа вредност је материја више, она је њен

conditio sine qua non... Hartmann то објашњава следећим примером: духовне вредности се могу развити само тамо где су испуњени елементарни услови задовољавања животних потреба” (ибид., 102–103). Зато Хартман на овом месту критикује Шелера. Ако би се ниже вредности фундирале на вишим, то би укинуло њихову аутономију и хетерогенитет вредности; све вредности би се онда свеле на једну једину, ону највишу (ибид., 103). *Према Харџману, њива моралности се изјрађује „огоздо”, а не „огозіо” као код Шелера.* Ниже и јаче вредности су фундамент моралности; њихово испуњење иде испред испуњења виших вредности зато што би њиховом повредом и више вредности биле угрожене, док обрнуто не важи. Међутим, код односа фундирања ради се само о материјалној условљености; у аксиолошком смислу виша вредност је независна, и према нижој потпуни новум⁵⁹. Док огрешење о ниже вредности представља тежи прекршај од огрешења о више вредности, остварење виших вредности морално је вредније од остварења нижих. Стога коначно и пуно испуњење моралног живота може бити само у реализацији виших вредности. У том смислу морал поставља двоструки захтев: не повредити ниже вредности и испунити више. Он „показује двоструко лице – његов симбол је Јанусова глава” (ибид., 102, 106, 107)⁶⁰.

59 „Шелер афирмише духовну слободу човјека успостављањем провалије између духа и живота, док Хартманов појам специфичности духа и слободе човјека бива стијешњен идејама о условљености виших слојева битка нижим и релативном аутономијом виших” (Керовић, 2011: 316).

60 Бабић илуструје овај обрнути однос висине и јачине вредности на следећем примеру: „Убиство је најтежи преступ, иако поштовање туђег живота не представља никакву значајну моралну вредност... Зато само ниже моралне вредности безусловно траже своје испуњење и узимају облик заповести. Ови захтеви, што су вредности на које се односе ниже, елементарније, имају више тенденцију да прерастају у забране, што доказује да се не ради о

Герхард Ерл (Gerhard Ehrl) такође напомиње да Хартман, поред „узлазне линије вредности”, уводи још једну хијерархију – „силазну линију снага вредности” – наводећи у том смислу „двосмислено” рангирање вредности и идеју о „синтези обе тенденције”. Из Хартманове перспективе, погрешан је моралан живот који заступа искључиво највише вредности а занемарује (нај)ниже, као да је то уосталом и могуће, да се највише вредности могу реализовати без темеља и да некако плутају у ваздуху. Али, истовремено, тричав је онај моралан живот који остаје само у сфери (нај)нижих вредности. За разлику од оваквог Хартмановог објашњења, код Шелера се не налази ниједно експлицитно филозофско тврђење о идеји усклађивања два супротстављена критеријума вредности (Ehrl, 2001: 182-183). У складу с тим, Хартман се слаже са Шелером да су вредности корисности, као средства, зависне од неког даљег циља. Али, он исправно указује да је Шелер генерализовао овај један пример у правцу телеологије која све ниже вредности, нпр. биолошке, сматра зависним од виших вредности („телеолошка предрасуда” по Хартману) (Perrin, 1991: 151).

Бабићева кријтика Шелерове еџике

Ослањајући се на Хартмана, Бабић критикује идеју крутог фундаирања и подређивања и, на крају, жртвовања нижих вредности (нај)вишим, односно светом. Он због тога у *Шелеровој еџици њријисује релиџиозни и хеџерономни каракџер*: „Scheler је, као што смо видели, фундаирао ниже вредности на вишим. Видели смо такође да тај однос садржи неке битне особине односа средства и циља... Јер, више вредности не само да су у аксиолошком

висини вредности већ о тежини невредности”. Али, „иако повреда тела и живота спада у најтеже прекршаје, то никако не значи да је голи живот највиша вредност” (Babić, 1986: 106, 107).

смислу више него су и у материјалном погледу (тј. у погледу априорног вредносног садржаја) фундаменталније. Ниже вредности у том случају не могу имати никакву вредносну аутономију: оне не само да су ниже него су и фундиране у вишим (као својим аксиолошким носиоцима), па не само да су мање вредне него и та, мања, њихова вредност зависи у свом вредносном одређењу, црпи свој вредносни потенцијал, из виших вредности. Оне су вредне тек по томе што своју вредност добијају, што су фундиране у вишим вредностима. Дакле, не само да избор реализације више вредности носи позитивну моралну карактеристику, него оне треба и да буду жртвоване ради виших, огрешење о више вредности је тежи прекршај него огрешење о ниже, и сасвим је исправно да, уколико је то могуће и тамо где је могуће, ниже вредности треба да служе и да се жртвују вишим вредностима. Ово треба указује, међутим, да тај однос није само аналоган односу средства и циља него му је, у релевантном аксиолошком смислу, еквивалентан. Подређеност нижих вредности вишим је, по Scheleru, потпуна; оне немају никакву вредносну аутономију. Ту аутономију има само највиша вредност – која је једна – и зато и нема никаквог стварног хетерогенитета вредности” (Babić, 1986: 103). „По свему произлази да је Schelerova етика ипак хетерономна... Ако се ’свето’ одреди на неки начин материјално онда хетерономија нужно следи, јер би се у том случају, по закону фундирања, све вредности редуковале на средства за ову врховну вредност која би онда била и извор важења и критеријум моралности... његова анализа појма аутономије је незадовољавајућа, а његов неуротични страх од субјективизма и кантијанског ’конструктивизма’, као и страствена потреба за објективношћу вредности... указују на дубоке религиозне корене потребе за спољашњим, објективним апсолутом и томе одговарајућем схватању света” (ибид., 97). Бабић коначно одба-

цује Шелерову материјалну етику, чврсто бранећи Канта од Шелерових приговора: „Ако смо, међутим, показали да категорички императив није празан у оном смислу у коме то Scheler мисли, да се он на релевантан начин односи на садржаје воље и људске поступке, да је управо то његов смисао, може се закључити... да Schelerova алтернатива... не представља ваљан основ закључивања, чиме отпада и нужност да се по тој 'алтернативи' одлучујемо па онда и да се вредности хипостазирају у суштине, а самим тим и потреба за једном материјалном вредносном етиком као филозофијом морала” (ибид., 137).

4.1.3 Друштвено-класно порекло и утопистички карактер Шелерове метафизике и филозофије

Када, с обзиром на све наведено, на саму Шелерову мисао која врхуни у метафизици као „спасоносном” знању, применимо његову (и марксистичку) спознају о класној основи и условљености (селекције) знања, вредности, узорних особа, облика друштвене заједнице итд., долазимо до занимљивих увида. На то указује Милић у својој реконструкцији друштвено-класне генезе Шелеровог мишљења. Шелеров случај постаје нам јасан као пример припадника друштвене класе у историјском паду, али која још увек чврсто верује у своју културу, идеје, вредности, норме, иако је доба друштвене доминације те групе и њене културе прошло. Друштвена група не заузима више некадашњу позицију, у свом друштвеном положају се не осећа сигурно, али је и даље снажно везана уз дух и идеје којима је одгојена. И док *идеје ѡрађанских мислилаца Шелеровој ѡишја* у историјској и друштвеној стварности све више бледе, они нису могли да замисле за човека достојан живот у ком се те идеје не би поштовале. *Како би им враћили убедљивост у ејохи идејној и моралној скејѡицизма и релативизма, они*

и́ремеи́ају овоземаљске идеје у т́рансцендентни́ни свети́ вечних суи́шина, и и́реи́оси́ављају да оне у њему важе и́оуи́ маи́емаи́ичких аксиома, без обзира да ли и́е аксио-
ме у реалном живои́у неко зна и и́ридражава их се. Милић
сматра да је то „психолошки разумљив поступак настајања
идеолошке самообмане, потребне да би се појединац и гру-
па одржали у условима које је све теже подносити”. Оваква
ситуација се ствара у класама које крајње незадовољство
властитим положајем покреће на активну борбу, иако оне
немају довољно снаге да постојеће прилике измене и дове-
ду у складу са својим идеалима. Тада се *друи́ивени акти́-*
визам и́руи́е наси́оји одржаи́и и и́ојачаи́и и́име и́ио ће се
циљевима власи́иои́ деловања и́ридаваи́и т́рансцендентни́-
ни караки́ер. Шелерова мисао је у и́ом смислу оси́ала обе-
лежена уи́оизмом који и́роиси́иче из друи́ивене немоћи
класе којој је и́рии́адао (Milić, 1986: 160, 161). Консеквенца и
наличје тог утопизма, према Пегелеру, може бити ресанти-
ман који у себе усисава прокламовану врлину. Шелер, као и
многи други мислиоци тога доба, суочава се са буржоаским
друштвом које се уздигло у светску цивилизацију. Они који
су се супротставили том току могли су рекламирати врли-
ну. Али, врло лако се на том путу могло dospети у колоте-
чину културне критике која је код Немаца цветала, и увек
изнова се претварала у ствар ресантимана (Pöggeler, 1996:
129). Не окреће ли се тиме Шелерова критика буржоаског
ресантимана против њега самог, тј. групе којој је припадао?
Немоћна да се обрачуна са буржоазијом и њеним „преокре-
том вредности” у самој друштвеној стварности, Шелерова
класа своју мржњу и осветољубивост премешта у сферу
филозофије и морала, нападајући буржоаске вредности као
„декадентне” и „варварске”.

Пример Шелеровој уи́оизма је, и́рема Вељку Кораћу,
њејово заношење илузијом да се криза и́раћанској друи́ива
може и́ревази́и увођењем хри́ићанске љубави и емои́ивне
„иуноће” у филозофију (Korać, 1962: 24). Онтолошки антро-

поцентризам, који карактерише Шелерову филозофију, али и све оне грађанске мислиоце који су филозофирали на трагу „човека” и његове метафизичке „судбине”, није ништа друго до „својеврсна спекулативна реакција на дехуманизацију грађанског друштва, али у границама отуђења, ’беззавичајности’ и нехуманости тог истог друштва”. Јер, остајући принципијелно везана за хоризонт грађанског друштва, ова струја мишљења не може да призна једини могући историјски пут који води човека из стања дехуманизације у истински хуманизам, онај који је зацртан Марковим учењем. Тада она у својој „проблемској несигурности” не види само своју сопствену кризу, како заиста јесте случај, већ знак да је у кризи филозофија уопште (ибид., 11).

На истом трагу је и Ленк када истиче „потребу ширих слојева грађанства за дужним обавештењем о шансама за уклањање несреће која је на помолу”. Упркос техничком усавршавању и стално растућем комфору, свуда постоји тенденција ка стабилизовању и сигурности, и то не само својине, већ и као „чезња за сјасаванњем и заштитом у метафизичком смислу”. Изразити љримери ље метафизичке чезње за сјасом су Хусерлов логички ајсолућизам и Шелерова материјална вредносна етика, љрва у љосредном, друа у љејосредном виду. Растварању логике и етике у психологији, скептичком релативизму, критицизму и историзму, они се супротстављају сигурним онтолошким увидима, задобијеним уз помоћ математичко-логичке или интуитивне методе. Зато што се сам ток историјских догађаја више не појављује као нешто смислено, сфера оног истинског и моралног постаје „енклава заштићена од уплитања историјског мишљења”. Ленк закључује да „наличје тога метода јесте да филозофска сазнања заједно с праксом свога остваривања тиме морају доспети у неразрешиве противречности. Одвојена од историјско-друштвеног процеса, она на крају постају нешто ефемерно, сенка која лебди изнад стварности” (Lenk, 1990: 102, 103).

Бершејди иише да је са филозофске левнице Шелер ой-иужен да је „иуки уиоисииа изиудбен у маилама соисивених измишљоиина”. По њиховом мишљењу, за евројске иолиийичке и економске ироблеме он је нудио „исйразан духовни мелем”, онда када је био иоиредан конкретан илан друшйивеной деловања и иолиийичке орианизације. За „рейдублику ума”, коју је зајоварао 20-их иодина, Шелер је моао само да иозива на одјоворно вођсйво, али ийешко да иа тараниује. Као професор могао је да обезбеди знање и дисциплину које ово вођство захтева, али је имао мало контроле над њиховом употребом (Bershady, 1992: 26).

Са сйановишйа овакве крийике, чини се да је сваки иокушај мейафизичкој решења ийемељних ироблема свеиа живоиа, иа и Шелеров, осуђен да буде уиоиија у кривом, рђавом смислу, ийј. уиоизам. Јер његов основни недостатак и немоћ нису у томе што то решење (актуално) не постоји. У-торос, место којег (актуално) заиста нема, као замисао оног бољег, напреднијег од постојећег, потребно је човеку, јер како рече Оскар Вајлд (Oscar Wilde), „карта света на којој није нацртана Утопија, није вредна погледа”. Али, оно што разликује истинску и исправну утопију од лажног и рђавог утопизма, је што код овог другог то место ни не може да постоји. Зато његово појављивање и промовисање у различитим облицима, све до метафизике, најчешће служи само за обманивање и завођење са правог пута ослобођења човечанства чији су, бар неки, потенцијали присутни у садашњости (Калик, 2016: 327).

Крийика Шелеровой одбацивања научно-иехничке рационалносйи и иројреса

Такође, овај критички приступ наглашава да решење није у крајње неийторском сйаву ирема научно-иехничком иројресу, шйо издија из неких Шелерових мисли,

или дар њејовом ѡѡѡуном ѡдређивању човековом ѡеолошкоком уздизању, како екслицијно сјоји на ѡјединим месјима. С обзиром на то, проблематична је Хуфнагелова одбрана Шелера да он „никад није био одан романтистичким склоностима” и да „избегава чисто дуалистичке аргументације”. Алтернатива тешко да може бити у потпуном одбацавању научно-техничке рационалности и прогреса, а и да је тако нешто могуће, не чини се, по нашем мишљењу, прихватљивим. Човек мора да живи и као „*homo faber*”, он не може и не ѡреба ѡсјајати само као „*mikrotheos*”. Усјешна синѡеза ова два лика човека (ако ѡрихвѡмо друји) делује ѡре као ѡјѡимално решење за кризу модерне цивилизације, нејо ајсолуѡизовање само ѡеоморфне слике о човеку. Решење је, стога, у рационалном ограничавању и усмеравању научно-техничког развоја како он не би угрозио физички, психички и духовни живот и опстанак човека, тј. у осмишљавању и остваривању друштва у коме би се наука, техника и технологија налазиле под колективном контролом људске заједнице. С друге стране, у тој заједници би постојала могућност избора различитих животних и духовних стилова, укључујући и оне који нису теистички, или су чак атеистички, што је Шелеру очигледно неприхватљиво.

4.2. Критика Шелерове друштвено-идеолошке позиције

Критичко-друштвени метод истраживања ставља изложене Шелерове идеје, и његову целокупну филозофску антропологију и филозофију, у одређени друштвено-историјски контекст, који на тај начин показује њихову друштвену условљеност и исходиште. Овај метод је утолико пре оправдан, будући да га је сам Шелер, утемељујући и развијајући социологију знања, примењивао

на теме у којима се друштво (његова класна структура), и вредности и знање (њихови облици и хијерархије), прожимају и условљавају. На основу тог темељног увида, критиковао је „делотворно” и „господарујуће” знање, и читав поредак вредности модерне цивилизације као „уживалачке” и „материјалистичке”, доводећи их у везу са буржоазијом као класом која ствара и води ову цивилизацију. Стога се, *на йрају Шелеровој власиийој социолошкој увида, йоставља йишање није ли његово засиу-йање йрво релијије, а зайим мейафизике, као највишеј, „сиасоносној” знања, свейој као највише вредности, и на крају, свеца или мейафизичара (у смислу мейафизике актиа) као највише вредне особе, йакође везано за одређени друшиивени йоредак и нечије класне инйересе?*⁶¹ *И у којем друшииву је мојућ и смислен владајући йојам човека као „mikrotheosa” који за свој највиши йозив йреба да има са-борашиво у остварењу дожанској?*

*Имајући у виду ова йишања, Шелерова друшиивено-и-геолошка йозиција у йредрайном и райном йериоду може бији йрејознаја као йриядна сируји конзерваивној елиийизма која је у оно време, йочейком 20. века, била нарочийо уйицајна. Тако пре рата Шелер нетрпељиво напада не само буржоазију, већ и пролетаријат, и њихове класне „митове”, посебно вредности друштвене и моралне једнакости, што је нарочито видљиво у спису *Ресанйиман у изйрадњи морала*. Оспоравајући масама („паријама”) било какву продуктивну и напредну исто-*

61 С тим у вези Бабић критички примећује: „Хијерархија вредносних модалитета у великој мери подсећа на познате кастинске или сталешке системе у којима се хијерархија друштвених група сматрала таквом да ’свака од ових група представља нешто што је Бог одредио, један орган у светској грађевини, нешто што је исто тако битно и исто тако хијерархијски часно као што су небески престоли и силе хијерархије анђела’ (Хојзинга (Huizinga))” (Babić, 1986: 60).

ријску улогу и мисију, Шелер гледа с носталгијом и експлицитно фаворизује стари друштвени поредак ancien régime-а, владавину старих аристократских елита и феудалне хијерархије пре избијања нововековних (буржоаских и социјалистичких) револуција. Тако Шелер из исправне критичке анализе која је указала на везу између класне структуре буржоаског друштва и ресантимана, не извлачи једино исправан закључак да треба уклонити социоекономске неједнакости како би се избегла генеза ресантимана. Напротив, спецификујући идеју „хришћанске љубави” и „солидарности”, он истиче да хришћанство нема ништа с овако схваћеним социјализмом и комунизмом, да се оно не супротставља друштву политичко-правне, па и социјално-економске неједнакости (средњовековно сталешко друштво), да би на крају покушао да филозофски оправда овакав друштвени поредак. Стога се Шелер, у избору између две алтернативе буржоаско-капиталистичком друштву, у *Ресанџиману* јасно опредељује за ону која ће напетост између једнакости у једној, и неједнакости у другој друштвеној сфери, отклонити тако што ће обе сфере учинити „природно” неједнаким.

*Оваква Шелерова њозиција није без унутрашњих њројивречности; њејова џумачења и сјавови често су у несавласности са идејама из других џекстова и дела џисаних у истом њериоду, или чак из истих радова. Супротно ставу израженом само годину дана касније у *Формализму*, он у *Ресанџиману* пледира за друштво феудалне прошлости, а не социјалистичке будућности, тј. за друштво у коме постоји и аристократија „на земљи”, а не само „на небу”. Његова радикална критика модерног хуманизма и хуманитаризма противречи хришћанском принципу љубави и солидарности, како је конципиран у *Формализму*, и идеји властите и заједничке одговорности, односно властите и заједничке кривице за моралну*

кривицу других. Видели смо да Шелер у *Ресанџиману* снажно наглашава духовну и моралну неједнакост међу људима, оштро протестујући против модерног етоса који ту неједнакост хоће да укине. Контрадикција важи и код питања социоекономске и политичке једнакости, која се час критикује и одбацује, с указивањем да изворно хришћанство нема ништа с том идејом (*Ресанџиман*), а час брани и сматра претпоставком остваривања виших, духовних вредности и потенцијала човека, коју чак и хришћанство усваја (*Формализам*).

Став о неједнакости људи у погледу њихових духовних и моралних потенцијала из *Ресанџимана* такође директно противречи каснијем Шелеровом увиду из *Проблема религије* да је спасоносно знање доступно свима, и његовом укупном учењу које у људима открива индивидуалне духовне личности у њиховој заједничкој упућености на Бога. Осим тога, тешко је ускладити ово тврдокорно заступање друштвене и духовне неједнакости (која за Шелера, како видимо, не само да постоји, већ и треба да постоји), с местима из самог *Ресанџимана* која говоре о промени смера хришћанске љубави у односу на грчки свет, с „олујном провалом љубави и саосећања” са свим људима, због које нам застрашујуће делује могућност да су само неки „добри”, док су други „лоши” и да их треба одбацити (Šeler, 2011b: 199). А овај став нарочито противречи тези да модерни буржоаски етос почива на базичном неповерењу у моралну вредност других личности. Јер, не показује ли Шелер са идејом о „природној” моралној неједнакости међу људима управо такво неповерење, које иначе непомирљиво критикује?

Осим тога, у *Ресанџиману* и неким другим списима однос (животне) заједнице и друштва, односно стајежа и класе, сагледава се сасвим другачије него у *Формализму*. Наиме, док у *Формализму* Шелер наводи да је друштво, у одређеном степену, конститутивни део сва-

ког људског удруживања, те не следи за заједницом у смислу историјске сукцесије, као и да представља нужан услов појављивања индивидуалне и зреле личности (уз истовремено залагање за социоекономску демократију „на земљи”), у *Ресанѡиману* се друштво посматра изразито негативно, управо као производ распада заједнице, без икаквог афирмисања његовог значаја за развој индивидуалности, и уз оштру критику идеје једнакости у свим њеним облицима. Зато се *Ресанѡиман* у *изјрадрњи морала* може сматрати најпротивречнијим Шелеровим списом, а пошто ће се ова противречност јављати и у каснијим радовима, он представља место његових најпроблематичнијих социјално-филозофских теза које ће, у мањем или већем степену, у његову мисао уносити подвојеност.

Загрејаност за „гениј рата” и „немачки рат” током Првог светског рата не може се сматрати случајним испадом и ефемерном епизодом у тадашњем Шелеровом ангажману, већ нужном последицом његових филозофских и идеолошких позиција из тог периода. *Тај рай је за Шелера, као и многе друге инѡелектѡуалце ѡвога времена, био „сјасоносни” лек ѡроѡив „декадентне” модерне (буржоаске) цивилизације.* Шелер је на тај начин „оплеменио” немачки порив за светском моћи, дајући му ореол идеализма и моралног заноса. *Као идеолоѡ, дао је немачкој аѡѡокрајѡији и милиѡарисѡичком имѡеријализму raison d'etre* (Staude, 1967: 256). Имајући у виду Шелерове идеје из (пред)ратног периода, Ванденберге сматра да, чак и ако он не усваја ставове „конзервативне револуције” (Мелер ван ден Брук, Јингер (Jünger), К. Шмит (C. Schmitt) итд.), њеѡв *надахнуѡи* „ничео-каѡолички” ѡозив на обнову виѡалних и аѡсолуѡних вредности ѡроѡив уѡилиѡарисѡичких није само елиѡисѡички и арисѡокрајѡски, већ ѡа ѡонекад ѡјасно ѡриближава реакционарном антимодернизму (Vandenberghе, 2008: 22). *Милић изводи сличан закључак: „У друѡиѡвеном ѡојегу Шелер је у мноѡо чему ѡиѡично*

конзервативан мислилац, кријичан не само према марксизму него и према идејној традицији хришћанског либерализма а нарочито према свему оном што је либерализам преузео од просветитељства” (Milić, 1986: 154).

У другој половини рата Шелер почиње водећу друштвену позицију и ауторитет да приписује Цркви, од које се очекује да у јединству са социјалном демократијом (пролетаријатом као „четвртим сталежом”), донесе савременом човеку и друштву спас. После рата конзервативни елитизам се преображава у либерални; сада је либерална елита која у свом образовању уједињује науку и метафизику она друштвена класа која може да обезбеди спасење из кризе модерне цивилизације. Шелер завршава своју филозофију речима да „мноштво никада неће бити филозоф” и да је „сва историја битно дело елита и њиховог наслеђивања” (Scheler, 1967: 199). *Штога би се могло закључити да, иако у неким својим позитивним ставима Шелер показује знаке коришћења идеолошких ставова из (пре)рајног периода, и уместо конзервативних, заснива либералне и космополијске идеје, узимајући у обзир целину његовог дела и ангажмана, идеја друштвене хијерархије и елијизма остаје трајна и коначна особина његове социјално-филозофске теорије и праксе*⁶². *Срам*

62 На римокатолички и конзервативни, или генерално елитистички карактер Шелерове филозофије и социологије знања, указују Манхајм и још неки критичари. Тако Манхајм сматра да „иако у мањој мери, Шелерове идеје припадају конзервативном модусу и 'католичкој традицији' тумачења света” (Marinković, 2010: 17). „Антипозитивизам који је задобио радикално критичко обличе антикапитализма и антибуржоазије израз је конзервативно-аристократског, а по некима и веома важног католичког идејног наслеђа (P. Hamilton, W. G. Remmling). На тај начин Шелерова социологија знања задобила је веома снажну елитистичку димензију јер претпоставља да би сама социологија знања, кроз свој повлашћени епистемолошки положај који јој даје шири и дубљи увид у повезаност знања и друштва, могла да помогне владајућим елитама да очувају друштвени поредак” (Hamilton)” (ибид., 15).

„демократије одоздо”, револуционарних и еманципаторских кретања нижих, њошлачених и експлоатисаних класа, Шелерова филозофија и њолиштика настјуиа као реакционарна. У њаквим њокретиима он види само мрачну ѡретињу масовне демократије и диктатиуре слева или здесна, која ће ујасији ѡламен ѡросвећене науке, метиафизике и човека као „mikrotheosa”. Поставља се онда питање није ли овај Шелеров образовни и културни елитизам у противречности са његовом ранијом критиком (гностичког) пантеизма у коме је препознао „аристократију образованих”, „религију самосвесне културне аристократије”, „религију мислилаца”, „професионалну снобовску религију интелектуалне касте” која се супротставља народу и „религији маса”, а за коју је рекао да ће је „садашњи талас демократског осећања сахранити”? Наиме, као што у пантеизму „спознаја бога напредује кроз образоване мањине”, те би тако интелектуално надаренији људи, „мудри”, „учењаци”, морали најбоље спознати Бога, тако и овде образована и културна елита има повлашћени, или чак искључиви увид у највише сфере науке и метафизике у којима се налази решење за базичне друштвене и духовне проблеме савремености. Такође, с обзиром на ову оштру поделу и супротстављање елите и масе, и презир према масама, упитно је колико је Шелерова идеја „свечовека” утемељена и конзистентна унутар његовог учења, и колико заиста одудара од Ничеове идеје „натчовека” који је такође мишљен, како сам Шелер каже, „у дистанци спрам масе и све демократије”.

Шелеров биограф Стауде је овде сасвим јасан: „Шелерова њолиштика и друштвоена улоја била је она идеологија. Обезбеђивао је образложење за њолиштичке ѡриве моћи и економске и друштвоене инѡтересе одређене ѡрује, владајуће елије.” По њејовом мишљењу, Шелер је ѡдржавао владајућу елију метиафизичком ретиориком (Staudе, 1967: VIII). Имао је добар осећај за политичку стварност

Вилхелмовске и Вајмарске Немачке, и мада је говорио у грандиозним метафизичким терминима, увек је током времена мењао стране како би говорио за групу која је била на врху. Стауде у томе види Шелеров „недостатак интелектуалног интегритета” и „филозофски и политички опортунизам” (ибид., 254, 256). Он чак иде дотле да тврди да не можемо бити сигурни ни како би Шелер одговорио на тријумф националсоцијализма. Наиме, ако је Шелеров опортунизам који карактерише већину његовог живота неки показатељ, може се с правом претпоставити, каже Стауде, да би, упркос његовом прокламованом непријатељству према фашизму, он „поздравио тријумф воље обавијајући га метафизичким смислом”. За „проницљиву” критику Шелерове друштвене теорије, која указује на поштовање у којем је она „префигурирала нацистичке концепције”, Стауде упућује на један рад В. Џ. МекГи́ла (V. J. McGill) из 1942. године (ибид., 257).

Сада постојаје видљива дубинска веза између наизглед најсекуларнијих и најсиритијалнијих области и ишћања (какво је, рецимо, Шелерово поимање духа и односа човека с божанским), и њиховој друштвено-класној декларауни. Ово не само да представља допринос социологији знања коју је и Шелер развијао као један од њених заснивача, него додатно потврђује унутрашњу повезаност целокупне Шелерове филозофије која, при почетном, и самим тим површном погледу, делује расцепкана и расплнута између најразноврснијих филозофских питања и дисциплина. Међутим, та унутрашња повезаност, као што видимо, не значи да се увиди и аналитичко-критички инструменти које један мислилац развија, на крају, не могу окренути против њега самог. Пошто је, по мишљењу неких представника критичко-друштвеног приступа, филозофија у крајњој инстанци „класна борба у теорији” (Лукач (Lukács) и Алтусер (Althusser)), она није изван, већ унутар друштвено-класне динамике, чи-

нећи њен нужан и важан моменат. То је нарочитио случај њамо иде су класна заинтересованости и борбености експлицитно видљиви, како је на више места код Шелера, а не да се могу реконструисати тек кроз сложену теоријску процедуру критике идеологије. Истисјавља се, дакле, да Шелерова филозофска антиројологија и филозофија у целини представљају специфичну теоријску идеологију (идеалистичко-метафизичку и теолошку) која, посредно или непосредно, лејимиме једну посебну друштвену идеологију (елистичку, у њеној конзервативној или либералној варијанти), и тиме, у крајњој инстанци, служи интересима одређених друштвених класа, односно сјалежа (аристократије, свештенства или либералне интелијенције и буржоазије).

Критичко-друштвени метод показао је и да је овако израђен Шелеров пројекат на неким местима самопроивречан, нар. у схватању односа елије и масе у поледу њихове историјске улоге и моћи (иманентна критика). Такође, да је практички неостварив и идеолошки сјоран – историјско кретање не може да се просто застави и окрене уназад, а у конкретном случају ресторације предреволюционарної поретка (једнако сујројстисављеној и буржоаској и социјалистичкој револуцији и друштву), њаква друштвена „алтернатива”, чак и да је практички мојућа, не би била прихватљива. Као што практички није могућа и прихватљива контрареволюционарна перспектива у којој либерална интелектуална елита влада непросвећеним масама, уводећи тобоже „метафизичко” доба и „свечовека” као „Божјег су-ствараоца” (трансентна критика).

У вези са остваривошћу Шелерове социјално-филозофске визије, Сјауде истиче да је очигледна „руја” у Шелеровом пројекату – специфичан план акције. Видели смо да је у предратном периоду Шелер заговарао ресторацију аристократије у друштву. Али, како се ово може

извести, остало је спорно. Шелер је сам био несигуран да ли се може сачувати постојећа аристократија, или би нова „духовна аристократија” требало да потекне из немачког омладинског покрета. Сличан проблем јавља се и у наредној Шелеровој фази хришћанског социјализма. Стауде се позива на хегелијанског марксисту Јохана Пленгеа (Johann Plenge) који критикује Шелера управо на тој основи. Наиме, ако хришћански социјалиста остане само пророк, свет ће проћи поред њега. Али, уместо да понуди конкретан план деловања, Шелер нуди само то да хришћани треба да се моле за долазак новог великог духовног вође попут св. Фрање или св. Игнација Лојоле (Saint Ignatius of Loyola). Он као моралиста стога није схватио да хришћански социјализам мора бити више од профетског; он мора да нове друштвене снаге покрене на акцију (Staude, 1967: 52, 106, 107). Међутим, проблем је што су се друштвени услови окренули против успона религиозних вођа који би могли да заснују и инспиришу нову веру (ибид., 131). Када је реч о елитама о којима Шелер говори након рата, и даље остају питања: Одакле долазе нове елите? Како се оне формирају? Како оне стичу моћ, и које гаранције имамо да ће оне, када једном стекну моћ, одговорно је користити? Шелер је упозорио на опасности од ирационализма и фашизма, али није предложио адекватну алтернативу. Стауде, стога, закључује да су се, *гледајући распадање Немачке након рата, практични проблеми чинили Шелеру толико јоразни да му је лакше било да их пројектује у космичке димензије*. Како се садашњост губила из фокуса, његове спекулације померале су се ка грандиозном проблему смисла људске историје саме. *Никада вичан размишљању о конкретном проблему кроз његово практично решење, Шелер се, према Стаудеу, при размишљању о крајњем смислу људске историје, ускоро изјудио у „мајловитим облацима наде и очаја”* (ибид., 130, 257).

Посебан проблем у Шелеровој социјалној теорији је противречност између идеје о вечности господарења човека над човеком, с једне, и уверења да ће та доминација нестати у наступајућем „економском” добу, где се њен смер неповратно премешта ка доминацији над стварима уместо људима: „Воља за господарењем човека над човеком, како свако добро запажање учи, није ни на који начин само средство да се задобије господарење стварима; ова воље је пре нешто – што Кант исправно подучава у својој *Анљројолољији* – сасвим изворна за човека, и никада не би потпуно нестала чак и у случају идеалне технике производње” (VIII, 155). Још једном се потврђује да је нејасно на чему Шелер заснива свој метафизички и социјални оптимизам.

Шљо се љиче (не)љрихваљљивосљи Шелерових идеја, чак и да су осљвариве, видели смо да он у љредраљном љериоду љориче једнакосљ људи у љољледу њихових духовних и моралних љољенцијала, љоједносљављено изједначава социјализам са каљиљализмом, а у „радничку класу” сврсљава и буржоазију и љролељаријаљи. Произвођачи не треба да буду „привилеговани” код „расподела добара и части”, другим речима, о томе превасходно треба да одлуче они који не производе. Одбацујући тако и грађанско друштво и социјализам, нападајући и буржоазију и пролетаријат, јасно је да предратни Шелер пледира за неки облик рестаурације сталешког феудалног поретка који заступа принцип „природне” супериорности оних „племенитих” по рођењу и традицији. У редовима такве аристократије нађи ће се, по Шелеру, хероји, генији и свеци који су у „друштву” и постојећој цивилизацији немогући (Galović, 1989: 155). Стауде сматра да су Шелеров љрезир љрема немачкој буржоазији, њељово нељријаљељсљиво љрема каљиљализму, и љрољивречна осеђања љрема војној и феудалној арисљо-краљији били љиљични сљавови великољ дела немачке

средње класе њре рајиа. Сам доживљавајући друшћивене неусћехе, њосћао је ѡлас незадовољсћава, нага и сћрахова немачкој дуржуја који никада није усћео га здаци ѡућорсћиво арисћокрајиије и ѡреузме на себе одћоворносћи за владање (Staude, 1967: 60–61). Пегелер истим поводом каже: „Scheler се очито не може одлучити да се једном за увијек растане од старог сталешког друштва у корист индустријскога доба и његове конкуренције” (Pöggeler, 1996: 134). Мећућим, не исћољава ли овде Шелер исћо оно шћио је ѡријисивао дуржоазиији, ѡијичан ресанћиман једне класе у слабљењу и ѡагу ѡрема новим класама у усћону?⁶³ Након рата елита се тражи у онима који поседују знања образовања и спасења неопходна за будуће „метафизичко раздобље Европе”. У оба случаја друшћивеним масама намењен је ѡогрећен и ѡићчињен ѡоложај, јер се не верује у моћућносћи и ѡжељносћи њихове еманципације и једнакосћи. На крају се исћосћавља

63 На следећем местима Шелер као да говори о себи из претходног периода: „Разочарање мећу вишим слојевима поклапа се с генерацијски одрећеним променама у душама истих група, које доноси нова елита (као у случају разочарања немачког романтизма због последица просветитељских идеја и искуства с каснијим фазама француске револуције), и тако ово разочарање још снажније одрећује правац духовног оживљавања прошлог времена, на пример, средњег века и његовог духовног света” (VIII, 108); „Садашња псеудо-реверзија у служби цркава, неоромантичко разлагање душе, неће потрајати. То само значи бег разочараних виших класа у до сада ’најчвршће куће’, које су преживеле растуће потресе у капиталистичком друштву до Светског рата и каснијих револуција” (ибид., 382). Са тим је повезана и примедба Макса Адлера (Max Adler) о којој сведочи сам Шелер. Адлер сматра да Шелер показује „модерну склоност” ка „метафизичком песимизму” Азије и Индије, „осећање декаденције” и неоправдани скептицизам према техничком и економском прогресу, убрајајући у такве мислиоце још и Шпенглера и Зомбарта. Ову групу мишљења и процена он је објаснио као „идеологије страха и стрепње које ’социолошки’ представља опадајућа класа” (ибид., 145).

да Шелеров „свечовек” може бити само либерални интелектуалац окренути Боју⁶⁴.

64 Да постоје другачија тумачења Шелерове филозофије, наводимо као пример Шнека који сматра да из Шелеровог персонализма може да се изведе једна хуманистичка политичка мисао. По њему, „интересантна слика политичког субјекта спаја се са Шелеровом идејом особе”. Пошто не може да се објективизира, особа не сме да буде третирана и манипулисана као нека ствар или објект. Егзистирајући само у извршењу аката у свету, и истовремено напуштајући на себе центрирану унутрашњост и прихватајући јединствену особност другог, „знање” другог је могуће само кроз саизвршење и заједничко деловање с њим, дељењем његових пракси. Штавише, то је начин на који се заједница, политика и (вероватно) друштвене и хуманистичке науке, могу појавити. Ово призива слику класичног грађанина практичке мудрости и савременијег разумевања политичке одговорности као *praxis* (Schneck, 1987: 52, 65). Стога Шелерово откриће суштинске немогућности објективизације других отвара широке могућности за етику, моралност, социјалну филозофију и политичку теорију. Мало маште је, каже Шнек, потребно да се предвиди карактер политичке заједнице и њене политике у којој је свакој особи дат третман који одговара јединственом достојанству њене особности. На овој основи сугерише се трансформација политичке праксе. Шелеров персонализам види грађане који препознају друге не као једнаке себи, већ као сасвим трансцендентне објективизацији помоћу које се достиже мерење једнакости, а то је, према Шнеку, идеја која у неком смислу може бити револуционарнија од пуке једнакости. Док су либерални покрети били засновани на радикализацији средњовековног схватања човека, тј. на даровању људима формалне или суверене једнакости, и где су социјалистички покрети на сличан начин радикализовали либералну концепцију, дарујући људима материјалну једнакост, Шелер би трансцендирао појам саме једнакости. Изван једнакости лежи непроцењиво достојанство и апсолутна јединственост другог као особе. Шнек закључује да радикална природа Шелеровог персонализма – његов „радикални хуманизам” (Перинов израз) – постаје на тај начин „запањујуће очигледна” (ибид., 61).

5. ЗАКЉУЧАК

Крајњи извори Шелеровог филозофског стваралаштва, као и циљеви које је у том стваралаштву пред себе поставио, нису ограничени на теоријску сферу и „чисту” филозофију. Много пре (касног) Хусерла, Шелер је постао свестан значаја и снаге „света живота”, и потребе да се теоријско-филозофска разматрања доведу с њим у везу, што је и основни разлог Шелеровог раног напуштања уско феноменолошког „круга” и његове „методе” мишљења. За њега је филозофија готово од почетка била нешто више од пуко интелектуалне делатности која се креће и остаје у својој властитој иманентној сфери. Ову везаност Шелерове мисли, али и читаве личности, за сам (стварни) живот, и у том погледу значај и величину његовог ангажмана, истакли су бројни тумачи Шелеровог дела (између осталих, Ортега и Гасет, Хајдегер, Штегмилер итд.) Како је криза (западно)европског „света живота”, тј. његове цивилизације, постајала све дубља, Шелер је бивао свеснији примарног и неодложног хватања укоштац са базичним проблемима које овај свет и цивилизација репродукују са све већом опасношћу по дух, али и сам опстанак човечанства. Зато *Шелерова филозофија, њо њејовом њојјуно свесном и изричијом мишљењу, њреба да арѡикулише и ѡнуди објашњење крајњих узрока ове дубоке кризе (евројске) цивилизације с ѡочетјка 20. века. И, шѡо је као крајњи циљ најважније, решење за ову кризу које ће сѡасијѡи човека и њејову (духовну) кулѡуру.*

По Шелеровом дубоком мишљењу, темељ кризе модерне цивилизације налази се у својеврсном „преокрету вредности” (како и носи назив његовог списка из 1919. године, *Vom Umsturz der Werte*). У основи овог преокрета је специфично поимање човека, дакле једна антропологија, која се развија са модерним добом и друштвом, и која достиже врхунац у савремености. Реч је о схватању човека као „*homo fabera*”, бића чије је главно одређење да производи оруђа, и чије су основне вредности чулни осећаји пријатног и непријатног (задовољства и бола), и корисности. Овде се као модели вредних и узорних особа појављују „мајстор (уметник) уживања” и „водећи дух цивилизације”. Оваквој антропологији одговара доминација „господарујућег” и „производног” (учинковитог) знања (*Herrschafts- und Leistungswissen*) у свету живота. Оно се односи на егзактну природну науку и на њој засновану технику, и што интензивнији научно-техничко-технолошки развој, који постају водеће силе у модерном друштву, пресудно обликованом ликом и делатношћу „*homo fabera*”. Пошто се Шелер у својој социологији знања бави разумевањем односа између друштвене структуре и облика знања, такав поредак вредности и поглед на свет, човека и друштво, везан је, по њему, за буржоазију као друштвену класу. Јер, она је у својим редовима као водеће слојеве одувек имала пословне људе, који су у ширењу моћи над друштвом и природом видели свој примарни друштвени интерес и циљ, и интелигенцију, која је у научној и филозофској сфери омогућавала, односно оправдавала овакав сазнајни и практични интерес. По Шелеру, на овај сцијентизам буржоазије надовезује се прагматизам пролетаријата, тако да та друштвена класа, супротно мишљењу социјалиста и комуниста, не може да буде алтернатива постојећем друштву и његовој доминантној идеологији, пошто остаје унутар његових базичних сазнајних и вредносних оквира.

Модеран човек и његова цивилизација, стога, не знају за више, еминентно духовне вредности истинитог, праведног, лепог, и највишу вредност светог, или су ове вредности у њој свакако подређене и скрајнуте. Нити као више вредне особе од хедониста и у њој водећих духова (пословних људи, стручњака, политичара или државника), може да појми јунаке, геније и свеце. Она се, следствено томе, затвара пред вишим облицима знања као што су религија, „прва филозофија” и/или метафизика. У овом смислу, када се код Шелера говори о модерној цивилизацији, не ради се само о обичној свести да је у питању једна цивилизација која постоји поред других, или долази после других. Реч је о разумевању цивилизације, нарочито израженом у немачком културном подручју, као сфере материјалне, научне и техничке производње, и на њима израслог привређивања, политике и друштва уопште (Zivilisation), за разлику од културе, као вишег облика духовног стваралаштва, у коме митологија, религија, уметност и филозофија налазе своје боравиште (Kultur). Зато модерна цивилизација у највећој мери „оличава” цивилизацију као такву и њен „дух”, као историјски прва цивилизација (у ширем смислу те речи) која је у самом свом погледу на свет ставила материјалне вредности изнад духовних. Овакав поредак вредности модерне цивилизације везан је, у крајњем, за њено порекло у окриљу буржоазије као друштвене класе код које је материјално привређивање базична друштвена делатност.

Будући да је темељни узрок кризе модерног света искривљена слика човека као „homo fabera”, и преокрет вредности у којем (нај)ниже вредности узурпирају место (нај)виших, *решење за ову кризу и сјас човека из „варварсѝва” модерне цивилизације може бити једино у изградњи новој њоїледа на човека, дакле, нове филозофске антироїолоије, и њреокреїу њреокреїа вредности (својеврсној неїацији неїације), који враћа вредности у светиу животиа на њихово њраво месїо.*

Сигурни смо да историјски, друштвени и духовни контекст у коме је настало и развијало се Шелерово мишљење није ни данас, сто година касније, битно промењен, и зато нам се чини да теме и проблеми које је Шелерова филозофија, а нарочито филозофска антропологија, постављала и разматрала, нису изгубили на актуелности. Они нису само ствар прошлости филозофског мишљења и, у најбољем, његовог потпунијег познавања, другим речима, тек занимација за историчаре филозофије и антикваре, већ имају своју релевантност и актуелност у савременом филозофском тренутку, али и данашњем свету живота у целини. Ова актуелност Шелеровог мишљења остаје чак и ако мислимо да се његови одговори на ове проблеме, у целини или делимично, не могу прихватити. Стога, размишљање о овим питањима, које је Шелер свакако јасно и снажно артикулисао, не може заобићи дубље упознавање са његовим филозофским делима и увидима. Јер, несумњиво је да ми и даље живимо у епохи изразите доминације научно-техничко-технолошке цивилизације, која се након Шелера, са појавом и рапидним развојем кибернетике, и на њој засноване информатичко-дигиталне револуције, само усложнила и ојачала. У својим суштинским карактеристикама и тенденцијама (увећања моћи), ова цивилизација није се променила у односу на Шелерово време.

Када је реч о исходишту Шелерове филозофске антропологије, а то је метафизички пројекат спаса човека из кризе модерне цивилизације, има аргумената за тврдњу да Шелер није правилно детектовао базичне узроке ове кризе. Самим тим, решење које за ову кризу нуди не погађа „мету”, те се испоставља као погрешно. Према овој критици, он се приближио исправном схватању крајњих узорка кризе онда када је јасно идентификовао буржоазију као друштвену класу која је носилац живота и духа модерне цивилизације. Али, *умесџо да гух „homo fabera”*

и њејов њоредак вредностѝ и облика знања њроѝума-чи као идеолошки израз класних инѝереса буржоазѝје (у крајњем, ѝежње за њрофѝѝом као њојонском силом у наѝаду на ѝрѝроду и човекову личностѝ и биће), он ай-сѝѝрахује дух ѝе класе од њених друшѝѝвено-класних ос-нова. И ѝредлаже духовну борбу ѝроѝѝив овој „ѝреокреѝѝа вредностѝ”, у којој мѝѝафѝзика као „сѝасоносно” знање има ѝресудну улоју. Међуѝѝим, оваква чѝсѝѝо духовна бор-ба ѝешко може да оѝѝклони узроке кризе онда када они леже изван (и исѝод) духа. Такође, овај критички приступ наглашава да решење није у крајње негаторском ставу према научно-техничком развоју, што избија из неких Шелерових мисли, или бар његовом потпуном подређѝ-вању човековом теолошком уздизању, како експлицитно стоји на појединим местима. Решење је пре у рационал-ном ограничавању и усмеравању овог развоја како он не би угрозио духовни, психички и физички живот и опста-нак човека, тј. у осмишљавању и остваривању друштва у коме би се наука, техника и технологија налазиле под колективном контролом људске заједнице. С друге стра-не, у тој заједници би постојала могућност избора разли-читих животних и духовних стилова, укључујући и оне који нису теистички, или су чак атеистички, што је Ше-леру очигледно неприхватљиво.

Када се повеже са неким конкретнијим друштвеним појавама и снагама, Шелерово становиште указује на идеолошку позицију која може бити предмет оспора-вања. Нарочито је проблематизован друштвено-класни бекграунд Шелерове позиције, која у предратном перио-ду заговара повратак на друштво *ancien régime*-а, дакле, владавину старих аристократских елита и феудалне хије-рархије пре избијања нововековних (буржоаских и со-цијалистичких) револуција. Шелер овде нетрпељиво на-пада вредности друштвене и моралне једнакости, што је нарочито видљиво у спису *Ресанѝѝиман у изѝрадњи мора-*

ла, који је један од кључних за анализу његовог поимања модерне цивилизације и идејно-друштвене алтернативе коју заговара његова тадашња филозофија. Нападајући на тим местима не само буржоазију, већ и пролетаријат, и њихове класне „митове”, и оспоравајући „масама” било какву продуктивну и напредну историјску улогу и мисију, Шелер експлицитно фаворизује стари друштвени поредак аристократске елите и феудалне хијерархије. Затим долази загрејаност за „гениј рата” и „немачки рат” током Првог светског рата, која се не може сматрати случајним испадом и ефемерном епизодом у тадашњем Шелеровом ангажману, већ нужном последицом његових филозофских и идеолошких позиција из тог периода. Тај рат је за Шелера, као и многе друге интелектуалце тога времена, био „спасоносни” лек против „декадентне” модерне (буржоаске) цивилизације. Шелер, на крају, као либерални елитиста, завршава своју филозофију речима да „мноштво никада неће бити филозоф” и да је „сва историја битно дело елита и њиховог наслеђивања” (Scheler, 1967: 199). Стога би се могло закључити да, иако у позним списима Шелер показује знаке кориговања идеолошких ставова из (пред)ратног периода, и заступа либералне и космополитске идеје, узимајући у обзир целину његовог дела и ангажмана, друштвени елитизам неповерљив према масама и њиховој еманципацији и друштвеној улози, остаје трајан елемент његове филозофије и идеологије.

Критичко-друштвени метод истраживања односи се на стављање назначених Шелерових идеја и његове целокупне филозофије у одређени друштвено-историјски контекст, који на тај начин показује њихову друштвену условљеност и исходиште. Критички аспект ове методе састоји се у показивању да је овако изграђен и ангажован Шелеров филозофско-друштвени пројекат на неким местима самопротивречан, нпр. у схватању односа елите и масе у погледу њихове историјске улоге и моћи (има-

нентна критика). Такође, да је практички неостварив и идеолошки споран – историјско кретање не може да се просто заустави и окрене уназад, а у конкретном случају рестаурације предреволуционарног поретка (једнако супротстављеног и буржоаској и социјалистичкој револуцији и друштву), таква друштвена „алтернатива”, чак и да је могућа, не би била прихватљива. У овим аспектима критика је нужно морала бити трансеунтна.

Критичко-друштвени метод је утолико пре оправдан јер је сам Шелер у својој социологији знања истакао везу између друштвено-класне структуре, с једне, и облика знања и поретка вредности у датом друштву, с друге стране. На основу тог темељног увида, критиковао је „господарујуће” и „производно” знање, и читао поредак вредности модерне цивилизације као „уживалачке” и „материјалистичке”, доводећи их у везу са буржоазијом као класом која ствара и води ову цивилизацију. Стога се, на трагу властитог Шелеровог социолошког увида, поставља питање није ли његово заступање прво религије, а затим метафизике, као највишег, „спасоносног” знања, светог или духовног као највише вредности, и на крају, свеца или либералног интелектуалца и „републиканца ума” као највише вредне особе, такође везано за одређени друштвени поредак и нечије класне интересе? И у којем друштву је могућ и смислен владајући појам човека као „mikrotheosa” који за свој највиши позив треба да има са-бораштво у остварењу божанског? Одговори на ова питања откривају да се Шелерова друштвено-идеолошка позиција може препознати као припадна струјама конзервативног или либералног елитизма које су у оно време, почетком 20. века и између два рата, биле нарочито утицајне у филозофским, културним и друштвеним круговима.

Пошто је, по мишљењу неких представника критичко-друштвеног приступа, филозофија у крајњој инстан-

ци „класна борба у теорији” (Лукач, Алтисер), она није изван, већ унутар друштвено-класне динамике, чинећи њен нужан и важан моменат. То је нарочито видљиво тамо где су класна заинтересованост и борбеност експлицитно присутни, као на више места код Шелера, и не морају се реконструисати тек кроз сложену теоријску процедуру критике идеологије. У складу с тим, Шелерова филозофска антропологија и филозофија у целини представља специфичну теоријску идеологију (идеалистичко-метафизичку и теолошку) која, посредно или непосредно, легитимише једну посебну друштвену идеологију (елитистичку, у њеној конзервативној или либералној варијанти), и тиме, у крајњој инстанци, служи интересима одређених друштвених класа, односно сталежа (аристократије, свештенства или либералне интелигенције и буржоазије). Тиме се показала дубинска веза која постоји између наизглед најспекулативнијих и најспиритуалнијих области и питања (какво је, рецимо, Шелерово поимање духа и односа човека с божанским), и њихове друштвене основе. Ово не само да представља допринос социологији знања коју је и Шелер развијао као један од њених заснивача, него додатно потврђује унутрашњу повезаност целокупне Шелерове филозофије која, при почетном, и самим тим површном погледу, делује расцепкана и расплинута између најразноврснијих филозофских питања и дисциплина. Међутим, та унутрашња повезаност, као што видимо, не значи да се увиди и аналитичко-критички инструменти које један мислилац развија, на крају, не могу окренути против њега самог.

ЛИТЕРАТУРА

Шелерова дела

Gesammelte Werke I (1971): *Рани сѣисци/Fröhe Schriften*, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler, Manfred S. Frings).

GW II (1966, 5. Auflage): *Формализам у еѣици и маѣеријална еѣика вредносѣи. Нови ѣокушај заснивања еѣичкоѣ ѣерсонализма/Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 1913, 1916 (2. Aufl. 1921), Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler).

GW III (1972, 5. Auflage): *О ѣреокреѣу вредносѣи/Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 1919, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler): *О рехабилѣиацији врлине/Zur Rehabilitierung der Tugend*, 1913, S. 13–31; *Буржуј и релиѣиозне силе/Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, 1914, S. 362–381.

GW IV (1982): *Полиѣиичко-ѣегаѣошки сѣисци/Politisch-pädagogische Schriften*, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Manfred S. Frings).

GW V (1968, 5. Auflage): *О вечноме у човеку/Vom Ewigen im Menschen*, 1921, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler): *Покајање и ѣоновно рођење/Reue und Wiedergeburt*, 1917, S. 27–59; *О сушѣини филозофије и моралном услову филозофскоѣ сазнања/Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des*

- philosophischen Erkennens*, 1917, S. 61-99; *Проблеми религије. О религиозној обнови/Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung*, 1921, S. 101-354; *Хришћанска идеја љубави и данашњи свећ/Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt. Ein Vortrag*, 1917, S. 355-401; *О културној реконструкцији Европе/Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag*, 1918, S. 403-447.
- GW VI (1963, 2. Auflage): *Сјиси о социологији и учењу о пољегу на свећ/Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1923-24, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler): *О позитивистичкој филозофији историје знања (Закон три фазе)/Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz)*, 1921, S. 27-35; *О смислу њајње/Vom Sinn des Leidens*, 1916, S. 36-72; *Љубав и сјознаја/Liebe und Erkenntnis*, 1915, S. 77-98.
- GW VIII (1960, 2. Auflage): *Облици знања и друштво/Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler): *Проблеми социологије знања/Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924, S. 15-190; *Сјознаја и рад. Сјудија о вредности и ираницама ирајмајичкој мојива у сјознаји свећа/Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*, 1926, S. 191-382.
- GW IX (1976): *Позни сјиси/Späte Schriften*, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Manfred S. Frings): *Игеализам - Реализам/Idealismus - Realismus*, 1927/28, S. 183-241; *Емоционални проблем реалности/Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten. Zu „Idealismus-Realismus“*. *Das emotionale Realitätsproblem*, S. 254-293.
- GW X (1957, 2. Auflage): *Сјиси из заосјавшијине. Том 1: О ејици и учењу о сјознаји/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern-München: Francke Verlag (Hrsg. Maria Sheler): *Узори и вође/Vorbilder und*

- Führer*, 1914, S. 255–344; Феноменолоѝја и ѝеорија сѝознаје/*Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, 1913–1914, S. 377–430.
- GW XI (1979): *Сѝиси из заосѝавиѝине. Том 2: Учење о сѝознаји и меѝафизика/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 2: Erkenntnislehre und Metaphysik*, Bern–München: Francke Verlag (Hrsg. Manfred S. Frings): *Меѝафизика и умеѝносѝ/Metaphysik und Kunst*, 1923, S. 28–44.
- GW XIII (1990): *Сѝиси из заосѝавиѝине. Том 4: Филозофија и исѝорија/Schriften aus dem Nachlass. Bd. 4: Philosophie und Geschichte*, Bonn: Bouvier Verlag (Hrsg. Manfred S. Frings): *О игеји вечной мира и ѝаицифизма/Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus*, 1927 (1931), S. 77–121
- Scheler, Max (1967): „Filozofski nazor na svijet“, y: Pejović, Danilo (ur.): *Suvremena filozofija Zapada*; Zagreb: Matrica hrvatska (str. 199–209)
- Šeler, Maks (1975): „Osoba u etičkim odnosima“, y: Damjanović, Milan (ur.): *Fenomenologija*; Beograd: Nolit (str. 238–264)
- Šeler, Maks (1979): „Iz manjih rukopisa o Bivstvu i vremenu“, y: Basta, Danilo; Stojanović, Dragan (ur.): *Rani Hajdeger: recepcija i kritika „Bistva i vremena“*; Beograd: Vuk Karadžić (str. 25–37)
- Šeler, Maks (1985): „Forme znanja i obrazovanje“, *Luča God.* 2, Br. 1/2 (str. 187–212)
- Scheler, Max (1987a): *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost (str. 7–109)
- Scheler, Max (1987b): „Čovjek i povijest“, y: Scheler, Max: *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost (str. 111–152)
- Scheler, Max (1996a): „Čovjek u svjetsko doba poravnanja“, y: Scheler, Max: *Ideja čovjeka i antropologija: izbor tekstova*; Zagreb: Globus (str. 191–217)

- Scheler, Max (1996b): „Formalizam i apriorizam”, у: Galović, Milan (ur.): *Suvremena filozofija. 2*; Zagreb: Školska knjiga (str. 221–259)
- Šeler, Maks (2011a): „Ordo amoris”, у: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon (str. 81–126)
- Šeler, Maks (2011b): „Resantiman u izgradnji morala”, у: Šeler, Maks: *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon
- Шелер, Макс (2013): *Бий и облици симѡаиѡије*; Бања Лука: Видици
- Šeler, Maks (2015): „Formalni problemi sociologije znanja”, у: Marinković, Dušan; Ristić, Dušan (ur.): *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija*; Novi Sad: Mediterran publishing (str. 145–161)

Остала литература

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1980): *Sociološke studije*; Zagreb: Školska knjiga
- Babić, Jovan (1986): *Kant i Scheler*; Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije
- Barber, Michael D. (1993): *Guardian Of Dialogue: Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love*; Lewisburg: Bucknell University Press
- Bershady, Harold J. (1992): „Introduction”, in: *Max Scheler. On Feeling, Knowing, and Valuing: Selected Writings* (ed. Harold J. Bershady); Chicago and London: The University of Chicago Press (pp. 1–46)
- Bochenski, I. M. (1960): „A Note on the Author”, in: Scheler, Max: *On the Eternal in Man*; London: SCM Press (pp. 471–478)
- Bošnjak, Igor (1986): „Ideja kozmopolitske svjetske filozofije Maxa Schelera: Prilog prevladavanju noetičke ksenofobije”, *Filozofska istraživanja* God. 6, Br. 18 (3) (str. 817–824)
- Brujić, Branka (1985): „Ethos znanstveno-tehničkog svijeta i

- ideja čovjeka u misli Maxa Schelera”, *Politička misao* God. 22, Br. 3 (str. 94–106)
- Brujić, Branka (2002): „Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera”, u: Barbarić, Damir (ur.): *Nietzscheovo nasljeđe*; Zagreb: Matica hrvatska (str. 117–139)
- Brujić, Branka (2010): „Etika i izgradnja svijeta”, *Politička misao* God. 47, Br. 3 (str. 30–42)
- Brunner, August (1960): „Foreword”, in: Scheler, Max: *On the Eternal in Man*; London: SCM
- Burger, Hotimir (1996): „Ideja čovjeka i Schelerov antropološki projekt”, u: Šeler, Maks: *Ideja čovjeka i antropologija*; Zagreb: Globus (str. 229–255)
- Butraković, Iva (2017): *Schelerov panenteistički koncept čovjeka* (diplomski rad); Osijek: Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera, Filozofski fakultet
- Clarke, Mary Evelyn (1934): „The Contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion”, *The Philosophical Review* Vol. 43, No. 6 (pp. 577–597)
- Cotesta, Vittorio (2017): „Classical Sociology and the First World War. Weber, Durkheim, Simmel and Scheler in the Trenches”, *History* Vol. 102, No. 351 (pp. 432–449)
- Crosby, John F. (1998): „The Individuality of Human Persons: A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler”, *The Review of Metaphysics* Vol. 52, No. 1 (pp. 21–50)
- Davis, Zachary (2012): „The Values of War and Peace: Max Scheler’s Political Transformations”, *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale* Vol. 16 No. 2 (pp. 128–149)
- Ehrl, Gerhard (2001): „Das Opfer als Bedingung des Menschseins in Schelers Anthropologie”, *Phänomenologische Forschungen* 1–2 (S. 163–187)
- Findlay, J.N. (1970): *Axiological Ethics*; London: Macmillan
- Fischer, Joachim (2014): „Max Scheler: ‘Zur Idee des Menschen’ 1914 und ‘Die Stellung des Menschen im Kosmos’

- 1928 – Philosophische Anthropologie als Challenge und Response“, *Jahrbuch für Interdisziplinäre Anthropologie* Vol. 2 (S. 253–281)
- Frings, Manfred S. (1965): *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*; Milwaukee: Marquette University Press
- Frings, Manfred S.; Funk, Roger L. (1973): „Foreword“, in: Scheler, Max (1973): *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (eds. Manfred S. Frings, Roger L. Funk); Evanston: Northwestern University Press (pp. XIII–XVI)
- Frings, Manfred, S. (1987): „Translator’s Note & Introduction to Three Essays by Max Scheler“, in: *Max Scheler. Person and Self-Value. Three Essays* (ed. Manfred S. Frings); Dordrecht: Martinus Nijhoff (pp. VII–XXIX)
- Frings, Manfred S. (1997): *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*; Milwaukee: Marquette University Press
- Frings, Manfred S. (2002): „Max Scheler: The Human Person in Action and in the Cosmos“, u: *Phenomenology World-Wide* (ed. Anna-Teresa Tymieniecka); Dordrecht–Boston–London: Kluwer (pp. 172–183)
- Frisby, David (1992): *The Alienated Mind: The Sociology of Knowledge in Germany, 1918–1933*; London: Routledge
- Galović, Milan (1989): *Bitak i ljubav. Max Scheler od fenomenologije do filozofske antropologije*; Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo (Galović 2)
- Galović, Milan (1996): „Max Scheler“, u: Galović, Milan (ur.): *Suvremena filozofija. 2*; Zagreb: Školska knjiga (str. 189–218)
- Gehlen, Arnold (1986): „Ka sistematici antropologije“, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 38–90)
- Good, Paul (1975): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der*

- Philosophie*; Bern, München: Francke Verlag
- Good, Paul (1998): *Max Scheler: Eine Einführung*; Berlin: Parerga Verlag GmbH
- Govedarica, Milanko (2020): *Smisao erosa i ljubavi*; Beograd: Vulkan izdavaštvo
- Gretić, Goran (2007): „Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu”, *Politička misao* God. 44 Br. 1 (str. 15–30)
- Groothoff, Hans H. (2003): *Max Scheler: Philosophische Anthropologie und Pädagogik zwischen den Weltkriegen: Eine Studie (Schriftenreihe Erziehung – Unterricht – Bildung)*; Hamburg: Kovac, Dr. Verlag
- Gurvitch, Georges (1966): „Problemi sociologije spoznaje”, u Gurvitch, Georges (ur.): *Sociologija*, tom II; Zagreb: Naprijed (str. 115–148)
- Habermas, Jirgen (1980): *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- Hartmann, Nicolai (1928): „Max Scheler †”, *Kant-Studien* Vol. 33, No. 1–2
- Heidegger, Martin (1978): *Gesamtausgabe Band 26. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Henckmann, Wolfhart (2010): „Über die Entwicklung von Schelers anthropologischen Anschauungen“, im: Becker, Ralf; Fischer, Joachim; Schloßberger, Matthias (Hrsg.): *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*; Berlin: Oldenbourg Akademieverlag (S. 19–49)
- Hewitson, Mark; D’Auria, Matthew (eds.) (2012): *Europe in crisis. Intellectuals and the European Idea, 1917–1957*; Oxford: Berghahn
- Hildebrand, Dietrich von (2005): „The Personality of Max Scheler”, *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 79, No. 1 (pp. 45–55)

- Hobsbaum, Erik (2002): *Doba ekstrema. Istorija Kratkog dva-desetog veka. 1914–1991*; Beograd: Dereta
- Hufnagel, Erwin (1994): „Scheler i europsko mišljenje”, *Filozofska istraživanja* God. 14, Br. 55 (4); Zagreb (str. 661–685)
- Hufnagel, Erwin (2000): „Scheler: nauk o idolima: prilog fenomenologijskoj kritici hermeneutike”, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 33–73)
- Hufnagel, Erwin (2004): „Temeljni motivi Schelerove metafizike: k ideji čovjeka”, *Filozofska istraživanja* God. 24, Br. 93 (2) (str. 443–459)
- Jansen, Paul (1996): „Ćućenje/spoznavanje – vrijednosti/bitak: o različitim mogućnostima određenja osebnosti znanja”, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 116–128)
- Калик, Марио (2016): „Шелерова филозофска антропологија и метафизички пројекат спаса човека из кризе модерне цивилизације”, *Комуникације, медији, култура*, Годишњак Факултета за културу и медије Универзитета Џон Незбит, Београд, Година VIII, Број 8 (стр. 301–334)
- Keller, W. (1986): „Filozofska antropologija – psihologija – transcendencija”, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Vese-lin Masleša
- Kelly, Eugene (2005): „A Postscript to Max Scheler’s ‘On the Rehabilitation of Virtue’”, *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 79, No. 1 (pp. 39–43)
- Керовић, Радивоје (2002): *Човјек у средишњој. Сјановишња и сјорови у савременој филозофској аниројолоији*; Бања Лука: Филозофски факултет, Нови Сад: Светови
- Керовић, Радивоје (2006): *Историја филозофије. Књ. 2*; Бања Лука: Књижевна задруга
- Керовић, Радивоје (2008): *Смисао и ејзистенција*; Бања

- Лука: Видици
- Керовић, Радивоје (2011): *Тажна људскої дѝиѝка*; Бања Лука: Филозофско друштво Републике Српске
- Korać, Veljko (1962): „Problemi i stremljenja savremene građanske filozofije”, u: Štegmiller, Wolfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit
- Krstić, Predrag (2010): *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*; Beograd: Službeni glasnik
- Kučinar, Zdravko (1976): „Kritička teorija Maksa Horkhajmera”, u: Horkhajmer, Maks: *Tradicionalna i kritička teorija*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- Lachterman, David R. (1973): „Translator’s Introduction”, in: Max Scheler: *Selected Philosophical Essays* (ed. David R. Lachterman); Evanston: Northwestern University Press
- Landgrebe, Ludwig (1976): *Suvremena filozofija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Landmann, Michael (1986): „Budućnost povijesti u regnum rationisu”, u: Šarčević, Abdulah (ur.): *Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Lang, Patrick (2013): „Max Scheler’s Analysis of Ressentiment in Modern Democracies”, in: Fantini, Bernardino; Martín Moruno, Dolores; Moscoso, Javier (eds.): *On Resentment: Past and Present*; Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (pp. 55–70)
- Lenk, Kurt (1990): „Šopenhauer i Šeler”, u: Santini, Maksim (ur.): *Šopenhauer i savremena misao*; Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo (str. 90–103)
- Lukač, Đerđ (1966): *Razaranje uma*; Beograd: Kultura
- Ljubimir, Davor (1995): *Zasnivanje sociologije znanja u Maxa Schelera* (doktorska disertacija); Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za sociologiju
- Maaßen, Helmut (2007): „Max Scheler on Love and Hate: A Phenomenological Approach”, in: Weber, Michel; Basile, Pierfrancesco (eds.): *Subjectivity, Process, and Rationality*; Frankfurt: Ontos Verlag (pp. 335–344)

- Macann, C. E. (1996): „K jednoj genetičkoj etici: jedna interpretativna transformacija Schelerove vrijednosne etike”, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 101–113)
- Marinković, Dušan (2010): „Sociologija znanja između ideologije i ideja: Manhajmova i Šelerova koncepcija sociologije znanja”, *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* God. 35, Br. 1 (str. 11–19)
- Milić, Vojin (1986): „Maks Šeler”, u: Milić, Vojin: *Sociologija saznanja*; Sarajevo: Veselin Masleša (str. 153–189)
- Pejović, Danilo (1967): „Maks Šeler”, u: Pejović Danilo (ur.): *Suvremena filozofija Zapada*; Zagreb: Matica hrvatska (str. 63–77)
- Peri, Marvin (2000): *Intelektualna istorija Evrope*; Beograd: Clio
- Perrin, Ron (1991): *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics Of Humanism*; London: Palgrave Macmillan
- Pinčić, Dalibor (2006): „Antropološka misao u filozofiji Maxa Schelera”, *Obnovljeni život* God. 61, Br. 2 (str. 201–212)
- Pivčević, Edo (1997): *Na tragu fenomenologije*; Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Pöggeler, Otto (1996): „Ressentiment i krepost kod Maxa Schelera”, *Filozofska istraživanja* God. 16, Br. 60 (1) (str. 129–139)
- Schneck, Stephen Frederick (1987): *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*; New York, Albany: State University of New York Press
- Schutz, Alfred (1975): „Max Scheler's Epistemology and Ethics”, u: Schutz, Alfred: *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy (Phenomenologica Vol. 22)*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff (pp. 145–178)
- Senković, Željko (2011): „Horizont egzistencijalne antropologije – Hajdeger, Kant, Šeler”, *Filozofska istraživanja* God. 31, Br. 123 (3) (str. 523–535)
- Smith, F. J. (1974): „Peace and pacifism”, in: *Max Scheller (1874–1928): centennial essays* (1974) (ed. Manfred S.

- Frings); Hague: Martinus Nijhoff (pp. 85–100)
- Spader, Peter (2002): *Scheler's Ethical Personalism: Its Logic, Development, and Promise*; New York: Fordham University Press
- Spiegelberg, Herbert (1960): „The Phenomenology of Essences: Max Scheler”, u: *The Phenomenological Movement*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff (pp. 228–270)
- Spregard, Karl Anton (2000): „Zor biti kao ideirajuća radnja čovjekove inteligencije: razmatranja o hermeneutici i fenomenologiji ideiranja u novoj antropologiji Maxa Schelera”, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 5–13)
- Станковић Пејновић, Весна; Калик, Марио (2021): „Крива модерне цивилизације – перспективе Ничеа и Шелера”, *Српска љолићичка мисао*, Година 28, Вол. 73, Бр. 3, Институт за политичке студије, Београд (стр. 157–190)
- Stark, Werner (1954): „Editor's Introduction”, in: Scheler, Max: *The Nature of Sympathy*; London: Routledge & Kegan Paul
- Staudе, John Raphael (1967): *Max Scheler 1874–1928: An Intellectual Portrait*; New York: Free Press
- Stickers, Kenneth W. (1980): „Introduction”, in: Scheler, Max: *Problems of a Sociology of Knowledge* (ed. Kenneth W. Stickers); London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul (pp. 1–30)
- Štegmiler, Wolfgang (1962): „Primenjena fenomenologija – Maks Šeler”, u: Štegmiler, Wolfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit (str. 132–159)
- Tomić, Alen (2010): „Ordo amoris. Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera”, *Nova prisutnost* God. 8, Br. 3 (str. 317–342)
- Vandenberghе, Frederick (2008): „Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love”, *Theory, Culture & Society* Vol. 25, No. 3 (pp. 17–52)

- Veauthier, Frank W. (1990): „O socijalnom aprioriju odgovornosti u fenomenologiji Maxa Schelera”, *Filozofska istraživanja* God. 10, Br. 34 (1) (str. 209–225)
- Weber, Max (1989): *Protestantska etika i duh kapitalizma*; Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost
- Vukadinović, Đorđe (1998): „Habermasova ideja kritičke antropologije”, *Sociologija* God. 40, Br. 1 (str. 95–130)
- Vukadinović, Đorđe (2000): „Kritička teorija u praksi: Habermasovo shvatanje čoveka i istorije”, *Filozofski godišnjak* God. 13 (str. 99–133)
- Vukadinović, Đorđe (2016): *Habermasova odbrana moderne*; Beograd: Filip Višnjić
- Wisser, Richard (2000): „Fundamentalna antropologija (Max Scheler) ili fundamentalna ontologija (Martin Heidegger): ocrti jedne odlučujuće kontroverze”, *Filozofska istraživanja* God. 20, Br. 76 (1) (str. 15–31)

Електронски извори

- Dahlstrom, Daniel O. (2002): „Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology” <https://www.bu.edu/phil/files/2019/09/d-scheler.pdf>
- Gibbs, Benjamin (2012): „My long search for the true faith: The Conversion of Edith Stein” <http://www.carmelite.org/documents/Heritage/gibbsconversionofstein.pdf>
- Ortega y Gasset, José (1928): „Max Scheler. Un embriagado de esencias, 1874–1928” https://www.robertexto.com/archivo10/kant_hegel_scheler.htm
- Weiss, Dennis (1991): *Renewing Anthropological Thought. Philosophy and the Human Being* <https://www.dennisweiss.net/philosophical-anthropology>
- White, John R. (2005): „Exemplary Persons and Ethics. The significance of St. Francis for the Philosophy of Max Scheler” https://www.academia.edu/2152364/Exemplary_persons_and_ethics_The_place_of_St_Francis_in_the_philosophy_of_Max_Scheler

ИНДЕКС ИМЕНА

А

- Аденауер, Конрад (Adenauer, Konrad) 13, 181
Адлер, Макс (Adler, Max) 296ф
Адорно, Теодор (Adorno, Theodor) 14, 17, 36ф, 39, 82, 165ф
Алтисер, Луј (Althusser, Louis) 292, 306
Аристотел (Aristoteles) 58, 67, 69, 76, 108, 238, 249, 254, 264

Б

- Бабић, Јован 120, 121, 125, 128ф, 277, 278, 278ф, 279, 279ф, 280, 281, 286ф
Барбер, Мајкл Д. (Barber, Michael D.) 27, 65, 94, 109, 115, 141, 166, 167, 255, 258, 265
Бекон, Френсис (Bacon, Francis) 60, 115, 149
Бентам, Џереми (Bentham, Jeremy) 127, 189
Бергсон, Анри (Bergson, Henri) 39ф, 66, 114, 212, 213, 218, 218ф, 229, 236, 259, 259ф
Берђајев, Николај (Бердяев, Никола́й) 20ф, 40, 234ф
Берлин, Ајзаја (Berlin, Isaih) 21ф
Бершејди, Харолд Џ. (Bershady, Harold J.) 28, 29, 41, 75, 175, 184, 185, 204, 212, 213, 214, 284

- Блох, Ернст (Bloch, Ernst) 236
Болцман, Лудвиг (Boltzmann, Ludwig) 110

- Бохенски, Јозеф Марија (Bocheński, Józef Maria) 44, 48
Бошњак, Игор 208
Брентано, Франц (Brentano, Franz) 125, 125ф, 129, 235
Брујић, Бранка 61, 141, 149, 255
Брунер, Аугуст (Brunner, August) 222
Бруно, Ђордано (Bruno, Giordano) 249
Буда (Buddha) 80, 221, 229
Бургер, Хотимир 123
Буркхарт, Јакоб (Burckhardt, Jacob) 19
Бутервек, Фридрих (Bouterwek, Friedrich) 226
Бутраковић, Ива 54ф, 218ф
Бухарин, Николај (Буххарин, Никола́й) 21ф
- ### В
- Вајлд, Оскар (Wilde, Oscar) 284
Вајс, Денис (Weiss, Dennis) 50, 68, 171, 216
Вајт, Џон Р. (White, John R.) 146, 169, 258

- Валери, Пол (Valéry, Paul) 21ф
 Ванденберге, Фредерик (Vandenbergh, Frederick) 43ф, 45, 46, 88ф, 212, 214, 215ф, 236, 289
 Вах, Иоахим (Wach, Joachim) 48
 Вебер, Алфред (Weber, Alfred) 37ф, 103
 Вебер, Макс (Weber, Max) 26ф, 38ф
 Веутије, Франк В. (Veauthier, Frank W.) 46, 48
 Визер, Фридрих фон (Wieser, Friedrich von) 202
 Вико, Ђанбатиста (Vico, Giambattista) 60
 Вилхелм, Рихард (Wilhelm, Richard) 14
 Висер, Рихард (Wisser, Richard) 264ф
 Вукадиновић, Ђорђе 17, 21, 24
 Вуст, Петер (Wust, Peter) 48
- Г
- Гајгер, Мориц (Geiger, Moritz) 11
 Галилеј, Галилео (Galilei, Galileo) 109
 Галовић, Милан 59, 65, 66, 114, 133, 166, 167, 214, 218, 223, 229, 236, 241, 251, 252, 259, 261, 263, 268, 271, 272, 295
 Гелен, Арнолд (Gehlen, Arnold) 36ф, 37ф, 171
 Генон, Рене (Guénon, René) 21ф
 Георге, Стефан (George, Stefan) 39ф
 Геслер, Ото (Gessler, Otto) 204ф
 Гете, Јохан Волфганг фон (Goethe, Johann Wolfgang von) 10, 237, 249, 252, 260, 261
 Гибс, Бенџамин (Gibbs, Benjamin) 43ф
- Говедарица, Миланко 233ф, 234ф, 237ф, 243ф, 244, 244ф
 Год, Паул (Good, Paul) 119ф, 121, 134, 236
 Голдинг, Вилијам (Golding, William) 21ф
 Гретић, Горан 28
 Гротхоф, Ханс Х. (Groothoff, Hans H.) 48, 75
 Гурвич, Жорж (Gurvitch, Georges) 273
- Д
- Д'Ауриа, Метју (D'Auria, Matthew) 31
 Далстром, Данијел О. (Dahlstrom, Daniel O.) 264ф
 Дејвис, Захари (Davis, Zachary) 25, 27, 28
 Декарт, Рене (Descartes, René) 69, 97, 113, 212, 252, 275
 Демф, Алојз (Dempf, Alois) 48
 Дилтај, Вилхелм (Dilthey, Wilhelm) 10, 114, 115, 212, 213, 226, 252
 Димон, Рене (Dumont, René) 21ф
 Диркем, Емил (Durkheim, Émile) 20
 Достојевски, Фјодор Михајлович (Достоевский, Фёдор Михайлович) 19
- Е
- Елиот, Т. С. (Eliot, T. S.) 21ф
 Ерл, Герхард (Ehrl, Gerhard) 277, 279
 Ерцбергер, Матијас (Erzberger, Matthias) 172
- З
- Зимел, Георг (Simmel, Georg) 10, 45, 114

- Зомбарт, Вернер (Sombart, Werner) 25, 26, 114, 254, 296ф
- И
- Ибзен, Хенрик (Ibsen, Henrik) 148ф
- Ингарден, Роман (Ingarden, Roman) 11
- Ј
- Јансен, Паул (Jansen, Paul) 273ф
- Јасперс, Карл (Jaspers, Karl) 23
- Јингер, Ернст (Jünger, Ernst) 289
- Јонас, Ханс (Jonas, Hans) 236
- К
- Кајзерлинг, гроф Херман фон (Keyserling, Graf Hermann von) 204ф, 205
- Калвин, Жан (Calvin, Jean) 113, 145, 256
- Калер, Еуген фон (Kahler, Eugen von) 39ф
- Калик, Марио 22, 24, 36, 41, 77, 78, 142, 145, 149, 156, 175, 189, 212, 262, 269, 270, 284
- Кант, Имануел (Kant, Immanuel) 45, 47, 61, 76, 97, 106, 113, 118, 119, 119ф, 120, 122, 123ф, 125ф, 126, 134, 135, 143, 151, 212, 215, 220, 221, 236, 237, 240, 251, 252, 264, 274, 275, 280, 281, 295
- Кар, Е. Х. (Carr, E. H.) 21ф
- Касирер, Ернст (Cassirer, Ernst) 14, 48
- Кауфман, Фриц (Kaufmann, Fritz) 11
- Келер, Вилхелм (Keller, Wilhelm) 217
- Кели, Јуџин (Kelly, Eugene) 142
- Керовић, Радивоје 17, 18, 45, 50, 51, 52, 66, 73ф, 76, 153ф, 264ф, 278ф
- Кларк, Мери Евелин (Clarke, Mary Evelyn) 102
- Коаре, Александар (Coaré, Alexandre) 11
- Конрад, Теодор (Conrad, Theodor) 11
- Конрад-Марцијус, Хедвиг (Conrad-Martius, Hedwig) 11
- Конт, Огист (Comte, Auguste) 60, 78, 102, 104, 111, 116, 192
- Коперник, Никола (Copernicus, Nicolaus) 109
- Кораћ, Вељко 43, 125ф, 143, 145, 282
- Котеста, Виторио (Cotesta, Vittorio) 26ф
- Крозби, Џон Ф. (Crosby, John F.) 161ф
- Крстић, Предраг 17, 52, 53, 54
- Курцијус, Ернст Роберт (Curtius, Ernst Robert) 45
- Кучинар, Здравко 22ф, 23
- Л
- Лабриола, Антонио (Labriola, Antonio) 110
- Лагард, Паул де (Lagarde, Paul de) 171
- Лајбниц, Готфрид Вилхелм (Leibniz, Gottfried Wilhelm) 222, 249
- Ламетри, Жилијен Офре де (La Mettrie, Julien Offray de) 35
- Ланг, Патрик (Lang, Patrick) 150
- Лангбен, Јулиус (Langbehn, Julius) 171
- Ландгребе, Лудвиг (Landgrebe, Ludwig) 19, 23, 24, 30, 77, 143, 160, 263

- Ландман, Михаел (Landmann, Michael) 37ф
- Ландсберг, Паул (Landsberg, Paul) 48
- Лахтерман, Дејвид Р. (Lachterman, David R.) 49ф
- Ле Бон, Густав (Le Bon, Gustave) 202
- Левинас, Емануел (Levinas, Emmanuel) 215ф
- Левит, Карл (Löwith, Karl) 19
- Ленк, Курт (Lenk, Kurt) 272, 283
- Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci) 237
- Лесинг, Готхолд Ефраим (Lessing, Gotthold Ephraim) 73, 75, 204ф, 206
- Лесинг, Теодор (Lessing, Theodor) 170
- Либерт, Артур (Liebert, Arthur) 21ф
- Лиотар, Жан-Франсоа (Lyotard, Jean-François) 53
- Липс, Теодор (Lipps, Theodor) 11
- Лок, Џон (Locke, John) 178
- Лоце, Херман (Lotze, Hermann) 231
- Лудвиг, Емил (Ludwig, Emil) 14
- Лукач, Ђерђ (Lukács, György) 26, 143, 208, 292, 306
- Лутер, Мартин (Luther, Martin) 113, 115
- Љ
- Љубимир, Давор 35, 36, 113, 125, 126, 202, 207, 232, 264
- М
- Мајнеке, Фридрих (Meinecke, Friedrich) 174
- Макан, К. И. (Macann, C. E.) 128ф
- Малбранш, Никола (Malbranche, Nicolas) 238
- Ман, Томас (Mann, Thomas) 26ф, 174
- Манхајм, Карл (Mannheim, Karl) 14, 48, 118, 214ф, 273, 273ф, 290ф
- Мара, Жан-Пол (Marat, Jean-Paul) 189
- Маринковић, Душан 273, 273ф, 290ф
- Маритен, Жак (Maritain, Jacques) 48
- Маркс, Карл (Marx, Karl) 39ф, 49, 105, 107, 111, 112, 116, 117, 150, 174, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 281, 283
- Маркузе, Херберт (Marcuse, Herbert) 62
- Марсел, Габријел (Marcel, Gabriel) 48
- Мартин, Алфред фон (Martin, Alfred von) 48
- Масен, Хелмут (Maassen, Helmut) 219
- Мах, Ернст (Mach, Ernst) 110
- МекГил, В. Џ. (McGill, V. J.) 292
- Мелер ван ден Брук, Артур (Moeller van den Bruck, Arthur) 171, 289
- Мењухин, Јехуди (Menuhin, Yehudi) 21ф
- Местр, Јозеф де (Maistre, Joseph de) 192
- Милић, Војин 30, 78, 83, 202, 269, 281, 282, 289, 290
- Михелс, Роберт (Michels, Robert) 202, 202ф
- Моска, Гаetano (Mosca, Gaetano) 202, 202ф
- Мунк, Едвард (Munch, Edvard) 22

- Н
Ниче, Фридрих (Nietzsche, Friedrich) 9, 16, 19, 22, 24, 30, 43, 51, 61, 144, 145, 170, 180, 190, 212, 213, 236, 289, 291
Новалис (Novalis, Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg) 261
- Њ
Њутн, Исаак (Newton, Isaac) 66, 109
- О
Ојкен, Рудолф (Eucken, Rudolf) 10, 25, 33, 90, 205, 212, 213, 220
Окам, Вилијам (Ockham, William of) 113
Ортега и Гасет, Хозе (Ortega y Gasset, José) 21, 21ф, 22, 33, 40, 47, 48, 299
Ото, Рудолф (Otto, Rudolf) 14
- П
Папа Павле VI (Pope Paul VI) 258
Парето, Вилфредо (Pareto, Vilfredo) 202, 202ф
Парменид (Parmenides) 69
Паскал, Блез (Pascal, Blaise) 130, 215ф, 231, 231ф, 238, 248
Пегелер, Ото (Pöggeler, Otto) 19, 143, 177, 273, 274, 282, 296
Пејовић, Данило 29, 40, 272, 273
Пери, Марвин (Perry, Marvin) 18, 19, 24, 25
Перин, Рон (Perrin, Ron) 43ф, 214, 274, 275, 277, 279, 297ф
Пивчевић, Едо 30, 153ф
Пинчић, Далибор 258
Платон (Plato) 16, 76, 77, 122, 137, 201, 229, 233, 244, 249, 254, 264, 273, 275
Пленге, Јохан (Plenge, Johann) 294
Плеснер, Хелмут (Plessner, Helmuth) 17, 24, 48, 217
- Р
Рајнах, Адолф (Reinach, Adolf) 11
Ранке, Леополд фон (Ranke, Leopold von) 99
Ратенау, Валтер (Rathenau, Walther) 203, 205
Ремлинг, В. Г. (Remmling, W. G.) 273ф, 290ф
Рикардо, Дејвид (Ricardo, David) 178
Робеспјер, Максимилијан (Robespierre, Maximilien) 189
Русо, Жан-Жак (Rousseau, Jean-Jacques) 151, 189
Рустов, Александер (Rüstow, Alexander) 165ф
- С
Саломон, Готфрид (Salomon, Gottfried) 14
Свети Фрања Асишки (Saint Francis of Assisi) 257, 258, 260, 294
Свети Августин (Saint Augustine) 182, 186, 215, 229, 231, 238, 248, 252
Свети Игнацио Лојола (Saint Ignatius of Loyola) 294
Свети Тома Аквински (Saint Thomas Aquinas) 67, 275
Сенковић, Жељко 261, 264ф
Сен-Симон, Анри де (Saint-Simon, Henri de) 192

- Скот, Џон Дунс (Scotus, John Duns) 113
- Смит, Адам (Smith, Adam) 178
- Смит, Ф. Џ. (Smith, F. J.) 45, 208ф
- Сократ (Socrates) 16, 159
- Сорокин, Питирим (Сорокин, Питирим) 21ф
- Спејдер, Питер (Spader, Peter) 44
- Спенсер, Херберт (Spencer, Herbert) 104, 149, 158
- Спиноза, Барух де (Spinoza, Baruch de) 76, 245, 249
- Станковић Пејновић, Весна 22, 36, 41, 142, 145, 149, 156, 175, 189
- Старк, Вернер (Stark, Werner) 125
- Стауде, Џон Рафаел (Staude, John Raphael) 20, 26, 27, 28, 29, 43, 45, 48, 54, 75, 96, 108, 116, 117, 123, 125, 148ф, 154, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 181, 181ф, 194, 196, 197ф, 198, 199, 200, 201ф, 202ф, 203, 204ф, 207, 209, 213, 216, 218, 220, 232, 259ф, 263, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 296
- Стикерс, Кенет В. (Stickers, Kenneth W.) 22, 23, 40, 41, 112, 118, 121, 148, 152, 160, 199, 229
- Т**
- Таљеран, Шарл-Морис де (Talleyrand, Charles-Maurice de) 151
- Тарде, Габријел (Tarde, Gabriel) 202
- Тенис, Фердинанд (Tönnies, Ferdinand) 25ф, 114, 164
- Толстој, Лав Николајевич (Толстой, Лев Николаевич) 19, 159, 238
- Томић, Ален 123ф
- Трелч, Ернст (Troeltsch, Ernst) 14, 20, 145
- У**
- Унамуно, Мигуел де (Unamuno, Miguel de) 73ф
- Ф**
- Фајхингер, Ханс (Vaihinger, Hans) 10
- Финдли, Џ. Н. (Findlay, J. N.) 126ф, 129
- Фихте, Јохан Готлиб (Fichte, Johann Gottlieb) 113
- Фишер, Јоахим (Fischer, Joachim) 248
- Фризби, Дејвид (Frisby, David) 20, 34, 112, 117, 118, 141, 143, 173, 200, 202, 214ф
- Фрингс, Манфред С. (Frings, Manfred S.) 37, 37ф, 43, 48, 49, 49ф, 83, 89, 100, 119ф, 149, 150, 180, 199, 200, 200ф, 212, 229, 235, 238, 239, 250, 258
- Фурије, Шарл (Fourier, Charles) 192
- Х**
- Хабермас, Јирген (Habermas, Jürgen) 15ф, 17, 18
- Хајдегер, Мартин (Heidegger, Martin) 16, 33, 37ф, 40, 46, 47, 48, 49ф, 153ф, 160, 217, 264ф, 299
- Хаје, Вилхелм (Heye, Wilhelm) 204ф
- Хајнеман, Фриц (Heinemann, Fritz) 17, 48, 52
- Хамер, Феликс (Hammer, Felix) 241
- Хамилтон, Питер (Hamilton, Peter) 290ф
- Харавеј, Дона Џ. (Haraway, Donna J.) 53
- Харнак, Адолф фон (Harnack, Adolf von) 206, 207

- Хартман, Е. фон (Hartmann, E. von) 245, 247, 249
- Хартман, Николај (Hartmann, Nicolai) 44, 275, 277, 278, 278ф, 279
- Хауптман, Герхарт (Hauptmann, Gerhart) 148ф
- Хегел, Георг Вилхелм Фридрих (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) 10, 71, 105, 245, 247
- Хенкман, Волфарт (Henckmann, Wolfhart) 90
- Хераклит (Heraclitus) 75
- Хердер, Јохан Готфрид фон (Herder, Johann Gottfried von) 36ф
- Херинг, Жан (Héring, Jean) 11
- Хертлинг, Георг фон (Hertling, Georg von) 172
- Хилдебранд, Дитрих фон (Hildebrand, Dietrich von) 11, 21ф, 42ф, 44, 92ф
- Хитлер, Адолф (Hitler, Adolf) 43
- Хјуитсон, Марк (Hewitson, Mark) 31
- Хобс, Томас (Hobbes, Thomas) 165
- Хобсбаум, Ерик (Hobsbawm, Eric) 15ф, 20, 21ф, 50
- Хојзинга, Јохан (Huizinga, Johan) 286ф
- Хоркхајмер, Макс (Horkheimer, Max) 17, 36ф, 39, 62, 82, 165ф
- Христ, Исус (Christ, Jesus) 32, 115, 187, 197, 199, 231ф, 234ф, 255
- Хусерл, Едмунд (Husserl, Edmund) 10, 11, 12, 21ф, 22, 26ф, 33, 40, 42ф, 69, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 224, 226, 227, 230, 283, 299
- Хуфнагел, Ервин (Hufnagel, Erwin) 62, 80, 95, 142, 216, 285
- Ч
- Черчил, Винстон (Churchill, Winston) 21ф
- Џ
- Џејмс, Вилијам (James, William) 22, 23, 110
- Ш
- Шелер, Марија (Scheler, Maria) 49ф
- Шелинг, Фридрих Вилхелм Јозеф (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph) 226, 249
- Шилер, Ф. К. С. (Schiller, F. C. S.) 110
- Шилер, Фридрих (Schiller, Friedrich) 228, 265
- Шиц, Алфред (Schutz, Alfred) 120, 129
- Шмит, Карл (Schmitt, Carl) 289
- Шнек, Стивен Фредерик (Schneck, Stephen Frederick) 120, 129, 141, 175, 201, 205, 223, 274, 276, 297ф
- Шопенхауер, Артур (Schopenhauer, Arthur) 226, 236, 245, 249, 261
- Шпенглер, Освалд (Spengler, Oswald) 19, 20ф, 40, 105ф, 107ф, 111, 113ф, 153ф, 171, 296ф
- Шпигелберг, Херберт (Spiegelberg, Herbert) 44, 47, 77, 213, 214, 231
- Шпренгард, Карл Антон (Spengard, Karl Anton) 39
- Штајн, Едит (Stein, Edith) 11, 42ф
- Штегмилер, Волфганг (Stegmüller, Wolfgang) 33, 34, 44, 262, 268, 299

Одјељење за друштвене науке
Библиотека
Научне монографије

Књига 3

Марио Калик
КРИЗА МОДЕРНЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ И СПАСЕЊЕ:
ШЕЛЕРОВ ПРОЈЕКАТ

Главни и одговорни уредник
Емир Кустурица

Уредник
Проф. др Слободан Антонић

Издавач
АНДРИЋЕВ ИНСТИТУТ
Трг Николе Тесле, Андрићград
00387 58 620912; info@andricevinstitut.org

За издавача
Емир Кустурица, директор

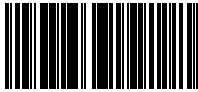
Лектура и коректура
Милан Ружић

Прелом текста
Жељка Башић Станков

Штампа
Белпак, Београд

Тираж
100

ISBN 978-99976-89-22-1



9789997689221

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука

17.022.1

КАЛИК, Марио, 1976-

Криза модерне цивилизације и спасење : Шелеров пројекат
/ Марио Калик. - 1. изд. - Вишеград : Андрићев институт, 2024
(Београд : Белпак). - 325 стр. ; 20 см. - (Библиотека Научне
монографије. Одјељење за друштвене науке / уредник едиције
Слободан Антонић ; књ. 3)

Тираж 100. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија: стр. 307-318. - Регистар.

ISBN 978-99976-89-22-1

COBISS.RS-ID 141458689