

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
ДС/ВМ 05/4-02 бр.946/1-XV/ I 2
1.6.2017. године

ВЕЋЕ НАУЧНИХ ОБЛАСТИ
ДРУШТВЕНО-ХУМАНИСТИЧКИХ НАУКА

Наставно-научно веће Филозофског факултета у Београду на својој XI редовној седници, одржаној 1.6.2017. године – на основу чл. 231. став 1. алинеја 15. и 16. и члана 278. Статута Факултета, прихватило је Извештај Комисије за докторске студије с предлогом теме за докторску дисертацију: ШЕЛЕРОВ ПРОЈЕКАТ ФИЛОЗОФСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ И МЕТАФИЗИЧКОГ СПАСА ЧОВЕКА ИЗ КРИЗЕ МОДЕРНЕ ЦИВИЛИЗАЦИЈЕ, докторанда Марија Калика.

За ментора је одређен проф. др Миланко Говедарица.

Доставити:

1x Универзитету у Београду
1x Стручном сараднику за
докторске дисертације
1x Шефу Одсека за правне послове
1x Архиви

ПРЕДСЕДНИК ВЕЋА

Проф. др Данијел Синани

Факултет <u>Филозофски</u>	УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ Веће научних области друштвено-хуманистичких наука (Назив већа научних области коме се захтев упућује)
04/1-2 бр. 6/267 (број захтева)	
1.06.2017. (датум)	

ЗАХТЕВ
за давање сагласности на предлог теме докторске дисертације

Молимо да, сходно члану 46. ст. 5. тач. 3. Статута Универзитета у Београду («Гласник Универзитета», бр. 131/06), дате сагласност на предлог теме докторске дисертације:

Шелеров пројекат филозофске антропологије и метафизичког спаса човека из кризе
модерне цивилизације
(пун назив предложене теме докторске дисертације)

НАУЧНА ОБЛАСТ Филозофија

ПОДАЦИ О КАНДИДАТУ:

Име, име једног од родитеља и презиме кандидата:

Марио Нинко Калик

Назив и седиште факултета на коме је стекао високо образовање: Филозофски факултет, Универзитет у Београду, Чика Љубина 18-20

Година 2003. дипломирања:

Назив факултета на коме је мастер рад одбрањена:

Година одбране мастер рада:

Обавештавамо вас да је Наставно-научно веће

на седници 1.06.2017. одржаној

размотрило предложену тему и закључило да је тема подобра за израду докторске дисертације.

	В.Д.ДЕКАНА <u>Проф. др Данијел Синани</u>
--	--

ПОДАЦИ О МЕНТОРУ

за кандидата Марио Калик

Име и презиме ментора: Др Миланко Говедарица

Звање: Ванредни професор

Списак радова који квалификују ментора за вођење докторске дисертације:

1. Миланко Говедарица, *Филозофија психоанализе*, Београд, 2013. (M41)
2. Миланко Говедарица, *Филозофска анализа ирационалности*, Панчево, 2006. (M41)
3. Миланко Говедарица, „Realism and anti-realism in the philosophy of psychiatry“, *Theoria*, Београд, 2/2012. (M24)
4. Миланко Говедарица, „Логика свести и нови материјализам“, *Theoria*, Београд, 4/2009. (M24)
5. Миланко Говедарица, „Ничеов модел интерпретације филозофске традиције“, *Theoria*, Београд, 2/2008. (M24)

Заокружити одговарајућу опцију (А, Б, В или Г):

А) У случају менторства дисертације на докторским студијама у групацији техничко-технолошких, природно-математичких и медицинских наука ментор треба да има најмање три рада са SCI, SSCI, AHCI или SCIE листе, као и Math-Net.Ru листе.

Б У случају менторства дисертације на докторским студијама у групацији друштвено-хуманистичких наука ментор треба да има најмање три рада са релевантне листе научних часописа (Релевантна листа научних часописа обухвата SCI, SSCI, AHCI и SCIE листе, као и ERIH листу, листу часописа које је Министарство за науку класификовало као M24 и додатну листу часописа коју ће, на предлог универзитета, донети Национални савет за

високо образовање. Посебно се вреднују и монографије које Министарство науке класификује као M11, M12, M13, M14, M41 и M51.)

В) У случају израде докторске дисертације према ранијим прописима за кандидате који су стекли академски назив магистра наука ментор треба да има пет радова (референци) које га, по оцени Већа научних области, квалификују за ментора односне дисертације.

Г) У случају да у ужој научној области нема квалификованих наставника, приложити одлуку Већа докторских студија о именовању редовног професора за ментора.

В. Д. ДЕКАНА

Датум _____

М.П

проф. др Данијел Синани

Univerzitet u Beogradu
Filozofski fakultet
Odeljenje za filozofiju

OBRAZLOŽENJE PREDLOGA TEME DOKTORSKOG RADA

**Šelerov projekat filozofske antropologije i metafizičkog spasa čoveka iz
krize moderne civilizacije**

Mentor: prof. dr Milanko Govedarica
Mario Kalik

Kandidat:

OF15-

203

U Beogradu, decembar 2016. Godine

Predmet rada

Maks Šeler se u filozofskoj literaturi uobičajeno smatra utemeljivačem filozofske antropologije. To naravno ne znači da se filozofskim tumačenjem čoveka, pa i filozofskom antropologijom kao posebnom oblašću, nisu pre samog Šelera, ili u njegovo doba, bavili drugi mislioci. Štaviše, problematika čoveka prožima filozofiju takoreći od njenog nastanka, a eksplicitnu formulu dostiže u stavu Imanuela Kanta koji je smatrao da se sva suštinska filozofska pitanja u krajnjem mogu svesti na pitanje „Šta je čovek?“. Šeler referira na ovaj Kantov stav, a iste godine kada piše svoj najznačajniji filozofsko-antropološki spis „Položaj čoveka u kosmosu“ (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928), pojavljuje se delo Helmuta Plesnera „Stupnjevi organskog i čovek“, koje takođe spada u klasična ostvarenja u oblasti filozofske antropologije. Nije slučajno da u isto vreme Martin Hajdeger piše „Biće i vreme“, u kojem se ne govori o „čoveku“ već o „tubiću“ (Dasein), što najavljuje Hajdegerovu kritiku čitavog projekta filozofske antropologije.

Međutim, ono što Šelerov pristup izdvaja iz dotadašnjih, ali i u njegovo vreme aktuelnih filozofsko-antropoloških dela, jeste dubina i obuhvatnost koja, po njegovom mišljenju, karakteriše filozofsku antropologiju. Jer, za Šelera filozofska antropologija nije samo

jedna od mnogih filozofskih disciplina, pa ni glavna filozofska disciplina. Takođe, nije dovoljno naglasiti važnost pitanja o čoveku, i tom pitanju posvetiti neko posebno delo. Filozofska antropologija je nešto više (ili dublje) od toga, naime, sama filozofija. Gledano te perspektive, filozofska antropologija ne trpi disciplinarne podele i određenja, već se ispravno može razumeti jedino kao obuhvatno mišljenje o čoveku i njegovom položaju u poretku bića, koje tek omogućava pristup svim ostalim oblicima i nivoima bića, od anorganskog sveta do Boga, odnosno božanskog. Zbog ove ambicioznosti kojom je zamišljena filozofska antropologija, Šeleru se, po našem mišljenju, i daje povlašćeno mesto u njenom zasnivanju. Filozofska antropologija kod njega postaje jedan ozbiljan i dalekosežan filozofski projekat, odnosno projekat filozofije. Ona nije više (samo) jedna filozofska disciplina koja je i pre Šelera, i u njegovo vreme, imala svoje preteče, osnivače i predstavnike.

S obzirom na ovako shvaćenu filozofsku antropologiju, a i suštinsko stremljenje filozofije ka sintezi vlastitih saznanja, ne čudi da se Šelerovi filozofsko-antropološki uvidi ne mogu odvojiti od njegovih razmišljanja iz drugih oblasti i faza filozofskog stvaralaštva. Jer, čovek je ujedno i biće koje razmišlja, oseća, vrednuje, ima nagone, odnos prema apsolutu, živi u društvenoj zajednici itd. Zato se u Šelerovim „čisto“ filozofsko-antropološkim spisima¹ nalaze bitni elementi iz njegovih ranijih filozofskih proučavanja. Jedan od njih je bitna razlika između života i duha koju je, po mišljenju Roberta Sendmejera, Šeler ustanovio još u najranijoj fazi pod uticajem tadašnjeg mentora Rudolfa Ojkena, i zadržao je kroz čitavu kasniju filozofiju (Sandmeyer, 2012)². Pošto su ključni filozofsko-antropološki spisi nastali na samom kraju njegovog života, Šelerova filozofska antropologija u tom pogledu predstavlja dovršenje i sintezu njegovih celokupnih filozofskih ideja.

S tim u vezi, potrebno je istaći da se Šeler smatra ne samo zasnivačem filozofske antropologije, već i aksiologije i sociologije (sa)znanja, kao i značajnim predstavnikom u oblasti filozofije morala (etike), s obzirom na njegovu opsežnu kritiku Kantovog etičkog učenja izloženu u delu „Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti“ (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus*, 1916). Ovi Šelerovi radovi u celini njegovog filozofskog opusa nisu ništa manje značajni od onih poznih filozofsko-antropoloških, a po širini izvođenja može se reći i da ih prevazilaze, pošto su neki od njih nastajali tokom više godina. Njihove odjeke i zaključke nalazimo u filozofsko-antropološkim spisima; u njima su prisutni i Šelerovi fenomenološki uvidi, ideje iz oblasti etike i aksiologije, zatim

¹ Pored „Položaja čoveka u kosmosu“, među najznačajnije spise ove vrste spadaju i „O ideji čoveka“ (*Zur Idee des Menschen*, 1914) i „Čovek i istorija“ (*Mensch und Geschichte*, 1926).

² Sendmejer tvrdi da ima malo toga što povezuje Šelerove raznorodne studije, ali da razlika između života i duha koju je on rano formulisao, i koja se zadržava u kasnijem radu, može biti heuristički princip u proučavanju celine njegovog dela. Ovakva dualistička metafizika ima svoje korene u Ojkenovoj idealističkoj filozofiji. Šeler razvija svoj pojam duha posebno u konfrontaciji sa Huserlovom fenomenološkom filozofijom. Suprotstavljajući se Huserlovoj koncepciji filozofije kao stroge nauke, on je postulirao radikalno drugačiju ideju filozofije, koja se zasniva na razlici između života i duha. Na osnovu ove razlike, Šeler razvija osobenu teoriju fenomenološke redukcije. Stoga Sendmejer zaključuje je ovakva koncepcija duha i njegovog odnosa prema životu, bazična pretpostavka u Šelerovim razmatranjima.

sociologije i, posebno sociologije znanja, kao i tumačenja iz brojnih drugih oblastima kojima se Šeler bavio u svom bogatom filozofskom radu. S obzirom na relativno kratak životni vek, Šeler se može smatrati jednim od najobrazovanijih i najproduktivnijih mislilaca s kraja 19. i početka 20. veka. Širina i dubina njegovih filozofskih analiza prosto mora da fascinira, kakav god stav imali prema njegovim zaključcima. Zato se u ovom radu nikako ne mogu izbeći referisanja na neke druge Šelerove spise i ideje, naravno, u meri koja ne narušava jasan tok glavne teme koja se koncentriše na njegovo filozofsko-antropološko učenje.

Krajnji izvori Šelerovog filozofskog stvaralaštva, kao i ciljevi koje je u tom stvaralaštvu pred sebe postavio, nisu ograničeni na teorijsku sferu i „čistu“ filozofiju. Mnogo pre (kasnog) Huserla, Šeler je postao svestan značaja i snage „sveta života“, i potrebe da se teorijsko-filozofska razmatranja dovedu s njim u vezu, što je i osnovni razlog Šelerovog ranog napuštanja usko fenomenološkog „kruga“ i njegove „metode“ mišljenja. Za njega je filozofija gotovo od početka bila nešto više od puko intelektualne delatnosti koja se kreće i ostaje u svojoj vlastitoj imanentnoj sferi. Ovu vezanost Šelerove misli, ali i čitave ličnosti, za sam (stvarni) život, i u tom pogledu značaj i veličinu njegovog angažmana, istakli su brojni tumači Šelerovog dela (između ostalih, Ortega i Gaset, Hajdeger, Štegmiller itd.) Kako je kriza (zapadno)evropskog „sveta života“, tj. njegove civilizacije, postajala sve dublja, Šeler je bivao svesniji primarnog i neodložnog hvatanja u koštac sa bazičnim problemima koje ovaj svet i civilizacija reprodukuju sa sve većom opasnošću po duh, ali i sam opstanak čovečanstva. Zato Šelerova filozofska antropologija, kao filozofija sama, po njegovom potpuno svesnom i izričitom mišljenju, treba da artikuliše i ponudi objašnjenje krajnjih uzroka ove duboke krize (evropske) civilizacije s početka 20. veka. I, što je kao krajnji cilj najvažnije, rešenje za ovu krizu koje će spasiti čoveka i njegovu (duhovnu) kulturu.

Po Šelerovom dubokom mišljenju, temelj ove krize moderne civilizacije nalazi se u svojevršnom „preokretu vrednosti“ (kako i nosi naziv njegovog spisa iz 1919. godine, *Vom Umsturz der Werte*). U osnovi ovog preokreta je specifično poimanje čoveka, dakle jedna antropologija, koja se razvija sa modernim dobom i društvom, i koja dostiže vrhunac u savremenosti. Reč je o shvatanju čoveka kao „homo fabera“, bića čije je glavno određenje da proizvodi oruđa, i čije su osnovne vrednosti vezane za čulne osećaje ugodnog i neugodnog (zadovoljstva i bola). Za ovog čoveka modeli vrednih osoba dati su u „onome koji ume da uživa“ i „vodećem duhu“³. Ovakvoj antropologiji odgovara dominacija „delotvornog“ i „gospodarujućeg“ znanja (*Leistungs- und Herrschaftswissen*) u svetu života. Pošto se Šeler u svojoj sociologiji znanja bavi razumevanjem odnosa između društvene strukture i oblika znanja⁴, ovakav poredak vrednosti i pogled na svet, čoveka i društvo, vezan je, po njemu, za buržoaziju kao društvenu klasu. Jer, ona je u svojim redovima kao vodeće slojeve oduvek imala poslovne ljude, koji su u širenju moći nad društvom i prirodom videli svoj primarni društveni interes i cilj, i inteligenciju, koja

³ Hijerarhiju vrednosnih modaliteta i tipova vrednih osoba Šeler izlaže u delu „Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti“.

⁴ Bazičan rad u ovoj oblasti su „Problemi sociologije znanja“ (*Probleme einer Soziologie des Wissens*, 1924), koji su u dopunjenom vidu izašli u delu „Oblici znanja i društvo“ (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926).

je u naučnoj i filozofskoj sferi omogućavala, odnosno opravdavala ovakav saznavni i praktični interes. Egzaktna prirodna nauka i na njoj zasnovana tehnika, i što intenzivniji naučno-tehničko-tehnološki razvoj, predstavljaju vodeće sile u modernom društvu koga presudno oblikuju lik i delatnost „homo fabera“. Po Šeleru, na ovaj scijentizam buržoazije nadovezuje se pragmatizam proleterijata, tako da ta društvena klasa, suprotno mišljenju socijalista i komunista, ne može da bude alternativa postojećem društvu i njegovoj dominantnoj ideologiji, pošto ostaje unutar njegovih bazičnih saznavnih i vrednosnih okvira.

Ovakav moderan čovek i njegova civilizacija stoga ne znaju za više, eminentno duhovne vrednosti lepoga, dobrog (pravednoga), istinitoga, i najvišu vrednost svetog, ili su ove vrednosti u njoj svakako podređene i skrajnute. Niti kao više vredne osobe od hedonista i u njoj vodećih duhova (poslovnih ljudi, stručnjaka, političara ili državnika), može da pojmi junake, genije i svece. Ona se, sledstveno tome, zatvara pred višim oblicima znanja kao što su religija, prva filozofija i/ili metafizika. U ovom smislu, kada se kod Šelera govori o modernoj civilizaciji, ne radi se samo o običnoj svesti da je u pitanju jedna civilizacija koja postoji pored drugih, ili dolazi posle drugih. Reč je o razumevanju civilizacije, naročito izraženom u nemačkom kulturnom području, kao sfere materijalne, naučne i tehničke proizvodnje, i na njima izraslog privređivanja, politike i društva uopšte (Zivilisation), za razliku od kulture, kao višeg oblika duhovnog stvaralaštva, u kome mitologija, religija, umetnost i filozofija nalaze svoje boravište (Kultur). Zato moderna civilizacija u najvećoj meri „oličava“ civilizaciju kao takvu i njen „duh“, kao istorijski prva civilizacija (u širem smislu te reči) koja je u samom svom pogledu na svet stavila materijalne vrednosti iznad duhovnih. Ovakav poredak vrednosti moderne civilizacije vezan je, u krajnjem, za njeno poreklo u okrilju buržoazije kao društvene klase kod koje je materijalno privređivanje bazična društvena delatnost (o čemu svedoči etimologija reči - lat. civis, u nemačkom zivil, Bürger).

Budući da je temeljni uzrok krize modernog sveta iskrivljena slika čoveka kao „homo fabera“, i preokret vrednosti u kojem (naj)niže vrednosti uzurpiraju mesto (naj)viših, rešenje za ovu krizu i spas čoveka iz „varvarstva“ moderne civilizacije može biti jedino u izgradnji novog pogleda na čoveka, dakle, nove filozofske antropologije, i preokretu preokreta vrednosti (svojevrstnoj negaciji negacije), koji vraća vrednosti u svet u životu na njihovo pravo mesto. U posthumno objavljenom delu „Filozofski pogled na svet“ (*Philosophische Weltanschauung*, 1929), Šeler izričito određuje (svoju) filozofsku antropologiju kao pripremnu fazu, uvod u metafiziku „drugog reda“, tj. metafiziku „apsolutnoga“, a samu metafiziku u celini imenuje kao „znanje spasa“, odnosno „spasonosno znanje“ (Heilwissen). Čovek se spasava posredstvom metafizike, tako što stupa u jedinstvo sa apsolutnim (božanskim) i saučestvuje u njegovom ostvarenju. Može se reći da se takvim shvatanjem metafizike Šeler nadovezuje na klasičnu filozofsku tradiciju od Aristotela do Hegela. Kao što je Aristotel svoju „prvu filozofiju“, koja je kasnije od strane njegovih učenika nazvana metafizikom, odredio kao „teologiku“ (znanje o božanskom), a Hegel filozofiju razumevao kao najviši oblik apsolutnog duha u kome apsolut (Bog) dolazi do svesti o samom sebi, tako i Šeler poima metafiziku kao oblast u kojoj se čovek i Bog susreću i prožimaju. Šelerov autonomna nadogradnja ovog tradicionalnog metafizičko-teološkog stanovišta ogleda se u isticanju ideje spasenja kao krajnjeg cilja, čime njegova metafizika teži da prevaziđe teorijsko-saznavni okvir dotadašnjeg filozofskog mišljenja. Ona, naime, treba da postane delotvorna sila u

čovekovoju ukupnoj životnoj, praktičkoj egzistenciji, koja ga izbavlja iz razarajuće krize modernog doba. Naravno, treba imati u vidu da je ovo samo jedan od načina na koji se metafizika može razumeti, karakterističan za određena strujanja u tzv. kontinentalnoj filozofiji. Metafizikom su se bavili, ili je promišljali, i filozofi one druge, „analitičke“ tradicije, na bitno drugačiji način od prethodno navedenog. Dobar pregled ove dve orijentacije u pogledu razumevanja metafizike daje Adrian William Moore (A.W. Moore) u knjizi „Razvoj moderne metafizike“ (*The Evolution of Modern Metaphysics: making sense of things*, 2012), koja je izašla kao deo projekta „Razvoj moderne filozofije“, pokrenutog od strane Univerziteta Kembridž⁵.

Reč je, dakle, o svojevrsnom „uskrснуću metafizike“ (Landgrebe) kao odgovoru na tekuću krizu i poremećaj hijerarhije vrednosti i oblika znanja, karakterističnom za ovaj period u razvoju evropske filozofije. Metafizika, odnosno ontologija, predstavlja krajnje polazište i ishodište ne samo Šelerove filozofije, već i mnogih drugih značajnih filozofa toga doba (Hajdeger, Hartman, Jaspers itd.). Svi oni, na sličan metafizički/ontološki način, reaguju na rastući i sve jači sciјentizam, empirizam, pozitivizam i pragmatizam kao pravce koji izražavaju „duh“ „homo fabera“ u oblasti filozofije. Iako Šeler u svom poduhvatu da izgradi jednu novu filozofsku antropologiju izričito kaže da treba napustiti sve tradicionalne teološko-metafizičke ideje (u odnosu na njih postaviti se kao „tabula rasa“), neke od njih ipak se provlače i bivaju (i dalje) delatne. Tako se u dimenziji metafizike zadržava stara religiozna ideja spasa (spasenja), i čak postaje, kako vidimo, suštinsko određenje i imenovanje metafizike kao oblika znanja. A pošto je spasenje oduvek bilo u vezi sa Bogom, u Šelerovoj antropologiji se takođe pojavljuje božanski princip kao bitan elemenat spasenja.

U literaturi se obično navodi da je Šeler prošao kroz dve faze u razumevanju teološkog problema, tj. pitanja odnosa čoveka, prirode (sveta, kosmosa) i Boga (božanskog)⁶. Prva

⁵ Mur određuje predmet svoje knjige kao meta-metafiziku, pošto se u njoj, pre svega, bavi načinom na koji su razni filozofi razumeli metafiziku, a ne toliko njihovim specifičnim metafizičkim učenjima. Od predstavnika analitičke struje tu su Frege, Vitgenštajn, Karnap, Kvajn, D. Luis i Damet, a zanimljivo da drugu struju Mur naziva ne-analitičkom, a ne kontinentalnom, jer smatra da je ovaj prvi izraz adekvatniji (recimo, Frege, Vitgenštajn i Karnap dolaze sa „kontinenta“, ali pripadaju analitičkoj orijentaciji). Od „ne-analitičara“ Mur razmatra ideje Ničea, Bergsona, Huserla, Hajdegera, Kolingvuda, Deride i Deleza. Mur ističe da se i ova struja mora uvažiti, i da oni koji je a priori odbacuju imaju „ograničen um“. Metafizika je, po njemu, dolaženje do smisla samih stvari, a metafizičari mogu biti na razne načine kreativni i inovativni u ovim oblicima proizvodnje smisla.

⁶ Postoje razna tumačenja Šelerovog filozofskog razvoja koja se ne razlikuju uvek suštinski, već više terminološki, u smislu načina imenovanja pojedinih faza. Uglavnom se govori o tri faze kroz koje je Šeler prošao u svom misaonom radu. Tako Štegmiller navodi pretfenomenološki, katolički i panteistički period (Štegmiller, 1962:132), Pejović fenomenološki, avgustinovski i antropološko-metafizički (Pejović, 1967:65), a Galović u fenomenološku fazu uključuje čitav Šelerov rad do kraja života, s tim što je deli na dva perioda, hrišćanski teizam i filozofsko-antropološki period (Galović, 1989:11). Mi smo mišljenja da bi najpreciznije bilo govoriti o četiri perioda: neoidealističkom ili pretfenomenološkom (u vreme Šelerove doktorske disertacije i habilitacije u Jeni, pod uticajem mentora Rudolfa Ojkena), fenomenološkom (obeležen spisima „O suštini simpatije“ i „Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti“), katoličko-teističkim (spisi o religiji i sociologiji znanja) i antropološko-panteističkim (poslednji spisi posvećeni filozofskoj antropologiji, filozofiji istorije i metafizici). Treba samo naglasiti da drugi i treći period nisu jasno hronološki odvojeni kao što je slučaj s preostalim, već se jednim delom prepliću. Tako su u Šelerovim

faza obeležena je Šelerovim striktnim i deklarisanim zastupanjem katolicizma⁷, i u skladu s tim, teističkom koncepcijom koja čoveka (i svet) snažno podređuje Bogu, što se naročito može videti u spisu „O ideji čoveka“ iz 1914. godine. Za razliku od toga, kasnija faza, obeležena Šelerovim (javnim) raskidanjem sa katolicizmom počevši od 1921. godine, donosi jednu pan(en)teističku koncepciju⁸. Bez obzira na ovo dilemu između panteizma ili panenteizma, ono što je sigurno jeste da Šeler odnos čoveka i božanskog shvata drugačije nego u prvoj fazi. Čovek, ukratko rečeno, nije više tek puki sluga Boga, niti je u isključivoj Božjoj milosti sadržano njegovo spasenje, nego je čovek saborac i čak saosnivač, su-stvaralac božanskog koje ne bi ni moglo, u krajnjem, da se ostvari bez čoveka i njegovog aktivnog zalaganja (za samo božansko). Zaoštreno rečeno, čovek spasava božansko ništa manje nego božansko čoveka. Zato Šeler u ovom kasnijem periodu i ne koristi reč Bog (sa velikim slovom), što je karakteristično za teističko poimanje Boga kao apsolutne ličnosti, stvaraoca i upravitelja čoveka i sveta, već govori o božanskom (sa malim slovom) kao metafizičkom principu. Božansko, kao i čovek, ima duh i nagon za svoje osnovne attribute, u čijoj se drami sukoba i mogućeg izmirenja odvija (ljudska) istorija i samo božansko ostvarenje.

Međutim, da bi čovek uopšte mogao da bude u nekom odnosu sa božanskim, i da bi se u aktivnom zalaganju za božansko mogao spasiti, mora on biti nešto drugo i više od životinje. Međutim, upravo tu pretpostavku onemogućava „prirodosistematski“ pojam čoveka koji se zasniva na tada krupnim i uticajnim otkrićima u oblasti fizičke antropologije, biologije i fiziologije, a naročito na Darvinovoj teoriji evolucije. Po ovom pojmu, ne postoji nikakva suštinska (kvalitativna), već samo graduelna (kvantitativna) razlika između čoveka i životinje; „između pametnog šimpanze i Edisona, kad je ovaj posmatran samo kao tehničar, postoji tek - dakako vrlo velika - razlika u stupnju“ (Šeler, 1987a: 44). Čovek se ni po jednom svom bazičnom svojstvu ne razlikuje od životinje, čak ni po inteligenciji koja se tradicionalno smatrala privilegovanim posedom čoveka⁹. Da je čovek suštinski (samo) životinja, smatra i koncepcija „homo fabera“ - čovek je samo „životinja koja pravi oruđa“ (tool-making animal). S obzirom na ovaj čovekov pad i potonuće u životinjsko, koji promoviše moderna biološka nauka, a Šeler uviđa kao jedan od presudnih simptoma krize u (samo)razumevanju čoveka, kako je uopšte moguće i dalje govoriti o bogu, i čovekovom odnosu prema njemu, i još više, čak pretendovati da

spisima o “ordo amoris” i oblicima i poretku vrednosti primetne katoličko-teističke ideje i tumačenja, pre svega pod uticajem sv. Avgustina, sv. Tome Akvinskog i Paskala.

⁷ Zanimljivo da je sam papa Jovan Pavle II habilitirao na temi „Mogućnost zasnivanja katoličke etike na etičkom sistemu Maksa Šelera“.

⁸ Tumači se razilaze u pogledu pitanja da li je reč o panteizmu ili panenteizmu, mada Šeler u tom periodu na jednom mestu otvoreno određuje svoju filozofiju kao „panenteističku“. Spor je oko toga da li je bog u svemu ili je, pre sve u bogu, tačnije, tj. da li je bog sasvim izjednačen sa svetom (panteizam) ili ga jednim delom ipak i prevazilazi (panenteizam).

⁹ Šelerovi eksperimenti sa majmunima pokazali su da i oni imaju inteligenciju, tako da je razlika između majmuna i čoveka samo u stepenu inteligencije, a ne u njenom (ne)prisustvu.

čovjek treba, i samim tim, može, da pomogne božanskom u njegovom ostvarenju¹⁰?! Suočeni sa ovako snažnim naučnim i filozofskim otkrićima i teorijama koje su se, sve odreda, jednako ustremljivale na tradicionalno poimanje čovjeka iz perspektive teologije i/ili idealističke metafizike, Šeler se u izgradnji filozofske antropologije kao propedeutike za metafizičko spasenje čovjeka našao pred gotovo nerešivim zadatkom.

Po njegovom mišljenju, izlaz iz ove teškoće može se naći u osvešćivanju i artikulisanju jedne moći i principa u čovjeku koji u celini prevazilazi život, samim tim i životinjsko. Šeler ga, ne naročito originalno, imenuje „duhom“, ali ga drugačije razumeva od njegove dotadašnje idealističko-filozofske i hrišćansko-teološke koncepcije, i smešta u bitno drugačiji odnos prema onom „neduhovnom“ u čovjeku. S jedne strane, on duh, na tragu fenomenološke filozofije, koncipira kao središte intencionalnih akata osobe (ne samo saznavnih, već i emocionalnih, voljnih i drugih, što je njegov originalni doprinos proširenju fenomenološke perspektive), sa čim su u vezi njegova ranija shvatanja etičko-aksiološkog individualizma i personalizma. S druge strane, razumeva ga kao izvorno nemoćnog u odnosu na nagone (životni poriv), što je odstupanje od kruto idealističke vizije duha, i ustupak naučno-filozofskim učenjima koja su istakla izuzetnu moć nagona. Duh se, u svakom slučaju, ne može svesti na život, on nije nikakva manifestacija života, i to je Šeleru najvažnije. Sve ostale dimenzije čovekovog bića neposredno ili posredno služe životu i njegovom održanju, uključujući inteligenciju (razum), u kojoj vrhuni ideja „homo faber“, i zato su principijelno ograničene u pristupu višim sferama vrednosti i bivstvovanja. Slobodan i rasterećen od života, duh može da dopre do „regiona“ lepog, dobrog (pravednog), istinitog, i na kraju svetog, odnosno, da uspostavi vezu sa božanskim. Na tom putu, po Šeleru, jedino je moguće tražiti i naći spas čovjeka iz krize moderne civilizacije. Šelerov projekat filozofske antropologije izričito služi tom cilju i odvija se u uverenju da je on postignut.

U doktorskom radu podrobno će se, dakle, izložiti osnovni pojmovi sadržani u naslovu rada i njihov odnos. Kako smo videli, ovo neizostavno zahteva uzimanje u obzir ne samo Šelerovih „usko“ filozofsko-antropoloških spisa (iz ranije ili pozne faze stvaralaštva), već i određenih dela i mesta iz drugih spisa bez kojih se ovi pojmovi ne mogu uspešno razumeti, a naročito uočiti linije kontinuiteta u Šelerovom pristupu izloženom problemu. To je posebno jasno s obzirom na eksplicitno Šelerovo iznošenje u predgovoru „Položaja čoveka“: „Pitanje 'šta je čovjek i kakav je njegov položaj u bitku' zaokupljala su me već od prvog buđenja moje filozofijske svijesti bitnije nego i jedno drugo filozofijsko pitanje...moja je sreća rasla uviđajući da se najveći deo svih problema filozofije koje sam već obradio sve više i više uklapaju u ovo pitanje“. (Šeler, 1987a: 7) S obzirom na ovu rastuću svest o temeljnom pitanju čovjeka i njegovog metafizičkog položaja u celini (njegove) filozofije, Šeler se i posvećuje direktno i obuhvatno filozofsko-antropološkoj problematici u poslednjim godinama svoga života i rada.

Uvereni smo da istorijski, društveni i duhovni kontekst u kome je nastalo i razvijalo se Šelerovo mišljenje nije ni danas, sto godina kasnije, bitno promenjen, i zato nam se čini da teme i problemi koje je Šelerova filozofija, a naročito filozofska antropologija, postavljala i razmatrala, nisu izgubili na aktuelnosti. Ova aktuelnost Šelerovog mišljenja ostaje čak i ako mislimo da se njegovi odgovori na ove probleme, u celini ili delimično,

¹⁰ Ovakav pristup bio je dodatno osporen i obesmišljen Ničevim govorom o „smrti boga“, i Marksovom i Frojdovom kritikom religije.

ne mogu prihvatiti. Stoga razmišljanje o ovim pitanjima, koje je Šeler svakako jasno i snažno artikulirao, ne može zaobići dublje upoznavanje sa njegovim filozofskim delima i uvidima. Jer, nesumnjivo je da mi i dalje živimo u epohi izrazite dominacije naučno-tehničko-tehnološke civilizacije, koja se nakon Šelera, sa pojavom i rapidnim razvojem kibernetike, i na njoj zasnovane informatičko-digitalne revolucije, samo usložnila i ojačala. U svojim suštinskim karakteristikama i tendencijama (uvećanja moći), ova civilizacija nije se promenila u odnosu na Šelerovo vreme. Takođe, neosporno je da je „homo faber“ i dalje vladajuća slika i tip čoveka, jedino što su oruđa i alatke koje pravi i kojima manipuliše postali virtuelniji i sofisticiraniji. Značajan deo mislilaca i stvaralaca nije, kao ni Šeler nekada, zadovoljan ovakvom dominantnom slikom čoveka i postojećim stanjem savremene civilizacije. Jedan deo njih, kao i Šeler, odgovor na ovo stanje¹¹ traži u okretanju „duhu“, „Bogu“ ili „božanskom“ (o „običnom“ svetu da ne govorimo), u „obnovi“ metafizike i teologije u ovom ili onom obliku, dakle, na samom Šelerovom tragu. Nije li, na kraju krajeva, bar u našoj filozofiji, u poslednjih dvadesetak godina značajno poraslo interesovanje i bavljenje ako ne Šelerom, onda svakako Hajdegerom i njegovom ontologijom, pri čemu se „optiranje“ za Hajdegera shvata kao nešto više i značajnije od puko teorijskog zanimanja, kao temeljni stav prema čitavoj modernoj (i savremenoj) civilizaciji, pa i društveno i političko „vjeruju“? Stanovišta smo da, u poslednjoj instanci, bez obzira na važne razlike u njihovim filozofskim pristupima, društveni i duhovni horizont iz koga Šeler i Hajdeger zajedno izvire i u kome se kreću vodi do istih ili sličnih društvenih, političkih, ideoloških stavova spram moderne civilizacije. Imajući u vidu sve ove dimenzije aktuelnosti ovde iznetih pitanja i problema, uvereni smo da je bavljenje Šelerom filozofski sveže i podsticajno i na početku 21. veka. O tome svedoče nova izdanja Šelerovih spisa, bogata sekundarna produkcija u svetu, ali i na prostoru bivše Jugoslavije (u Hrvatskoj posebno), kao i konferencije koje se, počev od 1993. godine, na dvogodišnjem nivou održavaju pod okriljem „Međunarodnog Maks Šeler društva“. U radu će se koristiti ovi brojni izvori i literatura kako bi se što merodavnije pokazala aktuelnost i relevantnost Šelerove filozofije i filozofske antropologije.

Osim izlaganja i tumačenja navedenih Šelerovih pojmova i ideja u kontekstu celine njegove filozofije, ovaj rad će izneti i kritiku Šelerovog bazičnog pristupa i razumevanja izložene problematike, kao i pojedinačnih aspekata njegovog filozofsko-antropološkog učenja, koja svoju potvrdu može naći kako u literaturi bliskoj Šelerovom vremenu, tako i onoj nama recentnijoj (npr. D. Weiss, R. Perrin etc.). A pošto su polazište i ishodište svakog filozofskog mišljenja u nužnoj unutrašnjoj vezi, u radu će se izložiti i kritika Šelerove teološko-metafizičke „alternative“ modernoj civilizaciji, argumentujući zašto je ona u osnovi pogrešna, pa i promašena. Kada je reč o samom Šelerovom filozofsko-antropološkom polazištu i njegovom teološko-metafizičkom ishodištu, osnovna linija kritike slediće (neo)marksističku analizu Šelerove filozofije datu u radovima, pre svega, Lukača i Horkhajmera, kao i, uopšte uzev, vodeće ideje povodom ovde krucijalnih pitanja, koje su razvijene kod mislilaca Frankfurtske škole, tačnije, Adorna, Markuzea i Habermasa. Mislimo da Šeler, s jedne, i (neo)marksisti, s druge strane, reflektuju istu istorijsko-društvenu situaciju i krizu modernog društva i znanja, pa čak imaju i neke

¹¹ Stanje koje se, strogo govoreći, više ni ne doživljava kao kriza jer u njemu odveć dugo boravimo, pa smo se velikim delom i navikli. To, naravno, ne znači da je ono i podnošljivo.

istovetne uvide¹², ali da su objašnjenja krajnjih uzroka ove krize, pa samim tim i za nju adekvatn(ij)a rešenja, uverljivije pokazana u okviru tzv. kritičke teorije društva kojoj navedeni mislioci pripadaju. Naročito ćemo problematizovati društveno-klasni background Šelerove pozicije, koja na nekim mestima otvoreno zagovara povratak na društvo *ancien régime*-a, dakle, vladavinu starih aristokratskih elita i feudalne hijerarhije pre izbijanja novovekovnih (buržoaskih i socijalističkih) revolucija. Šeler ovde netrpeljivo napada vrednosti društvene i moralne jednakosti, što je naročito vidljivo u spisu „Resantiman u izgradnji morala“ (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912), koji je jedan od ključnih za analizu njegovog poimanja moderne civilizacije i idejno-društvene alternative koju zagovara njegova filozofija.

Šeler je u svojoj sociologiji znanja istakao vezu između društveno-klasne strukture, s jedne, i oblika znanja i poretka vrednosti u datom društvu, s druge strane. Na osnovu tog temeljnog uvida, kritikovao je „delotvorno“ i „gospodarujuće“ znanje, i čitav poredak vrednosti moderne civilizacije kao „uživalačke“ i „materijalističke“, dovodeći ih u vezu sa buržoazijom kao klasom koja stvara i vodi ovu civilizaciju. Stoga se, na tragu vlastitog Šelerovog sociološkog uvida, postavlja pitanje nije li njegovo zastupanje prvo religije, a zatim metafizike, kao najvišeg, „spasonosnog“ znanja, svetog kao najviše vrednosti, i na kraju, sveca kao najviše vredne osobe, takođe vezano za određeni društveni poredak i nečije klasne interese? I u kojem društvu je moguć i smislen vladajući pojam čoveka kao „mikrotheosa“ koji za svoj najviši poziv treba da ima sa-boraštvo u ostvarenju božanskog? Odgovor na ovo suštinsko pitanje biće dat u radu, a Šelerova društveno-ideološka pozicija, tokom većeg dela njegovog života i angažovanja, biće prepoznata kao pripadna struji konzervativnog elitizma koja je u ono vreme, početkom 20. veka, bila naročito uticajna¹³. Time će se pokazati dubinska veza koja postoji između naizgled najspekulativnijih i najspiritualnijih oblasti i pitanja (kakvo je, recimo, Šelerovo poimanje duha i odnosa čoveka s božanskim), i njihove društvene osnove. A ovo ne samo da predstavlja doprinos sociologiji znanja koju je i Šeler razvijao, nego dodatno potvrđuje unutrašnju povezanost Šelerove filozofije koja, pri početnom, i samim tim površnom pogledu, deluje rascepkana između najraznovrsnijih filozofskih pitanja i disciplina. Međutim, ta unutrašnja povezanost, kao što vidimo, ne znači da se uvidi i analitički instrumenti koje jedan mislilac razvija, na kraju, ne mogu okrenuti protiv njega samog.

Cilj rada

Primarni cilj rada je da unapredi naše poznavanje Šelerove filozofske antropologije, i filozofije u celini, i popuni izvesnu prazninu koja u našoj filozofiji postoji povodom recepcije i interpretacije misli ovog značajnog i po mnogo čemu još uvek aktuelnog filozofa. Sem studije Jovana Babića posvećene Šelerovoj etici i aksiologiji, i njenom odnosu prema Kantovom etičkom učenju („Kant i Šeler“, 1986), u srpskoj filozofiji nema celovitije monografije koja se bavi Šelerovim učenjem. Ako se u obzir uzme prostor (bivše) Jugoslavije, situacija je nešto bolja, ali ne i dovoljno dobra. Najznačajnija

¹² Ovo naročito u pogledu veze između saznanja i interesa (Habermas), i vladavine naučno-tehničke racionalnosti kao „instrumentalnog uma“ (Horkhajmer), odnosno „uma dominacije“ (Markuze).

¹³ U ovoj teorijsko-ideološkoj struji ističu se, između ostalih, Le Bon, Ortega i Gaset, Moska, Pareto itd.

monografija je i dalje „Bitak i ljubav. Maks Šeler od fenomenologije do filozofske antropologije“ Milana Galovića (1989), a pored ove postoji još samo jedan rad koji je sasvim posvećen Šeleru; reč je o doktorskoj disertaciji „Zasnivanje sociologije znanja u Maxa Schelera“ Davora Ljubimira (1995). Postoje, naravno, tekstovi ili odlomci knjiga koji se u celini, ili značajnim delom, bave Šelerovom filozofijom, odnosno njenim pojedinim aspektima, ali se čini da Šelerova misao, naročito u srpskoj filozofiji, još uvek nema zasluženi tretman. Dva značajna prevoda Šelerovih dela, „Eseji iz fenomenološke antropologije“ (2011) i „Bit i oblici simpatije“ (2013) nisu praćena adekvatnom filozofskom reakcijom i produkcijom. Nadamo se da će ovaj doktorski rad bar delimično doprineti korekciji ovakvog stanja stvari.

Pored ovog glavnog cilja, rad ima za zadatak da osvetli osnovnu temu, formulisanu u njegovom naslovu, iz perspektive celine Šelerove filozofije. Interes je da se pokaže da se Šelerovi filozofsko-antropološki uvidi, pitanje metafizike, kritika moderne civilizacije, i ideja spasenja čoveka, provlače kroz mnoga njegova dela, i da nisu rezervisana samo za pozne filozofsko-antropološke radove. Smatramo da je ovde u pitanju i nešto više; ne samo da su naznačena pitanja i ideje prisutne kroz celinu Šelerove filozofije, već one predstavljaju njeno krajnje i temeljno ishodište. Mislamo, naime, da se kroz njihovo razumevanje može pojmiti Šelerova misao u svom totalitetu. Zato će se u radu uzeti u obzir i ona Šelerova dela i tekstovi koji se u prvom planu ne tiču filozofske antropologije i/ili teološko-metafizičke problematike, ali u bitnom doprinose boljem i celovitijem tumačenju ovih za nas vodećih pitanja, razumljivo, ne remeteći glavni fokus rada izložen u naslovu.

Cilj rada je i da u bitnim crtama izloži ne samo izvorne Šelerove ideje vezane za temu rada, već i nalaze domaće i strane filozofske literature koja se tom temom, odnosno temama, bavi. Ova tzv. sekundarna literatura nesumnjivo pomaže boljem razumevanju originalnog Šelerovog teksta i dela. U svom reflektovanom obliku, kao uračunata i obrađena, ona predstavlja nužnu dopunu, štaviše, sastavni deo vlastitog autorovog pristupa i analize, pošto se u njoj nalaze ideje i tumačenja koje sam autor usvaja. Ili im se, pak, suprotstavlja, što ništa manje od prethodnog ne utiče na identitet autorove pozicije. Kao najviši saznajni interes rada, pored i površ izlaganja primarne i sekundarne literature i njihove refleksije, postavlja se, bar u nekim značajnim aspektima, njegova originalna samosvojnost i kreativnost, naročito u izvođenju i potkrepljenju osnovnih autorovih hipoteza. Ovde je cilj izvesno proširenje postojećeg obima znanja u pogledu teme rada, koje se od jednog doktorata inače očekuje. Nastojaćemo da u radu iznesemo neke nove ideje u razumevanju Šelerovih uvida koje se ne mogu sasvim izvesti iz postojećih prikaza i tumačenja, već predstavljaju inovativan doprinos autora rada. Ova originalnost u pristupu odnosi se kako na analitičko-interpretativni, tako i na kritičko-heuristički plan rada. Nadamo se da će, u krajnjem ishodu, ovaj rad predstavljati zadovoljavajuću sintezu kvalitetno izloženih Šelerovih ideja, kreativne i solidno utemeljene autorove pozicije u tumačenju i kritici tih ideja, i respektabilnog pregleda i osvrta na relevantne interpretacije Šelerove misli u domaćoj i stranoj filozofskoj produkciji.

Na kraju, čini nam se da ovako koncipirana tema nije samo stvar prošlosti filozofskog mišljenja i, u najboljem, njegovog potpunijeg poznavanja. Drugim rečima, da nije tek zanimacija za filozofske antikvare i arheologe, već da ima svoju relevantnost i aktuelnost u savremenom filozofskom trenutku, ali i današnjem svetu života u celini. Pitanje položaja čoveka kao bića, ako ne u kosmosu (mada ni ono nije sasvim irelevantno s

obzirom na rastuća ispitivanja vanzemaljskog sveta), onda bar u savremenoj civilizaciji, i dalje perspektive čovečanstva s obzirom na glavnu magistralu kojom se ova civilizacija kreće, nameće se i današnjim misliocima, ali i savremenom čoveku kao takvom. Čini se da su nesigurnost čovekove egzistencije i neizvesnost ljudske „sudbine“ danas čak i veći nego u Šelerovo vreme. Jer, sada se još manje nazire završni ishod i smisao vrtoglavog naučno-tehničko-tehnološkog progressa i ovladavanja prirodom, kao i vulgarno-materijalističkog i hedonističkog života onog privilegovanog dela ljudske populacije koji na ovom civilizacijskom putu (kratkoročno) profitira. Još gore, ono što se na horizontu primećuje, za mnoge posmatrače i tumače nije unapređenje ljudskog života, već pre njegovo (samo)uništenje. Jedan od moćnih odgovora na ovakvu sumornu situaciju i čovekovo duhovno „posrnuće“ danas je, kao i kod Šelera, traženje „spasenja“ pod okriljem religije (za običan svet), ili teologije, odnosno metafizike (za značajan broj intelektualaca i filozofa). U radu će se ispitati dometi ovog pristupa u rešavanju nesumnjivo ozbiljnih i gorućih problema savremenog čovečanstva i njegove civilizacije.

Osnovne hipoteze

1. Šeler razvija svoju filozofsku antropologiju kao nužnu pretpostavku za metafiziku, zamišljenu kao „spasonosno“ znanje koje treba da izbavi čoveka iz krize moderne civilizacije.

Šelerova filozofska antropologija predstavlja refleksiju krajnje problematičnog položaja i identiteta čoveka u poretku postojanja s obzirom na duboku krizu moderne civilizacije, i ondašnje uticajne naučne i filozofske ideje i teorije. Naturalističke i vitalističke koncepcije, razvijane pod uticajem darvinizma i „filozofije života“, temeljno su bile uzdrmale tradicionalno razumevanje čoveka kao, pre svega, umnog bića (klasična grčka misao koja se nastavlja u modernoj racionalističkoj i idealističkoj filozofiji), odnosno Božjeg stvorenja (hrišćanska koncepcija koja se provlači kroz čitavu srednjovekovnu misao, ali i teološki intonirana filozofska učenja u modernom dobu). Stoga Šelerovo filozofsko-antropološko učenje izvire iz duha tadašnjeg vremena i osećaja krize koji ovaj duh snažno prožima, a ne tek saznavno-teorijske zainteresovanosti koja ostaje unutar „čisto“ filozofske oblasti i problematike. Ono ima, u krajnjem, praktične pobude i pretenzije s obzirom na svet života u celini - da izgradi jedno novo i zadovoljavajuće shvatanje čoveka koje će pomoći da se prevaziđe kriza moderne civilizacije, i samim tim, čovek sačuva od njenih razornih učinaka i spasi. U tom smislu ona predstavlja predstavlja svojevrstan praktički angažman.

U svom poznom, do kraja samosvenom i razvijenom filozofsko-antropološkom mišljenju, Šeler izričito razumeva filozofsku antropologiju kao prethodnicu i pripremu za najviši oblik znanja - metafiziku „drugog reda“, odnosno metafiziku apsolutnoga. Ovaj viši oblik metafizike tako se određuje kao „meta-antropologija“ (Metanthropologie), a metafizika u celini kao „spasonosno“ znanje (Heilwissen). Pošto je u svojoj filozofskoj antropologiji zaključio da je duh primarno obeležje čoveka koje ga razlikuje i uzdiže nad čitav život i ono životinjsko, Šeler smatra da je time uspešno neutralisana radikalna kritika čovekove autonomije u odnosu na život(injsko), razvijana u naturalističkim i vitalističkim naučnim i filozofskim teorijama. Duhu su dostupne više sfere bića i vrednosti i, na kraju, ono najviše, sam apsolut koji se, po Šeleru, mora pretpostaviti kao metafizički osnov svih stvari i sveta u celini.

U ovoj poslednjoj fazi svog filozofskog stvaralaštva, Šeler izričito razume čoveka kao sa-borca božanskog u pogledu samog njegovog ostvarenja. Čovek je, naime, potreban božanskom da bi ono prevazišlo duboki rasep i suprotnost svojih osnovnih atributa, duha i poriva (nagona), i tako se ostvarilo, koristeći i usmeravajući energiju i moć poriva u duhovnom pravcu. To je istovetan proces koji se uporedo odvija na planu vlastitog čovekovog (samo)ostvarenja. U posvećenosti ovom zadatku sa-ostvarenja božanskog, čovek, po Šeleru, jedino može naći svoj najviši poziv i spas. Čovek ima perspektivu opstanka jedino kao „mikrotheos“ (teomorfni karakter čoveka), a nikako kao „homo faber“ moderne civilizacije.

2. Ovako zamišljena i izgrađena filozofska antropologija suočava se sa više temeljnih i posebnih problema, a čitav Šelerov metafizički projekat spasa čoveka pokazuje se kao teško ostvariv, a po nekim društvenim implikacijama i kao podložan osporavanju.

Postavlja se, pre svega, pitanje koliko Šelerova filozofska antropologija zaista prevazilazi dotadašnje preovlađujuće idealističko i/ili teološko poimanje čoveka u istoriji filozofije (bar one nemačke i kontinentalne), u pravcu jednog bitno novog i drugačijeg razumevanja, što je sebi izričito postavila kao zadatak. Jer, iako usvaja tada aktuelne naučne i filozofske uvide o snazi nagona i, uopšte, životne, materijalne sfere postojanja (uključujući i njenu društvenu dimenziju), Šeler, jednako kao i tradicionalna filozofija, u krajnjem vidi suštinu čoveka u duhu. Takođe, njegovo vezivanje sudbine i „spasa“ čoveka za božansko, makar u promenjenoj ulozi čoveka shvaćenog sada kao ravnopravnog „partnera“ božanskog u njegovom ostvarenju, ostaje u okviru teološke koncepcije koja ne može da razume čoveka i smisao njegovog postojanja mimo instance božanskog. Čini se da je Šeler usvojio neke bazične naučno-filozofske ideje svoga vremena, ali samo do određene granice koja ne remeti idealističko-metafizičko-teološki temelj njegove filozofske antropologije i filozofije uopšte. On je tako samo korigovao jednostranosti tradicionalne filozofije koje su postale neodržive nakon snažnih i radikalnih kritika od strane Marksa, Ničea i Frojda (navedimo samo one najprevratnije mislioce), i biološko-naučnih koncepcija podstaknutih Darwinovom teorijom evolucije. Međutim, od krajnjih okvira i ciljeva ove filozofije, Šeler nije odustao.

S tim u vezi, čini se da Šeler nije dovoljno ozbiljno uzeo u razmatranje onu poslednju i tada najsvežiju koncepciju čoveka koju navodi u svom pregledu filozofsko-antropoloških ideja, a koju naziva „postulatornim ateizmom ozbiljnosti i odgovornosti“ (njeni vodeći predstavnici su Niče, i u Šelerovo vreme, Hartman). Da „smrt“ Boga može da znači, i da čak jeste nužna, za oslobođenje čoveka u pravcu istinskijeg oblika življenja, Šeleru prosto nije bilo pojmljivo. Ostaje samo kratko referisanje na ovu ideju, i brzo vraćanje na čoveka kao „mikrotheosa“. Zato se možda kao temeljni problem i slabost njegovog mišljenja pokazuje odnos filozofske antropologije i metafizike koja se tumači u teološkom ključu (kao metafizika apsolutnoga i spasenja). Jer, iako je prvobitna pretenzija bila da filozofska antropologija postane filozofija sama, kojoj se onda ne može odrediti disciplinarno mesto u „arhitektonici“ (filozofskog) znanja, ona je ipak, na kraju, podređena metafizici (apsolutnoga) kao najvišem obliku znanja: Šeler je izričito smešta kao vezivno tkivo između metafizike „prvog“ i „drugog“ reda. Filozofska antropologija treba samo da pripremi teren za viši oblik metafizike u kojoj vrhuni čovekovo znanje i postojanje.

Od posebnih problema koji se pojavljuju u Šelerovoj filozofskoj antropologiji svakako treba spomenuti protivrečnost u razumevanju duha i njegovog odnosa prema nagonima, koja je inače na više mesta istaknuta u sekundarnoj literaturi (npr. Weiss, Galović, a nju spominje čak i Šeleru vrlo naklonjeni Štegmiller). Naime, ako je duh „izvorno bez svake moći“, ako je on potpuno nemoćan u odnosu na nagone, i ako energiju za svoje delovanje može pribaviti samo od nagona, kako on bez svake moći uopšte može postojati, a kamoli upravljati nagonima, što mu se izričito pripisuje kao zadatak? Duh, po Šeleru, koči nagone i tim putem sebi obezbeđuje energiju i moć (ovde je jasno usvajanje Frojdove ideje „sublimacije“). Ali, kako duh može da koči nagone ako je izvorno bez svake moći?! Čini se da Šeler ovde zapada u „krug u dokazu“.

Kada je reč o ishodištu Šelerove filozofske antropologije, a to je metafizički projekat spasa čoveka iz krize moderne civilizacije, ima argumenata za tvrdnju da Šeler nije pravilno detektovao bazične uzroke ove krize. Samim tim, rešenje koje za ovu krizu nudi ne pogađa „metu“, te se ispostavlja kao pogrešno. Prema ovoj kritici, on se približio ispravnom shvatanju krajnjih uzorka krize onda kada je jasno identifikovao buržoaziju kao društvenu klasu koja je nosilac života i duha moderne civilizacije. Ali, umesto da duh „homo fabera“ i njegov poredak vrednosti i oblika znanja protumači kao ideološki izraz klasnih interesa buržoazije (u krajnjem, težnje za profitom kao pogonskom silom u napadu na prirodu i čovekovu ličnost i biće), on apstrahuje duh te klase od njenih društveno-klasnih osnova. I predlaže duhovnu borbu protiv ovog „preokreta vrednosti“, u kojoj metafizika kao „spasonosno“ znanje ima presudnu ulogu. Međutim, ovakva čisto duhovna borba teško može da otkloni uzroke krize onda kada oni leže izvan (i ispod) duha. Takođe, ovaj kritički pristup naglašava da rešenje nije u krajnje negatorskom stavu prema naučno-tehničkom razvoju, što izbija iz nekih Šelerovih misli, ili bar njegovom potpunom podređivanju čovekovom teološkom uzdizanju, kako eksplicitno stoji na pojedinim mestima. Rešenje je pre u racionalnom ograničavanju i usmeravanju ovog razvoja kako on ne bi ugrozio duhovni, psihički i fizički život i opstanak čoveka, tj. u osmišljavanju i ostvarivanju društva u kome bi se nauka, tehnika i tehnologija nalazile pod kolektivnom kontrolom ljudske zajednice. S druge strane, u toj zajednici bi postojala mogućnost izbora različitih životnih i duhovnih stilova, uključujući i one koji nisu teistički, ili su čak ateistički, što je Šeleru očigledno neprihvatljivo.

Kada se poveže sa nekim jasnijim društvenim pojavama i snagama, Šelerovo stanovište ukazuje na ideološku poziciju koja može biti predmet sporenja. Napadajući na tim mestima ne samo buržoaziju, već i proleterijat, i njihove klasne „mitove“, i osporavajući „masama“ bilo kakvu produktivnu i naprednu istorijsku ulogu i misiju¹⁴, Šeler eksplicitno favorizuje stari društveni poredak aristokratske elite i feudalne hijerarhije. Zato se zagrejanost za „genij rata“ i „nemački rat“ tokom Prvog svetskog rata¹⁵, ne može smatrati slučajnim ispadom i efemernom epizodom u tadašnjem Šelerovom angažmanu, već

¹⁴ Ovo je, uzgred, u protivrečnosti sa Šelerovim stavom da upravo od nagonskih sila dolazi snaga neophodna duhu, samim tim, elitama koje su „najviše“ duhovne.

¹⁵ Radi se o spisima „Genij rata i nemački rat“ (*Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915), „Rat i izgradnja“ (*Krieg und Aufbau*, 1916) i „O uzrocima mržnje prema Nemcima“ (*Die Ursachen des Deutschen Hasses*, 1917).

nužnom posledicom njegovih filozofskih i ideoloških pozicija iz tog perioda¹⁶. Taj rat je za Šelera, kao i mnoge druge intelektualce toga vremena, bio „spasonosni“ lek protiv „dekadentne“ moderne (buržoaske) civilizacije¹⁷. Uz to, Šeler završava svoju filozofiju rečima da „mnoštvo nikada neće biti filozof“ i da je „sva istorija bitno delo elita i njihovog nasleđivanja“ (Šeler, 1967: 199). Stoga bi se moglo zaključiti da, iako u nekim svojim poznim spisima Šeler pokazuje znake korigovanja ideoloških stavova iz (pred)ratnog perioda, i zastupa liberalne i kosmopolitske ideje, uzimajući u obzir celinu njegovog dela i angažmana, konzervativne ideje i stavovi ipak imaju duži vek trajanja.

Metod istraživanja

U radu će se koristiti **problemsko-egzegetski i kritičko-društveni** metod istraživanja.

Problemsko-egzegetski metod podrazumeva detaljno izlaganje i analizu osnovnih pojmova i problema kojima se rad bavi, kroz njihovo podrobno tumačenje u kontekstu izvornih Šelerovih radova i sekundarne literature. Na taj način autor treba da izgradi što solidnije vlastito interpretativno stanovište u razumevanje ovih pojmova i problema. Njihov izbor izvršiće se u skladu sa predmetom rada, ciljevima istraživanja i osnovnih hipotezama, kako bi doktorski rad imao neophodnu fokusiranost i kompaktnost. Autor će se truditi da postigne uspešan spoj između širine i obuhvatnosti zahvata i koncentrisanosti na vodeću temu rada, koji će učiniti da rad bude dovoljno informativan i potkrepljen, ali i formalno uobličen i doteran. S obzirom na bogatstvo i raznovrnost Šelerovih dela u kojima se izloženi pojmovi i problemi pojavljuju, i međusobno podupiru ili razilaze, to će biti izazov dostojan prihvatanja i postignuća koje se očekuje od jednog doktorskog rada. Kroz uporednu analizu Šelerovih dela i sekundarne literature, relevantnih za glavnu temu rada, ali i one teme koje su s njom u bliskoj i neposrednijoj vezi, i bez kojih se sama glavna tema ne može dovoljno dobro razumeti i razjasniti, autor će pokazati linije (dis)kontinuiteta u Šelerovom filozofskom razvitku. To treba da omogući sintetičan uvid u celinu njegove filozofije koja se, po autorovom mišljenju, u Šelerovim delima može ustanoviti, uprkos tome što on nije neposredno izgradio neki filozofski sistem (sistematičnost i sistem nisu identični). Neki stari pojmovi i problemi su tokom ovog razvitka nestajali (npr. oni vezani za klasičan fenomenološki pristup), neki novi su se pojavljivali (npr. shvatanje odnosa duha i nagona), a neki su pretpreli transformacije (npr. ideja boga). Ipak, pri svemu tome ostali su neki temeljni, bar u onom bitnom, nepromenjeni uvidi, koji Šelerovoj filozofiji daju jedinstvenost. Rad će nastojati da tu jedinstvenost i celovitost argumentovano dokaže, pre svega, s obzirom na glavnu temu datu u njegovom naslovu.

Kritičko-društveni metod istraživanja odnosi se na stavljanje naznačenih Šelerovih ideja i njegove celokupne filozofije u određeni društveno-istorijski kontekst, koji na taj način pokazuje njihovu društveno uslovljenost i ishodište. Ovaj metod je utoliko pre opravdan, budući da ga je sam Šeler, utemeljujući i razvijajući sociologiju znanja, primenjivao na teme u kojima se društvo (njegova struktura), i vrednosti i znanje (njihovi

¹⁶ Slično tome, ni kasnije angažovanje Hajdegera na strani nacizma nije bez unutrašnje veze sa njegovom „fundamentalnom ontologijom“ koju je razvijao u tom periodu filozofskog mišljenja.

¹⁷ U istom periodu Šeler usvaja Zombartove ideje o buržoaskom duhu kao „jevrejskom“.

oblici i hijerarhije), prožimaju i uslovljavaju. Ovaj metod u radu biće korišćen kroz sintezu bazičnih teorijsko-metodoloških postavki sociologije znanja, marksističke teorije i kritike ideologije (posebno Altiserove), i kritičke teorije društva razvijane kod mislilaca Frankfurtske škole. Njime bi trebao da se pokaže da Šelerova filozofska antropologija i filozofija u celini predstavlja specifičnu teorijsku ideologiju (idealističko-metafizičku i teološku) koja, posredno ili neposredno, legitimiše jednu posebnu društvenu ideologiju (pre svega, konzervativnu), i time, u krajnjoj instanci, služi interesima određenih društvenih klasa, odnosno staleža (pre svega, aristokratije i sveštenstva). Pošto je, po mišljenju nekih predstavnika ovog kritičko-društvenog pristupa, filozofija u krajnjoj instanci „klasna borba u teoriji“ (Altiser), ona nije izvan, već unutar društveno-klasne dinamike, čineći njen nužan i važan momenat. To je naročito vidljivo tamo gde su klasna zainteresovanost i borbenost eksplicitno prisutni, kao na više mesta kod Šelera, a ne da se mogu rekonstruisati tek kroz složenu teorijsku proceduru kritike ideologije.

Kritički aspekt ove metode sastoji se u pokazivanju da je ovako izgrađen i angažovan Šelerov filozofsko-društveni projekat na nekim mestima samoprotivrečan, npr. u shvatanju odnosa elite i mase u pogledu njihove istorijske uloge i moći (imanentna kritika). Takođe, da je praktički neostvariv i ideološki sporan - istorijsko kretanje ne može da se prosto zaustavi i okrene unazad, a u konkretnom slučaju restauracije pre-revolucionarnog poretka (jednako suprotstavljenog i buržoaskoj i socijalističkoj revoluciji i društvu), takva društvena „alternativa“, čak i da je moguća, ne bi, po mišljenju doktoranda, bila prihvatljiva. U ovim aspektima kritika nužno mora biti transcendentna.

Struktura rada

Rad će se sastojati od uvodnog dela i pet poglavlja, od kojih je završno poglavlje vezano za kritičku interpretaciju predmeta rada. Sva poglavlja, sem prvog, sastoje se od potpoglavlja koja bliže razmatraju date teme i probleme. U ovoj prijavi navešće se neki značajni citati iz primarne i sekundarne literature koji potkrepljuju autorov tok izlaganja i tumačenja.

Uvodni deo

U uvodnom delu predstaviće se istorijsko-društveni kontekst u kome nastaje i razvija se Šelerova filozofija, s posebnim pogledom na preovlađujuću intelektualnu i duhovnu atmosferu toga vremena.

Filozofski razvoj i učenje Maksa Šelera, kao i mnogih drugih evropskih mislilaca u prvim decenijama 20. veka, presudno je oblikovala duboka društvena i duhovna kriza evropske civilizacije i građanske kulture dramatično obeležena Prvim svetskim ratom, njegovim nadolaskom i posledicama. Samo koju deceniju ranije, u jednoj odrednici u Larusovom rečniku iz 1875. godine, još uvek je mogao da stoji stav koji odiše prosvetiteljskim optimizmom, verom u nesumnjivi napredak ljudskog društva i čovečanstva: „Vera u zakon progresa jeste prava vera našeg veka“ (Peri, 2000: 466).

Međutim, na početku 20. veka, ovo do tada dominantno poverenje u budući progres Evrope i vrednosti evropske civilizacije bilo je u povlačenju i, još više, rasulu. Već je Niče, inače po mnogo čemu genijalan i proročki mislilac, u poslednjim decenijama 19. veka predosetio i predvideo sumornu sliku evropske budućnosti na osnovu izraženih tendencija njene tadašnjosti. Čitav ovaj istorijsko-društveni proces i njegovu

intelektualno-duhovnu i kolektivno-psihološku atmosferu do kraja je zaoštrila i dovršila, do tada nezabeležena, pa i nezamisliva, tragedija Prvog svetskog rata. U njegovo predvečerje milioni ljudi širom Evrope, naročito mladi, nadahnuto hrlili u ratni zagrljaj, očekujući iskustvo koje će ih osloboditi od „učmalosti“ i „trulosti“ (malo)građanskog života, koje će ih „pročistiti“ i „oplemeniti“. Ovo osećanje ne zaobilazi u tom periodu ni Šelera. On se otvoreno zalaže i veliča „genij rata“ i „nemački rat“, a sam rat dovodi u vezu sa „izgradnjom“ jednog novog i boljeg društvenog poretka i duhovnog života u odnosu na postojeću buržoasku civilizaciju.

Nakon tragičnog iskustva rata i njegovih razornih posledica, evropski intelektualci bili su zahvaćeni osećanjima sumnje, nezadovoljstva i neizvesnosti. Naročito je bila uzdrmana dotadašnja racionalističko-prosvetiteljska slika o prirodi čoveka. Nova naučna saznanja o živom svetu i čoveku, posebno u oblasti biologije i fizičke antropologije (inspirisana Darwinovom teorijom evolucije) i psihologije (podstaknuta, pre svega, Frojdovim učenjem o nesvesnom), kao i konkretna istorijska iskustva rata i duboke društvene krize, sasvim su poremetili i pomutili prosvetiteljsku predstavu o čoveku. Na čoveka se sada teško moglo gledati kao na posebno, iznad sveg ostalog živog sveta uzdignuto i uzvišeno racionalno i autonomno biće, sposobno da na osnovu te vlastite racionalnosti upravlja sobom i svojim društvom u svoju korist, za svoje dobro.

Zato je početkom dvadesetog veka ljudska priroda, kao i sve ostalo, izgledala krajnje nedokučiva i problematična. Intelektualci Zapada više nisu imali povezanu i jedinstvenu predstavu o tome šta, tj. ko je uopšte čovek. Nakon Ničeove objave „Bog je mrtav, mi smo ga ubili“, čovek više nije mogao da se bezupitno oslanja na Boga. Ali nakon Darvina, Frojda i sve jačih strujanja „filozofije života“, čovek nije mogao da se oslanja ni na svoju navodnu prirodnu izuzetnost, racionalnost i autonomiju. Pa gde je onda mogao čovek da nađe oslonac, utočište i „spas“? U takvom dubokom doživljaju krize i osećanju strepnje početkom 20. veka nastao je projekat filozofske antropologije, u kome je Šeler zauzeo izuzetno mesto.

1. Šelerov projekat filozofske antropologije

U ovom delu rada izložiće se glavni podsticaji za nastanak i izgradnju Šelerovog filozofsko-antropološkog projekta, i objasniti temeljni smisao izraza „projekat“ koji se ovde koristi.

Za Šelera, filozofska antropologija inicijalno nije samo jedna od mnogih filozofskih disciplina, čak i kada se uvodi kao nova, već povlašćena oblast filozofiranja, štaviše, filozofija sama. Ali, ona je nešto više i od toga - ne samo najviši oblik saznanja, već i put na kojem čovek može da povрати izgubljeni osećaj sigurnosti u poretku postojanja i pronađe krajnji smisao svog bivstvovanja i delanja, što joj daje dubinski praktički i angažovani smisao. Utoliko je filozofska antropologija za Šelera jedan projekat, kao saznajno-praktički poduhvat usmeren ka (samo)pronalaženju čoveka, tj. ustanovljenju njegovog „položaja u kosmosu“, ali i projekcija onoga što čovek treba da ima kao svoj vodeći zadatak i misiju. Jedino na taj način čovek može prevazići krizu moderne civilizacije koja pretili njegovom, pre svega, duhovnom opstanku.

Zato je nastanak filozofske antropologije bio nužno povezan sa sveobuhvatnom krizom s kojom su se evropski intelektualci suočili tokom prvog i između dva svetska rata. I mada Šeler nije prvi mislilac svoje generacije koji ukazuje na ovu krizu, on je svakako bio jedan od prvih koji fenomen krize izričito povezuje sa našom samorefleksijom i

filozofskom antropologijom. Bez obzira na zasnovanost i opravdanost njenih uvida, vrednost Šelerove filozofske antropologije je nesumnjivo u tome što je podvukla vezu ove mnogostrane krize sa našom samorefleksijom.

Šeler je sasvim jasno, na više mesta, izrazio novu, nesigurnu i zabrinutu samosvest svoga vremena. Ali, Šelera nisu samo duhovna situacija tadašnjeg vremena, i dramatičan osećaj krize čitavog zapadnog sveta i kulture, sve više raširen među građanskim intelektualcima, a čiji je izraz bilo krajnje problematično odsustvo jasnog i jedinstvenog (samo)razumevanja čoveka, nagonili na zapitanost pred pitanjem identiteta bića „čovek“. To je činila i čitava filozofska tradicija, eksplicitno izražena u poznatoj Kantovoj misli koju Šeler (u samom početku pripadnik neokantovskog kruga), ponavlja i razrađuje na nov način: „U određenom smislu, svi centralni problemi filozofije mogu se svesti na pitanje o tome šta je čovek i koji metafizički položaj i mesto čovek zauzima u celini bića, sveta i Boga“ (Šeler, 1996a: 251). Potvrdu važnosti i presudnosti ovog pitanja Šeler nalazi i u svom dotadašnjem filozofskom razvoju, što još više pojačava njegovu krucijalnost i neodložnost raspravljanja i dubljeg razjašnjenja.

Na kraju, ali po značaju na prvom mestu, urgentnost rešenja ovog temeljnog filozofskog pitanja nametala je svest da se tu ne radi o puko teorijskom, sholastičkom pitanju, nebitnom za praktično postojanje i funkcionisanje čoveka i njegovog sveta, koji će, bez obzira na to kakav se odgovor na njega dobije, i da li se uopšte dobije, sasvim neometano nastaviti da opstaju. Naprotiv, ono što je najviše podsticalo na bavljenje ovim pitanjem bila je sasvim jasna i snažna svest da je u njemu ulog upravo samo (dalje) postojanje čoveka, njegova budućnost u celini - ako te budućnosti uopšte bude. Čovek mora razviti temeljno drugačiji oblik samosvesti, i bitno drugačiji pogled na svet, od postojećeg i vladajućeg, ako misli da materijalno, a naročito duhovno, preživi ovu krizu u koju je sam sebe doveo, i koja mu pretila sve do same smrti: „Zato sam poduzeo da na najširoj osnovi dadem jedan novi pokušaj filozofijske antropologije“ (Šeler, 1987a: 12).

Međutim, iako se pitanje o čoveku i njegovom položaju s obzirom na celinu bića često postavljalo u filozofskoj tradiciji kao temeljno, sadašnji odgovor na njega, po Šeleru, nikako ne može biti tradicionalan, budući da je ta filozofska tradicija ozbiljno uzdrmana, pa i u mnogo čemu osporena, novim naučnim uvidima i bitno novom, kriznom situacijom savremenog čoveka, za koju tradicionalna filozofija i njeno shvatanje čoveka nije bez ikakve odgovornosti.

2. Šelerova kritika ideje „homo fabera“ i saznanog i vrednosnog poretka moderne civilizacije

Ovde će se izložiti Šelerova kritika antropološke koncepcije čoveka kao „homo fabera“ koja dominira modernim dobom, i njegovo učenje o oblicima i hijerarhiji znanja i vrednosti, uz kritiku njihovog rasporeda u modernoj civilizaciji.

Da bi čovek razvio novi oblik svoje samosvesti i izvršio preko potrebnu promenu u vlastitoj biti, neophodno je da se obračuna sa nekim bazičnim i početkom 20. veka uveliko tradicionalnim kategorijama koje leže u osnovi moderne civilizacije i njenog sistema moralnih, društvenih i političkih vrednosti. Ethos gospodarenja ove civilizacije, veličanja (nad)moći nad prirodom, inaugurisan je na početku modernog doba Bekonovom krilaticom „Znanje je moć“ i Dekartovom tezom da jedna (nova) praktična filozofija treba da nas učini „gospodarima i sopstvenicima prirode“. Time se nametnula saznanja dominacija pozitivno-naučnog modela i metoda u pristupu celokupnom biću,

uključujući samu čovekovu unutrašnjost, i održavao i sve više jačao naučno-tehnički napredak, koji je na kraju doveo do sveukupnog porobljavanja samog čoveka. Putanja moderne civilizacije došla je do svog tragičnog vrhunca, pokazujući sasvim neskriveno svoje poražavajuće učinke i potencijale. Po Šeleru, čoveku se na tom vladajućem putu, bolje rečeno, stranputici idolopoklonstva spram nauke, ne otvara viši, napredniji oblik civilizacije, već naprotiv, perspektiva pada i potonuća u varvarstvo.

2.1. Kritika ideje „homo fabera“

Šelerova kritika ovog scijentističkog (anti)duha moderne civilizacije oslanja se na dve koncepcije čoveka koje je, pored ostalih, izložio u svom spisu „Čovek i istorija“ (1926). Prva od njih, koja je temeljna za moderno (samo)razumevanje čoveka jeste ideja, a Šeler kaže i ideologija, čoveka kao „homo fabera“. Po njoj, „ne postoji bitna razlika između čovjeka i životinje. Postoje samo graduelne difference. Čovjek je samo posebna životinjska vrsta...Čovjek je ovde primarno: 1) životinja sa znakovima; 2) životinja s oruđem; 3) biće s mozgom“ (Šeler, 1987b: 128, 130). S ovom idejom/ideologijom u vezi je i Kontova koncepcija o tri razvojna stadijuma ljudske istorije (teološki, metafizički i pozitivni), koja procenjuje „nečuveno naivno na suvremenoj pozitivno-induktivnoj znanosti, zapadnoevropskom industrijalizmu i njegovim prostornim i vremenski tako ograničenim vrednosnim mjerilima, pri tom žigošući vjeru i metafiziku kao preživjele faze ljudskog duha“ (Šeler, 1987b: 135).

Druga ideja dolazi iz „filozofije života“; ona se nadovezuje na sliku čoveka kao „homo fabera“, ali je i radikalno kritikuje. Nasuprot poverenju u napredak civilizacije i čovečanstva na osnovi sve većeg razvoja ljudske racionalnosti i tehničke inteligencije u izumevanju novih oruđa za održanje života, ovde se tvrdi da je upravo suprotno na delu. Naime, odvija se „nužna dekadencija čoveka“, i to baš „zahvaljujući“ hipertrofiranom svetu oruđa koja se na kraju okreću protiv samog ljudskog života i nagona održanja, koji je trebalo da zadovolje. Razvoj ovog isključivo racionalističkog, instrumentalno-tehničkog „duha“ uzrokovan je biološkim zaostajanjem čoveka u odnosu na ostali životinjski svet, te je izraz ne neke snage i vrline, već temeljne slabosti i nedostatka, štaviše, bolesti same. Stoga Šeler, na ovom tragu „filozofije života“, poručuje čoveku kao „homo faberu“: „Ja ću ti reći - ne uvažavajući tvoj naduti ponos! Čovječiću, sve si napravio ni zbog čeg drugog nego zbog svoje fatalne biolozijske razvojne nemoći“ (Šeler, 1987b: 140).

U spisu „O ideji čoveka“ (1914) Šeler takođe koristi ovo shvatanje čoveka kako bi se obrušio na ideju „homo fabera“. Čovek, shvaćen isključivo sa svoje prirodno(naučne) strane kao „homo naturalis“, „jeste životinja, mali sporedni put kojim je život krenuo u okviru klase kičmenjaka, u ovom slučaju primata. On se dakle nije 'razvio' iz životinjskog sveta, već je on bio životinja, životinja jeste, i zauvek će ostati životinja“ (Šeler, 1996a: 265-266). Čovek je „izopačena životinja“ (Šeler, 1996a: 269), „životinja koja se razbolela i 'zalutala'“ (Šeler, 1996a: 266), on je „nasledno bolesna životinja“, konstitutivno obolela „razumom“ (Šeler, 1996a: 260). Razum zato „nije izvorna vrlina, već samo vrlina koja je posledica izvornog nedostatka: to je vrlina jedne greške!“ (Šeler, 1996a: 261).

2.2. Učenje o oblicima i hijerarhiji znanja, i kritika gospodarujućeg znanja

U delu „Oblici znanja i društvo“ (1926), Šeler navodi da postoje tri osnovna oblika znanja: gospodarujuće znanje (Herrschaftswissen), znanje obrazovanja (Bildungswissen) i znanje koje donosi spasenje, odnosno spasonosno znanje (Erlösungswissen). Prvom

obliku znanja odgovaraju pozitivne nauke, koje služe povećanju moći nad prirodom i društvenim odnosima, drugom metafizika, tj. tradicionalno određena „prva filozofija“, koja je naglašeno individualnog karaktera, a trećem religija koja je kolektivnog karaktera. U spisu „Filozofski pogled na svet“ (1929) Šeler izlaže nešto drugačiju podelu: i dalje postoji delotvorno i gospodarujuće znanje (Leistungs- und Herrschaftswissen), a kao znanje obrazovanja, odnosno bitno znanje (Wesenswissen), takođe se javlja prva filozofija, shvaćena kao znanje o „načinima bitka i bitnoj strukturi svega što jeste“. Međutim, umesto religije koja se ne navodi kao poseban oblik znanja, sada stoji metafizika kao spasonosno znanje (Heilwissen) koja se, dakle, razlikuje od prve filozofije. U radu će se analizirati smisao ovih promena i premeštanja u oblicima znanja. U svakom slučaju, nije samo reč o različitim oblicima znanja koja postoje u društvu, već i o njihovoj hijerarhiji¹⁸. Na dnu te hijerarhije je gospodarujuće (i delotvorno) znanje, a na vrhu metafizika. Sama metafizika je podeljena na metafiziku „prvog reda“, kao metafiziku „graničnih problema“ pozitivnih nauka, i na metafiziku „drugog reda“, odnosno metafiziku „apsolutnoga“. Između njih dve postavljena je filozofska antropologija; metafizika apsolutnoga je, dakle, iznad filozofske antropologije (ona je „meta-antropologija“), što je od značaja za zaključna (kritička) razmatranja u radu. Ide(ologi)ja „homo fabera“ i čitava moderna civilizacija podstiču i promovišu delotvorno i gospodarujuće znanje, u kome se otkriva unutrašnja veza (teorijskog, naučnog ili filozofskog) znanja i (praktičnog, društvenog) interesa, odnosno primata interesa u odnosu na znanje, što je bitan uvid uvid za čije je razvijanje Šeler naročito zaslužan. Ovo znanje „služi našoj mogućoj tehničkoj moći nad prirodom, društvom i povijesti. Znanje je to pozitivnih posebnih znanosti što nose cjelokupnu zapadnu civilizaciju...Svi temeljni oblici bitka naše prirodne i pozitivno-znanstvene slike svijeta nipošto nisu - kako je to još Kant vjerovao - samo uvjetovani uređenjem našega uma, nego osim toga i našim živim nagonom za gospodstvom nad prirodom“ (Šeler, 1967: 201, 202-203). Suštinska ograničenost i nedovoljnost gospodarujućeg znanja otkriva se Šeleru na sledeći način: „Taj pojam duha je već tako zamišljen da upravo ništa ne obuhvaća nego posredno mišljenje tehničke inteligencije. Ovaj duh ne može shvatiti nikakvo ontički postojeće i važeće idejno, odnosno vrednosno područje...Ovaj duh ne može čovjeku otvoriti niti kao logos novo carstvo bitka, niti kao čista ljubav carstvo vrednosti: on stvara sve kompliciranija sredstva i mehanizme za nagone...Baš je životinja sa znakovima i oruđima, 'homo faber', ona neman koja je svijet tako opustošila“ (Šeler, 1987b: 146, 147).

2.3. Učenje o oblicima i hijerarhiji vrednosti, i „preokret vrednosti“ u modernoj civilizaciji

U delu „Formalizam u etici i materijalna etika vrednosti“ (1916) Šeler govori o hijerarhiji vrednosnih modaliteta i modela vrednih osoba. Prvi, najniži vrednosni modalitet odnosi se na vrednosti čulnih osećaja ugodnog i neugodnog, odnosno zadovoljstva i bola. Iznad njih su vrednosti vitalnog osećanja plemenitog i prostog, a tek onda se pojavljuju specifično duhovne vrednosti: lepog i ružnog (estetičke), ispravnog i neispravnog (etičke), i istinitog i neistinitog (filozofske). Na vrhu hijerarhije vrednosnih modaliteta su

¹⁸ Bar je tako u spisu „Filozofski pogled na svet“, dok se u delu „Oblici znanja i društvo“ ne govori o hijerarhiji oblika znanja.

vrednosti svetog i nesvetog. Kada je reč o modelima vrednih osoba, hijerarhija je sledeća, idući od najnižeg do najvišeg: onaj koji ume da uživa, vodeći duh, junak, genij, svetac. U spisu „Resantiman u izgradnji morala“ (1912) Šeler, na tragu Ničeovog učenja o resantimanu kao izvoru hrišćanskog morala¹⁹ i Zombartovog dela „Buržuj“, tvrdi da je proces dominacije moderne mehaničke, mašinske, industrijske civilizacije nad čovekom, njegovim društvom i životom, „rezultat temeljnog preokreta vrednosti“²⁰: „Izvor toga je resantiman, pobeda vrednosnih sudova onih koji su vitalno inferiorni, onih najnižih, parija ljudskog roda! Čitav mehanicistički pogled na svet, u meri u kojoj pretenduje da bude metafizička istina, samo je ogroman intelektualni simbol pobune robova u moralu“ (Šeler, 2011: 286, 287). „Duh“ moderne civilizacije je „vladavina slabih nad jakim, promućurnih nad plemenitim, vladavina pukog kvantiteta nad kvalitetom. On je fenomen dekadencije“ (Šeler, 2011: 288). Šeler 1919. godine objavljuje delo pod direktnim nazivom „O preokretu vrednosti“. Zaključak je sličan; u „dekadentnoj“ modernoj civilizaciji vrednosti ugodnog i osobe koje umeju da uživaju dolaze na vrh hijerarhije vrednosti, odnosno vrednih osoba.

2.4. Kritika društvenih vrednosti moderne civilizacije, i staleška hijerarhija kao društveni ideal

Šeler naročito osporava društvenu vrednost jednakosti ljudi u pogledu njihovih duhovnih i moralnih potencijala, koju ističe moderna civilizacija. U tom pogledu on sledi Ničeov stav iz „Zaratustre“: „Meni pravdoljublje kaže: 'Ljudi nisu jednaki'. I oni to neće ni biti!“, i Zombartov iz „Buržuja“: „Resantiman je uvek bio i ostao najjače uporište buržoaskog morala“ (Šeler, 2011: 244). Po moralu modernog sveta, „sva ljudska bića se sada čine 'jednakima' u pogledu moralnih vrednosti i talenata, i to tako da se kao osnovno merilo uzima moralni nivo onoga ko je po prirodi na najnižem nivou moralnosti...Ko, međutim, ne bi video da se iza postulata jednakosti krije želja da se unize superiorne osobe, one koje su predstavnici više vrednosti, i da se spuste na nivo niže?“ (Šeler, 2011: 245, 252). Problematično je i moderno shvatanje vlasništva, koje ima korena u resantimanu „radničke klase“ (pod kojom Šeler na prvom mestu podrazumeva buržoaziju, a ne proleterijat) prema onima koji su do vlasništva došli nekim drugim putem: „Engleski politički i ekonomski teoretičari smatraju da se i pravo vlasništva izvodi iz rada na predmetima, a ne iz njihovog zaposedanja, ili po nekom drugom osnovu...rata, poklona, nasleđivanja itd...Ko ne vidi da je ova moderna 'teorija' potekla iz zavisti radničke klase prema grupama koje svoje vlasništvo nisu stekle putem rada?“ (Šeler, 2011: 247).

Po Šelerovom mišljenju, naučni racionalizam (scijentizam), kao ideologija liberalnog građanstva, i „pragmatizam“ proleterijata, jednako su proizvodi moderne civilizacije i njenog „duha“, pa je njihova suprotnost, u osnovi, samo prividna, a sukob relativan. Socijalizam je, po njemu, takođe kapitalizam, jer je kapitalistički „mentalitet“ (izražen u principima profitabilnosti, kapitalizacije i korisnosti) nezavisan i postavljen iznad podela i borbi društvenih klasa. Radnički zahtevi za povećanjem nadnica otkrivaju isti „mentalitet“ kao i nezasiti poriv za sticanjem i akumulacijom bogatstva na nivou krupnog

¹⁹ Zato jednim delom ne čudi da je Trelč nazvao Šelera „katoličkim Ničeom“.

²⁰ U tome je bitna razlika u odnosu na tumačenja porekla otuđenja kod Marksa i (neo)marksista poput Frankfurtovača, za koje bi sistem vrednosti i njegova promena, obrnuto, bili rezultat bazičnog društveno-ekonomskog procesa.

biznisa. Radnik je „mali“ kapitalista, kao što otvoreni kapitalista ne zna za kraj u sticanju profita (Frings, 2002: 180).

Šeler sa žaljenjem konstatuje i zaključuje da su u modernoj civilizaciji odbačeni i „poslednji ostaci staleške hijerarhije (recimo, smisleni odabir najboljih i aristokratija koja je samo odraz principa koji prožima čitavu živu prirodu)“. (Šeler, 2011: 271) Tradicionalnoj „zajednici“ suprotstavlja se moderno „društvo“ koje, međutim, „nije opšti pojam koji označava sve 'zajednice' koje su ujedinjene krvlju, tradicijom i istorijom. Naprotiv, to je samo zaostatak, smeće ostalo nakon raspada zajednica“ (Šeler, 2011: 279). S tim u vezi je i „dominacija principa većine u politici i državi“: „U zajednicama, volja celine pokazuje se i otkriva u volji onih koji su 'najplemenitiji' po rođenju i tradiciji. Sada, međutim, volja većine navodno predstavlja volju države“ (Šeler, 2011: 281). Ova „sociološka forma demokratije 'odozdo'...je uopšte više neprijatelj no prijatelj svim višim formama saznanja“ jer „mnoštvo nikada neće biti filozof“ (Šeler, 1967: 199); na klasne „mitove“ ove demokratije svakako treba obratiti pažnju i suprotstaviti im se „novim razvitkom dobre i racionalne metafizike u jednom relativno metafizičkom razdoblju Evrope“ (Lukač, 1966: 389). Na svim ovim mestima postaje jasno i neposredno vidljivo Šelerovo optiranje za stari feudalni poredak nasuprot modernoj demokratiji (liberalnoj ili socijalističkoj, svedeno), tj. njegova konzervativna ideološka pozicija. Kao alternativa ovim demokratskim „mitovima“ vidi se metafizika, što najavljuje dalji tok izlaganja u radu.

Sve u svemu, zaključujući ovaj odeljak, navešćemo da Šeler ističe da je (moderna) civilizacija „posledica slepe ulice“ (Šeler, 1996a: 261). U skladu s tim, „duh moderne civilizacije ne predstavlja 'napredak', već propadanje, silaznu putanju u evoluciji čovečanstva“ (Šeler, 2011: 288). Moderna civilizacija je do krajnjih granica dovela ono što odlikuje civilizaciju (Zivilisation) kao takvu, a to je materijalna i tehnička proizvodnja, za razliku od kulture (Kultur) koja se odnosi na više, duhovno stvaralaštvo²¹. Budući da je buržoazija društveni nosilac ovog procesa (moderne) civilizacije, ne čudi da jezička analiza potvrđuje tu vezu („zivilisation“ dolazi od zivil, odnosno Bürger).

Da bi se čovek spasao iz „slepe ulice“ moderne civilizacije i njene „dekadencije“, a naročito od njenog pozitivno-naučnog „duha“ i svega onoga što je on iznedrio u društvenoj stvarnosti i saznanju, „potrebna je korenita izmene strukture znanja u evropskoj kulturi; ova treba da se sastoji u ponovnom oživljavanju metafizičke misli koju su poslednjih vekova sve više potiskivale pozitivne nauke“ (Milić, 1986: 184-185).

3. Šelerovo shvatanje fenomenologije i metafizika kao „ljubavno“ odnošenje prema apsolutu

U ovom odeljku prikazaće se Šelerovo specifično razumevanje fenomenologije, i njegovo shvatanje „ordo amorisa“ i metafizike kao „ljubavnog“ odnošenja prema apsolutu.

3.1. Fenomenologija kao „nastrojenost“ i njena veza sa metafizikom

Šeler se vrlo rano odvojio od glavne struje fenomenološkog pokreta koja je u fenomenologiji videla samo teorijsko-saznajnu metodu ispitivanja biti (suština), koja se može primenjivati na raznolika ontološko-ontička područja, a u (fenomenološkoj)

²¹ Ovakvo značenje civilizacije i kulture karakteristično je, kako smo rekli, za nemačko govorno i kulturno područje.

filozofiji samo (strogu) nauku (Huserl). Šeler želi da fenomenologija bude nešto više od pukog teorijskog saznanja biti, a filozofija nešto više i drugo od nauke. Fenomenologija, po njemu, treba da bude jedan bazičan egzistencijalni stav prema biću i njegovoj biti, prvenstveno praktičko držanje koje nadilazi subjekt-objekt relaciju jedne puko sazajne metode (čak i ako za objekte uzmemo „biti“): „Na prvome mjestu fenomenologija nije ni ime za novu znanost, niti nadomjestak za filozofiju, nego ime za nastrojenost duhovnog gledanja...Kažem 'nastrojenost' - a ne metoda“ (Galović, 1989: 18). S tim u vezi je i Šelerovo novo učenje o intencionalnosti u poznom periodu. Da bi intencionalni akt uopšte bio moguć, duh mora kočiti životni nagon (poriv) koji je usmeren isključivo na empirijsko postojanje stvari i njihovo trošenje i ovladavanje, što onemogućava dosezanje uvida u njihovu bit. Tako teorijski (sazajni) momenat nužno pretpostavlja praktički (voljni) u njihovom suštinskom jedinstvu.

Šeler zatim dovodi fenomenologiju u vezu sa metafizikom, jer poziv fenomenologije za „povratak stvarima“ tumači kao povratak samim bitnostima koje su oduvek bile stvar „prve filozofije“, odnosno tradicionalno shvaćene metafizike: „Šeler zastupa stajalište da fenomenologija, dajući 'apsolutne činjenice' prije i s onu stranu prirodnoga i znastvenoga iskustva, 'strogo pada zajedno sa metafizikom'“ (Galović, 1989: 18).

3.2. „Ordo amoris“ i metafizika kao „ljubavno“ odnošenje prema apsolutu

Po Šelerovom mišljenju, metafizika, tj. njeno „čuvstvo“, prirodno je čoveku; čovek je, u svojoj biti, metafizičko biće, čak i kada ima pogrešnu ideju o apsolutu. Zato je „metafizika neprestano zbiljska“ (Šeler, 1967: 201), ona ima dokaz svog postojanja u svagdašnjem čovekovom, ma kako (ne)ispravnom i (ne)svesnom, odnosu prema apsolutu. Ipak, Šeler se ne zadržava na ovom konstatovanju čovekovog nepobitnog odnosa prema apsolutu, već iznosi filozofske argumente za postojanje boga kao apsoluta, od kojih su neki tradicionalnog tipa, a drugi u specifičnoj vezi sa njegovom filozofskom antropologijom.

Samo spominjanje „čuvstva“ u vezi sa metafizikom govori da je, po Šeleru, u čovekovom odnosu prema bogu (apsolutu), kao i u tumačenju fenomenologije, reč o nečem bitno drugačijem od „čisto“ sazajne relacije. U tom pogledu, Šeler obnavlja misao sv. Avgustina i Paskala koji su istakli značaj ljubavi u metafizičkom ustrojstvu čoveka, odnosno svojevrsnu „logiku srca“: „Centralna filozofska disciplina metafizika ima značaj samo pod uslovom da pojave simpatije i ljubavi uzme kao...pojave noetsko-duhovnog bitka. Veliki metafizičari istorije su učinili samosvojne pokušaje da u ljubavi i simpatiji ukažu na određenu vrstu funkcija koje nas vode u blizinu osnova svih stvari“ (Šeler, 2013: 14).

Ljubav, po Šeleru, ima prvenstvo u čovekovoj ontološkoj konstituciji: „Pre no što je ens cogitans ili ens volens, čovek je ens amans“ (Šeler, 1996b: 279). Poredak ljubavi („ordo amoris“) aprioran je u odnosu na saznanje i delovanje („apriorizam ljubav i mržnje poslednji je fundament svakog drugog apriorizma“), što je značajna Šelerova ideja kojom on prevazilazi čitav horizont dotadašnje filozofije strogo zasnovane isključivo na (raz)umu. Samim tim, „ordo amoris“ nužno uslovljava i određuje način čovekovog sazajnog i praktičkog odnosa prema biću, on ima primat u odnosu na teorijski i praktički (raz)um. „Emocionalni apriorizam“ pretpostavka je i estetičkog, etičkog i religioznog saznanja vrednosti, dakle, pristupa onim (naj)višim vrednosnim modalitetima.

Pošto „duh“ „homo fabera“ „ne može čovjeku otvoriti niti kao logos novo carstvo bitka, niti kao čista ljubav carstvo vrednosti“, moderna civilizacija „umnogome počiva na

sljepilu i samoobmani s obzirom na poredak vrijednosti“, na „razaranju, poremećaju poretka ljubavi (ordo amoris)“ (Senković, 2011: 532). Zato se Šeler, u traganju za spasom od ove civilizacije i njenog „duha“, okreće „prvoj filozofiji“ i metafizici. Kod prve filozofije, odnosno bitnog znanja (znanja biti), „namjesto gospodstvenoga stava koji teži spram zakona prirode i svjesno zapušta bit toga što se javlja u zakonitim odnosima stupa ljubavno odnošenje što traži prafenomene i ideje svijeta“ (Šeler, 1967: 203). Šeler određuje ljubav kao „čin kojim jedno biće...samo sebe napušta da bi u nekom drugom biću, kao u ens intentionale, uzelo učešća i sudelovalo, ali tako da ipak oba ne postanu realni delovi jedno drugog“ (Šeler, 1996b: 278-279)²².

U skladu s ovim, metafizičko saznanje je „ljubavlju određeni akt učešća jezgra ljudske ličnosti u apsolutnoj suštinskoj osnovi stvari“ (Štegmiller, 1962: 137). Dakle, „prva filozofija“, kako je tradicionalno nazivana metafizika, predstavlja onu bitnu i neodložnu korekciju, preinačavanje stava gospodarenja nad bićem u ljubavno odnošenje spram bića. Sami tim se ukida ovaj momenat gospodarenja, potčinjavanja, izrabljivanja bića, tako prisutan i vidljiv u naučno-tehničkom ovladavanju prirodom, čovekom i njegovim celokupnim svetom života u doba moderne civilizacije.

4. Šelerova filozofska antropologija i teološko shvatanje čoveka

Ovaj odeljak rada posvećen je detaljnijoj analizi Šelerovog filozofsko-antropološkog učenja, i prikazu njegovog razvoja od teizma ka pan(en)teizmu, sa zaključkom da, bez obzira na ove razlike u fazama mišljenja, Šelerovo shvatanje čoveka ostaje primarno teološko, jer se čovek u oba slučaja shvata iz perspektive odnosa prema božanskom.

4.1. Šelerovo filozofsko-antropološko učenje i duh kao suština čoveka

Da bi čovek imao ikakav odnos prema bogu (aposlutu), tj. da bi metafizika uopšte bila moguća, što je za Šelera od odlučujuće važnosti za čitavu njegovu filozofiju i, u krajnjem, za spas čoveka, mora on svakako biti nešto drugo i više od životinje. A upravo tu ideju i pretenziju je snažno osporavala u Šelerovo vreme jaka biologistička (naturalistička) struja u filozofiji, podstaknuta Darwinovim otkrićima i učenjem, kao i istraživanjima u oblasti fizičkog, telesnog funkcionisanja čoveka: „U poslednje vreme...izgleda da je čovek zapao u ono životinjsko, u nižu prirodu, i treba pronaći još nešto što ga razlikuje, nešto što bi ga 'spasilo' od potpunog utapanja u ono životinjsko“ (Šeler, 1996a: 253).

Zato Šeler preduzima izgradnju filozofske antropologije kako bi pokazao „položaj čoveka u kosmosu“, tj. njegovo mesto u odnosu na anorganski i živi svet, s jedne, i boga, s druge strane. Videli smo da Šeler usvaja stanovište da čovek, shvaćen isključivo kao „homo naturalis“, „životinja jeste i zauvek će ostati životinja“. Otkrića moderne prirodne nauke o čoveku to dokazuju, i ne mogu se ignorisati ni opovrgnuti. Zato se bitna razlika između čoveka i životinje, ako uopšte postoji, mora tražiti na sasvim drugoj strani i mestu nego što su priroda, život i sve ono što je za njih vezano. Tu osobenost čovekovog bića koja mu daje „osobeni položaj u kosmosu“, taj princip koji je ne samo izvan svega života, već može životu da se suprotstavi, da mu kaže „ne“ (za razliku od životinje koja životu uvek kaže „da“ i zato je samo život-inja), Šeler naziva „duh“. Njegov specifični akt je „akt

²² Ovde se zapaža načelna sličnost sa potonjim Markuzeovim idejama iz dela „Eros i civilizacija“, koji je u ljubavi (Erosu) kao stavu prema biću takođe video otklon od „uma dominacije“ naučno-tehničkog sveta.

ideiranja“ (Šeler, 1987a: 59). Zahvaljujući ovoj sposobnosti, čoveku je otvoren svet apriornih biti, vrednosti, i u krajnjem, sam apsolut.

4.2. Šelerov razvoj od teizma ka pan(en)teizmu

U spisu „O ideji čoveka“ (1914) iz svoje ranije, katoličke faze, istom onom u kome je čoveka nazivao „izopačenom“, „nasledno bolesnom životinjom“, Šelerova glorifikacija boga dostiže vrhunac, a razlika između filozofije i teologije se sasvim gubi. Sve je u njemu radi Boga i u slavu Boga - svi proizvodi ljudske civilizacije i kulture, i sama ljudska egzistencija treba da imaju vrednost jedino u ovoj perspektivi Boga. Smisao čovekovog života nalazi se sasvim u njegovom samoprevazilaženju ka Bogu; mimo toga, čovek kao biće nema nikakve bitnosti, posebnosti i samostalnosti, on je samo ovaj „prelaz“ ka Bogu, samo jedan „teo-morfizam“. Čovek se ovde shvata kao „božje dete“, a s tim u vezi je i stav da je „čovek je u svetskom poretku najdostojniji da služi, i najslobodniji Božji sluga“ (Šeler, 1996b: 279). Zbog ove izričite i krute podređenosti čoveka Bogu (sa velikim B), kao svemoćnoj i suverenoj ličnosti i gospodaru sveta, ovaj period u Šelerovom filozofskom učenju razumljivo se označava kao teistički.

Ovakvo izrazito teističko učenje o čoveku i Bogu Šeler je u svojem kasnijem filozofskom razvoju napustio (kao što je napustio i katolicizam), razvijajući jedno pan(en)teističko učenje (neki čak kažu anti-teističko, Clarke, 1934: 578), u kome čovek nije više „božje dete“, „kmet“ ili „sluga“ Boga, već „prijatelj“, „saborac“, „suizvršilac“, čak „sustvaralac“ i „suosnivač“ božanskog. Duh i životni poriv sada se shvataju i kao atributi božanskog bića, a ne samo ljudskog. Pošto se oni u prvobitnom stanju i tokom većeg dela razvoja sveta i istorije sukobljavaju, bog više ne može biti, kao u teističkoj fazi, ideal, savršenstvo, naspram kojeg čovek nema nikakve bitnosti („ne postoji mesto čovek“) ni samostalnosti („čovek je samo prelaz ka Bogu“). Naprotiv, u čovekovoј vlastitoј slobodnoj odluci, njegovom odlučnom zalaganju za cilj božjeg ostvarenja kao apsoluta, nalazi samo to ostvarenje ne samo svoju mogućnost, već i nužnost. Jer, bez čoveka bog ne može prevladati razjedinjenost svojih osnovnih atributa (duha i nagona), i tako doći do jedinstva sa samim sobom. Zato se ne radi više o „teo-morfizmu“ čoveka, već o izvesnom „antropo-morfizmu“ boga, pa čak i „panantropizmu“ (Galović, 1989: 239), dakle, o nečemu što bi rani, teistički Šeler beskompromisno odbacio.

4.3. Teološki karakter Šelerove filozofije i filozofske antropologije

S obzirom na ovako shvaćen odnos čoveka i boga kroz celinu njegove filozofije, može se zaključiti da je u pravu Feliks Hamer kada u svom delu „Teonomna antropologija“ tvrdi da je Šeler uvek gledao čoveka u „svetlu boga“, jer je smatrao da je odnos čoveka s bogom konstitutivan za ljudsko postojanje i ispravno samo(razumevanje) (Hammer, 1972). To je svakako bio njegov načelni pristup osmišljavanju čoveka koji se nije menjao tokom vremena (Galović, 1989: 235). Po Šeleru, stapanje naše „duhovne duše“ s Bogom, kao „mističko jedinstvo“ (unio mystica) čoveka i Boga, „za empirijski život čoveka, baš naspram sebe i drugih, svagda je prije svega ideal njegovog vječnog određenja“ (Šeler, 2013: 46, 142). U skladu s tim, za duhovne vrednosti treba žrtvovati vrednosti ostalih vrednosnih modaliteta (Babić, 1986: 61), te stoga Šeler „razvija svoju metafizičku antropologiju u pravcu duhovne solidarnosti koja omogućava ostvarenje svih vrednosti“ (Shutz, 1975a: 144).

Time se, na drugi način, ponavlja raniji Šelerov stav da razum i (moderna) civilizacija imaju vrednost samo ako se podrede i stoje u službi čoveka kao bića koje se „moli i žudi za Bogom“. U poslednjem periodu svog rada Šeler govori o filozofskom činu kao

„moralnom rastu“, koji podrazumeva da „čitava duhovna osoba mora da voli apsolutnu vrednost i biće“, da „prirodno sopstvo i Ja moraju biti poniženi“, i da „mora biti postignuto gospodarenje nad sobom“, odnosno, nad instinktivnim životnim impulsima (Perrin, 1991: 112-113). Tako su, „na najvišem nivou, religija i moralnost suštinski međuzavisni“ (Shutz, 1975b: 177).

U tom smislu, bez obzira da li teistička ili pan(en)teistička, Šelerova filozofija, odnosno filozofska antropologija, ostala je teološka, a njegovo shvatanje čoveka teomorfno i „teonomno“. Slika o čoveku se kod Šelera bitno obrazuje s obzirom na Boga (ili boga, svejedno), iz perspektive dosezanja duhovnog jedinstva s njim kao čovekovog vrhovnog ideala i krajnjeg samoodređenja i poziva, u kome se nalazi i njegovo spasenje iz krize moderne civilizacije.

5. Kritika Šelerove filozofske antropologije, metafizičkog projekta spasa i društveno-ideološke pozicije

U završnom, kritičkom osvrtu, izneće se sporna pitanja sa kojima se suočavaju Šelerova filozofska antropologija, njegov metafizički projekat spasa čoveka iz krize moderne civilizacije, i društvena ideologija koju Šeler zastupa.

5.1. Kritika Šelerove filozofske antropologije

Čini se da je Šeler olako usvojio stavove „filozofije života“ o biološkoj „bolesti“ i „dekadenciji“ čoveka, i tako, nedovoljno kritički, dao poverenje svim onim naturalističkim učenjima koja su negirala prirodnu jedinstvenost čoveka, njegovu posebnost i uzdignutost u odnosu na životinjski svet u pogledu psiho-fizičke organizacije i funkcionisanja. Naime, vrlo je upitno da li se karakteristike ljudske vrste kao što su uspravan hod, oslobođene ruke, oblici inteligencije itd. mogu smatrati samo razlikom u stepenu spram ostalih životinja, u najboljem slučaju, samo kvantitativnim, gradualnim napretkom koji, u suštinskom pogledu, ipak ne prelazi granice životinjskog carstva.

I Šelerovo, više puta izričito ponavljano, tvrđenje o izvornoj nemoći duha, deluje sporno sa stanovišta drugih ideja koje on o duhu iznosi. Jer, ako duh ne dobija svoje postojanje iz nagona, već se samo snabdeva nagonskom energijom da bi bio delotvoran, ako se on, dakle, već mora pretpostaviti kod potiskivanja nagona, budući da je upravo on taj koji kao „duhovna volja“ izvodi to potiskivanje, kako je onda uopšte moguće da duh bazično nema nikakvu energiju? Čini se da Šeler na tom mestu nije dovoljno razmotrio značaj volje kao posebne, autonomne instance, posrednika između duha i nagona, od koje zapravo presudno zavisi mogućnost delovanja duha na nagone. Zato neka tumačenja ističu da je Šeler „uhvaćen u nerazjašnjeni dualizam“, što ima porazne posledice za čitav njegov filozofsko-antropološki projekat: „Šelerove misli o duhu i životnom porivu, osnovi bića i rastućem prožimanju duha i života u ostvarenju Boga su, u najboljem, primeri nejasne, metafizičke vizije“ (Weiss, 1991: 90-97).

Načelna primedba može se izneti u pogledu Šelerovog shvatanja same filozofske antropologije i njenog odnosa prema metafizici. S jedne strane, na filozofsku antropologiju se gleda kao na filozofiju samu, daje joj se povlašćeni položaj, a s druge, ona se podređuje metafizici („drugog reda“, tj. metafizici „apsolutnoga“), što je protivrečnost koja je takođe ostala nerazjašnjena i nerazrešena.

5.2. Kritika metafizike kao „spasonosnog“ znanja

Upitan je i smisao i domet Šelerovog projekta metafizike kao znanja „spasonosnog“ za čoveka zahvaćenog dubokom krizom moderne civilizacije. Da li su „borba za duh kao

ispunjenje najvišeg smisla“ (Štegmiller, 1962: 156) , tj. „duhovni akt samotranscendiranja“ (Galović, 1989: 64) i „duhovna borba za egzistenciju“ (Štegmiller, 1962: 132), koliko god uzdrmaivali misliočevo biće i mišljenje, dovoljni da reše probleme ljudskoga sveta, i spasu čoveka? „Cijeli svoj filozofijski život proveo je Šeler u nastojanju oko afirmacije čovjekova duhovnog lika“ (Galović, 1989: 238); ali da li se rešenje temeljnih problema sa kojima se čovek suočava u modernoj civilizaciji uopšte nalaze u isključivo duhovnoj sferi, ma kako obogaćenoj i unapređenoj Šelerovim novim, praktičnijim poimanjem metafizike? Tako bi bilo da je problem sa kojim se suočavamo isključivo, ili bar primarno, duhovan, odnosno metafizički, da je njegov glavni uzrok „preokret poretka vrednosti“. Ali, upravo to je upitno. Šeler ovu upitnost ne reflektuje, već kroz čitavo svoje delo govori o (isključivo) duhovnim i metafizičkim problemima, i samim tim, duhovnom i metafizičkom rešenju ovih problema. Dakle, nije sporna (jednim delom) kritika moderne civilizacije, sporna izgleda alternativa koju Šeler zagovara, jer su osnovni uzroci krize i „dekadencije“ kod njega pogrešno prepoznati, pa se, samim tim, nude pogrešna i jalova rešenja. Takođe, kako smo ranije naveli, alternativa teško da može biti u potpunom odbacivanju naučno-tehničke racionalnosti i progresa, a i da je tako nešto moguće, ne čini se, po našem mišljenju, prihvatljivim. Čovek mora da živi i kao „homo faber“, on ne može opstati samo kao „mikrotheos“. Ako već govorimo o kontekstu Šelerove filozofije, uspešna sinteza ova dva lika čoveka deluje pre kao optimalno rešenje za krizu moderne civilizacije, nego apsolutizovanje samo ove druge slike o čoveku.

Teza koju ćemo u radu braniti jeste da je Šelerova filozofija i filozofska antropologija bila i ostala teološkog karaktera; i u poslednjim radovima vidimo da se čovek oslanja na boga, makar kao njegov nezaobilazan „saosnivač“, i u njegovom ostvarenju traži vlastiti smisao. Šeler je morao da unizi prirodnog čoveka (u ranijem periodu mu se obraća „čovečiću“), da bi uzdigao onog duhovnog koji se bori za „deitas“. Ali, kako se ovo ostvaranje i „spasenje“ čoveka i boga konkretno izvode, i šta uopšte znače u stvarnom ljudskom svetu preopterećenom klasnim, nacionalnim, verskim, i mnogim drugim društvenim podelama, hijerarhijama, sukobima i ratovima, u kojima stradaju i umiru ne samo čovekov duh, već i duša i telo, kod Šelera se ne vidi. Ostaju, gotovo samo kao parole, pozivi na dostizanje „ličnosti“, „ljubavi“, „duhovne solidarnosti“ čitavog čovečanstva, itd. koje više liče na religioznu propoved nego na ozbiljno i utemeljeno filozofsko suočavanje sa gorućim problemima savremenosti.

Ovakvo, možemo reći odveć tradicionalno pozivanje na božansko, bilo je nedovoljno utemeljeno u ono doba kada je Niče, čije druge važne uvide Šeler inače usvaja, proglasio smrt boga, a brojni fenomeni savremenosti tu smrt potvrđivali. Kao da se kod Šelera, u trenutku najdublje neizvesnosti, tačnije, izvesnosti i realnosti pada u varvarstvo (čiju pretnju eksplicitno spominje), bog prosto „vadi iz rukava“, i kao spasonosno rešenje, kao „deus ex machina“, stiže u poslednjem trenutku (staro je pravilo da se čovek često poziva na boga kada je suočen s „apsolutnim Ništa“). Nekritička ponavljanja filozofema o „svemu u Bogu“, duhu kao jednom od „atributa božanskog“, i ljudskom duhu kao „emanaciji“ božanskog, nisu mogla da deluju neposredno uverljivo nakon radikalnih lomova u filozofiji i svetu života tokom druge polovine 19. i početkom 20. veka. Šeler se tako prilično oslanjao na tradicionalna filozofska učenja i njihove dokaze božjeg postojanja, koje je aktuelni filozofski i istorijski razvoj sasvim uzdrmao, uprkos deklarativnom zalaganju za otklon od tradicije kako bismo došli do one „tabule rasa“ neophodne za izgradnju „nove“ filozofije, odnosno filozofske antropologije. Pogotovo

ona, u Šelerovo vreme, najnovija ideja čoveka koju on određuje kao „postulatorni ateizam ozbiljnosti i odgovornosti“ („bog ne smije i ne treba egzistirati radi odgovornosti, slobode, zadaće - radi smisla ljudskoga opstanka“, Šeler, 1987b: 149), kod njega nije uzeta u istinsko razmatranje, niti se s njom suočilo. U tom pogledu, filozofija kod Šelera, u svom najvišem obliku kao metafizika „apsolutnoga“, ostaje, makar u nešto novijem ruhu, služavka teologije.

Ovakva idealističko-teološka metafizika i „meta-antropologija“, naišla je već tada na snažne primedbe iz pravca istorijsko-materijalističke filozofije. Tako se, recimo, Maks Horkhajmer na više mesta izjašnjava o Šeleru i njegovom filozofskom poduhvatu, ciljajući pri tom i na učenja mnogih drugih (građanskih) mislilaca koji su metafizicirali na isti ili sličan način, i dovodeći sve te pokušaje u vezu s teističkom, tj. teološkom (pret)postavkom (Horkhajmer, 1982).

5.3. Kritika Šelerove društveno-ideološke pozicije

Kada se uzmu u obzir Šelerova tumačenja društvenih fenomena, problematičnost njegovih teza čini se da se uvećava. Videli smo da on poriče jednakost ljudi u pogledu njihovih duhovnih i moralnih potencijala, pojednostavljeno izjednačava socijalizam sa kapitalizmom, a u „radničku klasu“ svrstava i buržoaziju i proleterijat. Proizvođači ne treba da budu „privilegovani“ kod „raspodela dobara i časti“, drugim rečima, o tome prevashodno treba da odluče oni koji ne proizvode. Treba se suprotstaviti demokratiji „odozdo“ i njenim klasnim „mitovima“ tj. „autoritativnim klasnim naucima i metafizici građanstva i proleterijata“, budući da su ove dve klase „s obzirom na svo znanje obrazovanja i izbavljenja potpuno nestvaralačke“. Odbacujući tako i građansko društvo i socijalizam, napadajući i buržoaziju i proleterijat, jasno je da Šeler pledira za neki oblik restauracije staleškog feudalnog poretka koji zastupa princip „prirodne“ superiornosti onih „plemenitih“ po rođenju i tradiciji. U redovima takve aristokratije naći će se, po Šeleru, heroji, geniji i sveci koji su u „društvu“ i postojećoj civilizaciji nemogući (Galović, 1989: 155); tu će se formirati elita koja poseduje znanja obrazovanja i spasenja (metafiziku) neophodne za buduće „metafizičko razdoblje Evrope“. Zato Šeler, nasuprot liberalizmu i socijalizmu, stoji na poziciji konzervativizma. Na svezu njegove i slične metafizike sa konzervativnim, pa i reakcionarnim društvenim tendencijama, ukazuje Lukač (Lukač, 1966: 26).

Zbog svega ovoga, krajnje je sumnjivo da li se na Šelerovom metafizičkom putu može rešiti duboka kriza savremenog doba, pa i ona duhovna. Ako, po njemu, ni građanska klasa ni proleterijat ne mogu doneti učenja preko potrebna za spasenje savremenog čoveka, ako je savremeno društvo zapravo nesposobno da iznedri heroje, genije i svece, koji zauzimaju najviša mesta na lestvici vrednih osoba, i koja bi trebalo da predstavljaju uzore drugima i pokretače promena ka boljem, kako je izbavljenje onda uopšte moguće? Bez veze sa realnim društvenim faktorima, Šelerov slobodno-lebdeći „duh“ pogađa tako ista ona primedba koje je načelno bio svestan u pogledu (nemoći) duha kao takvog. Naime, u odsustvu te veze sa nagonским energijama velikih društvenih grupa koje mu jedino mogu doneti ostvarenje²³, taj i takav duh „grize u granit i njegova utopija se raspršuje u ništa“ (Galović, 1989: 171).

Literatura

²³ Šeler prezire mase a jedino bi njihovi nagoni, po njegovom vlastitom učenju, mogli da ostvare duh.

a) primarni izvori

Scheler, Max: *Gesammelte Werke* (Hrsg. Maria Scheler, Manfred S. Frings); Bern: Francke Verlag (1954-1985), Bonn: Bouvier Verlag (1985-1997):

Bd. 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethischen Personalismus* (1954, 1966)

Bd. 3: *Vom Umsturz der Werte* (1955, 1972)

Bd. 4: *Politisch-Pädagogische Schriften* (1982)

Bd. 5: *Vom Ewigen im Menschen* (1954, 1968)

Bd. 6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (1963)

Bd. 8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1980)

Bd. 9: *Späte Schriften* (1976)

Bd. 12: *Schriften aus dem Nachlass. Bd.3: Philosophische Anthropologie* (1987)

Bd. 13: *Schriften aus dem Nachlass. Vol. IV: Philosophie und Geschichte* (1990)

Šeler, Maks (1967): „Filozofski nazor na svijet“, u: *Suvremena filozofija Zapada* (ur. Danilo Pejović); Zagreb: Matica hrvatska

Šeler, Maks (1985): „Forme znanja i obrazovanje“, *Luča* God. 2, sv. 1/2 (str. 187-212)

Šeler, Maks (1987a): *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost

Šeler, Maks (1987b): „Čovjek i povijest“, u: Šeler, Maks: *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost (str. 111-152)

Šeler, Maks (1996a): „O ideji čoveka“, *Filozofski godišnjak*, br. 9 (str. 251-270)

Šeler, Maks (1996b): „Ordo amoris“, *Filozofski godišnjak*, br. 9 (str. 271-296)

Šeler, Maks (1996c): *Ideja čovjeka i antropologija*; Zagreb: Globus

Šeler, Maks (2011): *Eseji iz fenomenološke antropologije*; Beograd: Fedon

Šeler, Maks (2013): *Bit i oblici simpatije*; Banja Luka: Vidici

Šeler, Maks (2015): „Formalni problemi sociologije znanja“, u: *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija* (ur. Dušan Marinković, Dušan Ristić); Novi Sad: Mediterran publishing (str. 80-144)

Max Scheller (1874-1928): *centennial essays* (1974) (ed. Manfred S. Frings); Hague: Martinus Nijhoff

b) sekundarni izvori

Adorno (Teodor), Horkhajmer (Maks) (1980): *Sociološke studije*; Zagreb: Školska knjiga

Altiser, Luj (1971): *Za Marksa*; Beograd: Nolit

Altiser, Luj (2015): *Ideologija i državni ideološki aparati*; Loznica: Karpos

Babić, Jovan (1986): *Kant i Šeler*; Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije

Bajić, Ljuban Đ. (2000): „Šeler i savremena filozofska antropologija“, *Značenja* 16 (38/39) (str. 181-192)

Barbarić, Damir (1977): „O mjestu čovjeka: Uz Schelerov spis 'Die Stellung des Menschen im Kosmos'“, *Ideje* god. VIII, br. 5 (str. 73-80)

Barber, Michael D. (1993): *Guardian Of Dialogue: Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge and Philosophy of Love*; Lewisburg: Bucknell University Press

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 (1984): „Povijesno-filozofsko ishodište filozofske antropologije kao orijentacije suvremene filozofije“, *Filozofska istraživanja* God. 4, br. 11(4) (str. 453-471)
- 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 (1996): „Svijet rada i proces povijesnosti u misli Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, br. 60(1) (str. 157-173)
- Brujić, Branka (2002): „Volja za moć i tehničko-radni svijet. Prijeporni Nietzsche u misli Maxa Schelera“, u: *Nietzscheovo nasljeđe* (ur. Damir Barbarić); Zagreb: Matica hrvatska
- Brujić, Branka (2011): „Etika i izgradnja svijeta“, *Politička misao* God. 47, br. 3 (str. 30-42)
- Buber, Martin (1945): „The Philosophical Anthropology of Max Scheler“, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 6, No. 2 (pp. 307-321)
- Burger, Hotimir (1993): *Filozofska antropologija*; Zagreb: Naprijed
- Burger, Hotimir (1996): „Ideja čovjeka i Schelerov antropologijski projekt“, u: Šeler, Maks: *Ideja čovjeka i antropologija*; Zagreb: Globus
- Burger, Hotimir (2001): *Sfere ljudskoga: Kant, Hegel i suvremene diskusije*; Zagreb: Prometej
- Burger, Hotimir (2005): *Resantiman i ljudska moralnost*, Republika 61(2) (str. 58-68)
- Burger, Hotimir (2008): *Ljudska moralnost: studije o antropologiji i etici*; Zagreb: Naklada Breza
- Clarke, Mary Evelyn (1934): „The Contribution of Max Scheler to the Philosophy of Religion“, *The Philosophical Review* Vol. 43, No. 6 (pp. 577-597)
- 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)
- Darvin, Čarls (1977): *Čovekovo poreklo: i spolno odabiranje*; Novi Sad: Matica srpska
- 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* 16 (2) (pp. 128-149)
- Die Bildung der Gesellschaft: Schelers Sozialphilosophie im Kontext* (2007) (Hrsg. Ralf Becker, Christian Bermes, Heinz Leonardy); Würzburg: Königshausen u. Neumann
- Ehrl, Gerhard (2001): „Das Opfer als Bedingung des Menschseins in Schelers Anthropologie“, *Phänomenologische Forschungen* 1-2 (S. 163-187)
- Filipović, Vladimir (1987): „Maks Šeler i suvremena filozofijska antropologija“, u: Šeler, Maks: *Položaj čovjeka u kosmosu*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost
- Filozofija modernog doba. Filozofska antropologija* (1986) (ur. Abdulah Šarčević); Sarajevo: Veselin Masleša
- Findlay, J.N. (1970): *Axiological Ethics*; London: Macmillan
- Fischer, Joachim (2009): „Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen“, *Iris* Vol. I, 1 (pp. 153-170)
- 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* 2/2014 (S. 253-281)
- Fischer, Joachim (2014): „Die 'Kölner Konstellation'. Scheler, Hartmann, Plessner und der Durchbruch zur modernen Philosophischen Anthropologie“, im: *Plessner in Wiesbaden* (Hrsg. Tilman Allert, Joachim Fischer); Wiesbaden (S. 89-122)

Frings, Manfred S. (1965): *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*; Milwaukee: Marquette University Press

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. Maks Šeler od fenomenologije do filozofske antropologije*; Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo

Galović, Milan (1984): „Unutrašnje konzekvencije Schelerova misaonog razvitka do filozofijske antropologije“, *Filozofska istraživanja* God. 4, br. 11(4) (str. 495-502)

Good, Paul (1975): *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*; Bern, München: Francke Verlag

Good, Paul (1998): *Max Scheler: Eine Einführung*; Berlin: Parerga Verlag GmbH

Gretić, Goran (2007): „Etika, filozofija rata i pitanje Europe: Max Scheler u kontekstu“, *Politička misao* Vol.44 No.1 (str. 15-30)

Grinvald, Erest (2015): „Sociologija znanja i epistemologija“, u: *Društvo i znanje: sociološka hrestomatija* (ur. priredili Dušan Marinković i Dušan Ristić); Novi Sad: Mediterran publishing (str. 162-169)

Groothoff, Hans H. (2003): *Max Scheler: Philosophische Anthropologie und Pädagogik zwischen den Weltkriegen: Eine Studie (Schriftenreihe Erziehung - Unterricht - Bildung)*; Hamburg: Kovac, Dr. Verlag

Gurvič, Žorž (1966): „Problemi sociologije spoznaje“, u *Sociologija*, tom II (ur. Žorž Gurvič); Zagreb: Naprijed (str. 115-148)

Habermas, Jürgen (1975): *Saznanje i interes*; Beograd: Nolit

Habermas, Jürgen (1980): *Teorija i praksa: socijalnofilozofske studije*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod

Habermas, Jürgen (1986): *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*; Zagreb: Školska knjiga

Habermas, Jürgen (2002): *Postmetafizičko mišljenje: filozofski članci*; Beograd: Beogradski krug

Habermas, Jürgen (2015): *Postmetafizičko mišljenje: članci i replike. 2*; Zagreb: Naklada Breza

Haefner, Gerd (2003): *Filozofska antropologija*; Zagreb: Naklada Breza

Hammer, Felix (1972): *Theonome Anthropologie?: Max Schelers menschenbild und seine grenzen*; Den Haag: Martinus Nijhoff

Horkhajmer (Maks), Adorno (Teodor) (1974): *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*; Sarajevo: Veselin Masleša

Horkhajmer, Maks (1976): *Tradicionalna i kritička teorija*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod

Horkhajmer, Maks (1982): *Kritička teorija*, tom I-II; Zagreb: Stvarnost

Horkhajmer, Maks (1988): *Kritika instrumentalnog uma*; Zagreb: Globus

Horkhajmer, Maks (1989): *Pomračenje uma*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost

Hufnagel, Ervin (1994): „Scheler i europsko mišljenje“, *Filozofska istraživanja* God. 14, br. 55(4) (str. 661-685)

- Hufnagel, Ervin (2000): „Scheler: nauk o idolima: prilog fenomenologijskoj kritici hermeneutike“, *Filozofska istraživanja* God. 20, br. 76(1) (str. 33-73)
- Hufnagel, Ervin (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)
- Joisten, Karen (1995): „Ressentiment: Nietzscheov i Schelerov prilog temeljnom nalazu čovjekova bitka“, *Filozofska istraživanja*, God. 15, br. 59(4) (str. 697-707)
- Kerović, Radivoje (2002): *Čovjek u središtu. Stanovišta i sporovi u savremenoj filozofskoj antropologiji*; Banja Luka: Filozofski fakultet, Novi Sad: Svetovi
- Kerović, Radivoje (2011): *Tajna ljudskog bitka*; Banja Luka: Filozofsko društvo Republike Srpske
- Korać, Veljko (1962): „Problemi i stremljenja savremene građanske filozofije“, u: Štegmiller, Wolfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit
- Krstić, Predrag (2007): „Filozofska antropologija, antropologika filozofije i posle“, *Filozofija i društvo* br. 1 (str. 9-43)
- Krstić, Predrag (2010): *Kameleon: kako da se misli ljudska životinja*; Beograd: Službeni glasnik
- Landgrebe, Ludvig (1976): *Suvremena filozofija*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Lang, Patrick (2013): „Max Scheler's Analysis of Ressentiment in Modern Democracies“, in: *On Resentment: Past and Present* (eds. B. Fantini, D. Martín Moruno, J. Moscoso); Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, (pp. 55-70)
- Lenk, Kurt (1990): „Šopenhauer i Šeler“, u: *Šopenhauer i savremena misao* (ur. Maksim Santini); Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo (str. 90-103)
- Levit, Karl (1990): *Svjetska povijest i događanje spasa*; Zagreb: August Cesarec - Sarajevo: Svjetlost
- Levy, David J. (1985): „The anthropological horizon: Max Scheler, Arnold Gehlen and the idea of a philosophical anthropology“, *Journal of the Anthropological Society of Oxford (JASO)*, Vol. XVI, 3 (pp. 169-187)
- 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: *Subjectivity, Process, and Rationality* (ed. Michel Weber, Pierfrancesco Basile); 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“, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* Knj. 35, sv. 1 (str. 11-19)
- Markuze, Herbert (1977): *Kultura i društvo*; Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod
- Markuze, Herbert (1985): *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*; Zagreb: Naprijed
- Markuze, Herbert (1989): *Čovjek jedne dimenzije: rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*; Sarajevo: Veselin Masleša - Svjetlost

- Max Scheler (2005) (ed. John Crosby), *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 79, n. 1
- Max Scheler's *Acting Persons: New Perspectives* (2002) (ed. Stephen Frederick Schneck); Amsterdam: Rodopi Press
- Milić, Vojin (1986): „Maks Šeler“, u: Milić, Vojin: *Sociologija saznanja*; Sarajevo: Veselin Masleša
- Milićević, Anita (2014): „Koncept duše u Aristotela, Nietzschea i Schelera“, *Znakovi vremena* Godina XVII, br. 64 (str. 63-76)
- Milosavljević, Boris (1998): „Gelenova kritika Šelerove antropologije“, *Gradina* God. 33, br. 5/6 (str. 101-111)
- Moore, A.W. (2012): *The Evolution of Modern Metaphysics: making sense of things*; New York: Cambridge University Press
- Muhović, Muslija (1998): *Suvremena filozofska antropologija: tri glavna koncepta o čovjeku*; Sarajevo: Fakultet kriminalističkih nauka
- Muhović, Muslija (2007): *Uvod u aksiologiju: s posebnim osvrtom na Schelerovu i Hartmanovu fenomenološku teoriju vrijednosti*; Sarajevo: Fakultet kriminalističkih nauka
- Muhović, Muslija (2010): *Ontologija. Hegelovo, Heideggerovo, Hartmanovo i Schelerovo učenje o bitku*; Sarajevo: Fakultet za kriminalistiku, kriminalologiju i sigurnosne studije
- Nicholas, Jeffery (2011): „Max Scheler, The Constitution of the Human Being: From the Posthumous Works, Volumes 11 and 12“, *Philosophy in Review* XXXI, no. 2 (pp. 146-149)
- Pažanin, Ante: „Aktualnost filozofije vrijednosti Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, br. 60(1) (str. 87-92)
- Pejović, Danilo (1967): „Maks Šeler“, u: *Suvremena filozofija Zapada* (ur. Danilo Pejović); Zagreb: Matica hrvatska
- 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
- Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich* (2010) (Hrsg. Ralf Becker, Joachim Fischer, Matthias Schloßberger); Berlin: Oldenbourg Akademieverlag
- Pinčić, Dalibor (2006): „Antropološka misao u filozofiji Maxa Schelera“, *Obnovljeni život* Vol.61, 2 (str. 201-212)
- Pivčević, Edo (1997): *Na tragu fenomenologije*; Zagreb: Nakladni zavod Globus
- Poeggeler, Otto (1996): „Ressentiment i krepost kod Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, br. 60(1) (str. 129-139)
- Sander, Angelika (1996): „Askeza i potvrđivanje svijeta: o problemu dualizma u antropologiji i metafizici Maxa Schelera“, *Filozofska istraživanja* God. 16, br. 60(1) (str. 141-156)
- Sandmeyer, Robert (2012): „Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy“, *Philosophy Compass* 7/1 (pp. 23-32)
- 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 (1975a): „Max Scheler's Philosophy“, u: Schutz, Alfred: *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy (Phenomenologica Vol. 22)*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff

Schutz, Alfred (1975b): „Max Scheler's Epistemology and Ethics“, u: Schutz, Alfred: *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy (Phenomenologica Vol. 22)*; The Hague: Springer, Martinus Nijhoff

Senković, Željko (2011): „Horizont egzistencijalne antropologije - Hajdeger, Kant, Šeler“, *Filozofska istraživanja*, God. 31, br. 123(3) (str. 523-535)

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

Sprengard, 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)

Staude, John Raphael (1967): *Max Scheler 1874-1928: An Intellectual Portrait*; New York: Free Press

Suvremena filozofija. 2 (1996) (ur. Milan Galović); Zagreb: Školska knjiga

Štegmiller, Wolfgang (1962): „Primenjena fenomenologija - Maks Šeler“, u: Štegmiller, Wolfgang: *Glavne struje savremene filozofije*; Beograd: Nolit

Tićac, Iris (2000): „Schelerova kritika Kantova formalizma“, *Riječki teološki časopis Ephemerides theologicae Fluminenses*, God. 8, br. 16(2) (str. 401-422)

Tićac, Iris (2007): „Wojtylin dijalog sa znanošću“, *Filozofska istraživanja* God. 27, br. 106(2) (str. 279-294)

Tomić, Alen (2010): „Ordo amoris. Osoba i vrijednost u filozofiji Maxa Schelera“, *Nova prisutnost* 8 (str. 317-342)

Vandenberghe, Frederick (2008): „Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love“, *Theory, Culture & Society* vol. 25, n. 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)

Vukadinović, Đorđe (1998): „Habermasova ideja kritičke antropologije“, *Sociologija* 40 (1) (str. 95-130)

Vukadinović, Đorđe (2000): „Kritička teorija u praksi: Habermasovo shvatanje čoveka i istorije“, *Filozofski godišnjak* br. 13 (str. 99-133)

White, John (2001): „Max Scheler's Tripartite Anthropology“, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75 (pp. 255-266)

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)

Witteriede, Heinz (2009): *Eine Einführung in die philosophische Anthropologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*; Frankfurt: Lang, Peter

Wilwert, Patrick (2009): *Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft?: Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner*; Würzburg: Königshausen u. Neumann

c) elektronski izvori

Weiss, Dennis (1991): „Max Scheler's Philosophical Anthropology“, in: Weiss, Dennis: *Renewing Anthropological Thought*
<http://faculty.ycp.edu/~dweiss/dissertation/chapter%20three%20scheler.pdf> (дaтум
пocетe 20.11.2016.)

Weiss, Dennis (1998): „Scheler and Philosophical Anthropology“, *Philosophy Today*
42(3)
http://faculty.ycp.edu/~dweiss/research/Scheler_and_Philosophical_Anthropology.pdf
(дaтум пocетe 20.11.2016.)

**Реферат о квалификованости кандидата Марија Калика и подобности
предложене теме за докторску дисертацију под насловом *Шелеров пројекат
филозофске антропологије и метафизичког спаса човека из кризе модерне
цивилизације***

1. Основни подаци о кандидату

Марио Калик дипломирао је на Одељењу за филозофију Филозофског факултета у Београду, где је уписао и докторске студије. Био је стипендиста Фондације за развој научног и уметничког подмлатка Републике Србије. Био је председник Удружења студената филозофије Југославије. Запослен је као асистент на Факултету за културу и медије Универзитета „Дон Незбит“ у Београду.

Као истраживач, колега Калик се бави филозофском антропологијом, социјалном и политичком филозофијом. Учествовао је у раду неколико домаћих и међународних научних скупова. Објавио је више од десет научних радова, у којима разматра идеје Сократа, Маркса, Маркузеа, Алтисера, Шелера, Гелена и других мислилаца. Бави се и публицистиком. Служи се енглеским и немачким језиком, а објавио је и три превода.

У својим досадашњим радовима, кандидат је испољио велико интерпретативно умеће, као и способност за иманентну и трансеунтну филозофску критику. Пошто је већ објавио неколико чланака који се налазе на солидном научном нивоу, а који су у најужој проблемској вези са предложеном темом дисертације, и с обзиром да је на усменом испиту успешно одбранио свој предлог, сматрамо да је кандидат квалификован да приступи изради докторског рада.

2. Предмет и циљ дисертације

Предмет дисертације тиче се односа између филозофске антропологије и метафизике у делима Макса Шелера (1874.–1928.), немачког филозофа феноменолошке провенијенције. Шелер се сматра једним од утемељивача филозофске антропологије као посебне дисциплине, а пружио је и значајне научне доприносе у областима етике, аксиологије и социологије знања. Бавећи се

одређењем предмета рада, кандидат објашњава да се код овог мислиоца не ради само о ускостручном теоријском систематизовању филозофских и научних сазнања о човеку, већ и о филозофском пројекту у најширем смислу, о изједначавању филозофске антропологије са филозофијом, и о промишљању преплитања теоријских и практичних аспеката кризе модерне цивилизације.

У овом контексту, колега Калик указује да Шелеров пројекат филозофске антропологије подразумева испитивање могућности да се изврши преокрет система вредности, у правцу од преовлађујуће модерне слике човека као *homo fabera* ка другачијој антрополошкој перспективи, у којој би духовне вредности заузимале највише место. Са друге стране, и метафизика код Шелера поприма специфично значење спасоносног знања, знања коме се приписује могућност избављења из кризе модерне цивилизације, што се значајно разликује од данас уобичајеног схватања предмета метафизичког сазнања као испитивања смисла самих ствари, објашњава кандидат. Стога, предмет дисертације не подразумева типично значење филозофске антропологије и метафизике, него монографско испитивање Шелеровог целокупног дела, његове унутрашње кохерентности, домета и ограничења.

Комисија је сагласна са кандидатовом оценом да овако одређен предмет истраживања нема само антикварни и историјско-филозофски значај, зато што живимо у времену у коме нису превазиђени проблеми са којима се суочавала Шелерова филозофска мисао, већ је са рапидним развојем кибернетике још више продубљена криза модерне технолошке цивилизације, којом се бавио и утемељивач филозофске антропологије. Сматрамо да се тиме може објаснити и растуће интересовање за опус немачког филозофа у последњим деценијама, о чему сведочи податак да се од 1993. године на двогодишњем нивоу одржавају скупови под окриљем „Међународног Макс Шелер друштва“. Стога се може рећи да предмет дисертације укључује и валоризацију подстицајности Шелеровог пројекта филозофске антропологије за промишљање савременог света.

Циљ дисертације дефинисан је као унапређење постојећих сазнања о Шелеровој филозофској антропологији, како у аналитичко-интерпретативном, тако и у критичко-хеуристичком погледу. Кандидатова намера је да покаже да

антрополошка рефлексija није нешто чиме се Шелер бави само у својим позним радовима, као што је за ову област парадигматично дело *Положај човека у космосу* (1928.), већ да филозофско-антрополошки увиди континуирано прожимају све његове списе. При томе, ауторов иновативан допринос треба да се састоји не само у новом интерпретативном становишту, које је назначено насловом рада и које смо претходно скицирали, него и у критици Шелеровог конзервативно-елитистичког напада на вредности друштвене и моралне једнакости.

3. Опис садржаја дисертације

У синопсису свог будућег рада, кандидат наводи следећа основна поглавља: Уводни део, 1. Шелеров пројекат филозофске антропологије, 2. Шелерова критика идеје „*homo fabera*“ и сазнајног и вредносног поретка модерне цивилизације, 3. Шелерово схватање феноменологије и метафизика као „љубавно“ одношење према апсолуту, 4. Шелерова филозофска антропологија и теолошко схватање човека, и 5. Критика Шелерове филозофске антропологије, метафизичког пројекта спаса и друштвено-идеолошке позиције. Осим прва два дела, остала поглавља су рашчлањена на одељке, чије наслове овом приликом нећемо наводити.

У уводу, кандидат ће се позабавити расветљавањем историјског и друштвеног контекста у коме је настала Шелерова филозофија. Између осталог, он намерава да у том делу рада разјасни духовни амбијент Шелеровог времена, у коме је на темељу Дарвинових и Фројдових научних открића уздрмана просветитељска слика о човеку као рационалном и аутономном бићу. Задатак наредног поглавља састоји се у дефинисању појма пројекта, тачније пројекта филозофске антропологије. У њему ће бити показано да Шелерова идеја филозофске антропологије не смера само на теоријско сазнање, него и на практично осмишљавање човековог постојања, односно, на проналажење излаза из кризе модерне цивилизације.

У другом поглављу, кандидат планира да изложи критику идеје *homo fabera*, Шелерово учење о облицима и хијерархији знања, његову критику господарујућег знања, учење о облицима и хијерархији вредности, идеју о преокрету вредности у модерној цивилизацији, као и Шелерову критику друштвених вредности модерне цивилизације, и његово потенцирање сталешке хијерархије као друштвеног идеала.

У објашњењу овог сегмента рада, колега Калик указује да је за Шелера идеологија *homo fabera* у најужој вези са етосом господарења и са техничком интелигенцијом, односно, са најнижим делотворно-господарујућим обликом знања, изнад кога се по вредносном рангу налазе знање образовања и метафизика као спасоносно знање. То имплицира схватање да је доба *homo fabera* проистекло из инверзије исправног поретка сазнајних форми, као и рационално утемељене скале вредности, из победе онога што је ниже или демократско над оним што је више или аристократско, па је Шелер сматрао да је потребна инверзија инверзије, на начин руковођења метафизичким идејама, како би се превазишла слепа улица модерне цивилизације, тумачи кандидат. Међутим, он уочава да је спорно то што немачки филозоф реafirмише спасоносну улогу метафизичког знања кроз оптирање за стари феудални поредак, насупрот модерној демократији либералног или социјалистичког типа.

Предмет трећег поглавља је излагање Шелеровог разумевања феноменологије, његовог схватања *ordo amoris* и поимања метафизике као „љубавног“ одношења према апсолуту. У њему ће бити показано да за Шелера феноменологија није само теоријско сазнање суштине ствари, него и практички (вољни) став одрицања од животног нагона, од природне тежње ка покоравану и трошењу ствари, који је као такав предуслов истинитог и непрагматичног сагледавања стварности. Кад је реч о идеји *ordo amoris*, кандидат намерава да тумачи Шелерово схватање да је човек најпре биће љубави, па тек онда биће мишљења и хтења. У том контексту, Калик ће настојати да расветли и тезу да метафизичко сазнање подразумева став љубави према апсолуту, те да у овом смислу метафизика нуди квалитетну алтернативу пустоши и мржњи у модерној цивилизацији, кроз кориговање деструктивних аспеката модерног става техничког искоришћавања и господарења над бићем.

У четвртном поглављу, кандидат планира детаљније да испита Шелерово филозофско-антрополошко учење, његову тезу да је дух суштина човека и да је акт идеирања специфична духовна активност људског бића. Према мишљењу немачког филозофа, не постоји битна диференција између биолошке структуре човека и животиње, али могућност духовне аскезе, апстинирања од задовољења животних

нагона, прави квалитативну разлику између људи и свих осталих живих бића, чинећи нас сличнима Богу. Стога ће Калик детаљно размотрити еволуцију Шелерових идеја о односу између човека и Бога, која подразумева померање од католички оријентисаног теизма, у ранијим списима, ка филозофском пан(ен)теизму у позном периоду. При томе, кандидат ће у својој интерпретацији настојати да покаже да Шелерова филозофска антропологија има теолошки карактер, зато што је у његовој мисли разумевање човека неодвојиво од разумевања Бога, било да се човек схвата као најдостојнији и најслободнији слуга Божји (што је случај са раним периодом), било да се људско биће поима као сарадник и саборац Апсолута (у позним списима). У овом смислу, идеја метафизичког спасења из кризе модерне цивилизације захтева постигнуће духовног јединства између човека и Бога, указује кандидат у свом синопису.

У последњем поглављу дисертације предвиђена је критика Шелеровог становишта – његове идеје филозофске антропологије, визије спасења из кризе модерне науке путем метафизичког знања, као и његове друштвено-идеолошке позиције. Када је реч о критици филозофске антропологије, колега Калик у синопису напомиње да је Шелер олако усвојио спорне идеје о биолошкој декадентности човека, као и да постоји противречност у томе што он духу приписује немоћ у физичком свету и истовремено потенцира његову активну улогу у инхибирању животних нагона. С друге стране, пројекат метафизичког спасења је неубедљив, зато што проблеми са којима се суочавају модерни људи немају само духовни карактер, па ни њихова алтернатива не може бити у одбацивању научно-техничке рационалности, у томе да се *homo faber* замени *microtheosom*, истиче предлагач ове теме за докторску дисертацију. Сем тога, кандидат на завршетку рада планира да подвргне критици и Шелерову конзервативну идеолошку позицију, која се огледа у порицању једнакости људи у погледу њихових духовних и моралних способности, као и у заступању идеје о „природној“ супериорности оних „племенитијих“ по рођењу.

4. Основне хипотезе

- Шелерова филозофска антропологија је нужна претпоставка за његов пројекат метафизике као спасоносног знања, зато што се у њој наглашава духовна

суштина човека и зато што се духовности приписује избавитељска моћ у односу на деструктивна обележја цивилизације *homo fabera*.

- Шелерова филозофска антропологија садржи више недостатака, темељних и посебних проблема, што његов пројекат спаса човека чини тешко остваривим и по својим друштвеним импликацијама веома подложним оспоравању.

5. Методе истраживања

Кандидат ће у дисертацији применити проблемско-егзегетску и критичко-друштвену методу истраживања. Прва метода подразумева детаљну анализу и тумачење основних појмова и проблема у Шелеровој филозофији, као и у релевантној литератури о Шелеру. Друга метода се састоји у сагледавању Шелерових идеја у друштвено-историјском контексту, што је поступак који је био својствен и самом филозофу о коме реч, имајући у виду да се он бавио и социологијом знања. При томе, Калик ће користити не само иманентну већ и трансекунтну критику, са позиције критичке теорије друштва.

6. Очекивани резултати и научни допринос

Очекујемо да ће истраживања у оквиру ове докторске дисертације унапредити постојећа сазнања о Шелеровој филозофији уопште, и о његовом схватању повезаности између филозофске антропологије и метафизике посебно. То подразумева актуелизацију његове мисли и валоризацију њене подстицајности за промишљање човековог положаја у савременом свету, али и одређену иновативност у критици иманентних ограничења Шелерове филозофске антропологије.

Као таква, будућа дисертација може пружити значајан допринос даљем развоју одговарајућих научних области у нашој средини, пре свега у доменима историје филозофије, савремених студија Шелеровог опуса, филозофске антропологије и филозофије историје.

7. Закључак

Марио Калик испуњава формалне и супстанцијалне услове за пријаву доктората. Предложена тема је значајна и подобна да буде предмет докторске дисертације, зато што подразумева утемељен и релативно оригиналан приступ, са јасно постављеним циљем, чија реализација може обогатити постојећа сазнања о

Шелеровом пројекту филозофске антропологије. Нацрт рада је кохерентно конципиран и методички осмишљен, а приложени списак литературе потврђује да кандидат има добар увид у резултате претходних истраживања у овом домену. Стога, предлажемо да се Мариу Калику одобри израда докторске дисертације на тему ***Шелеров пројекат филозофске антропологије и метафизичког спаса човека из кризе модерне цивилизације.***

У Београду, 8.3.2017.

Проф. др Миланко Говедарица (ментор)

Проф. др Драго Ђурић

Доц. др Александар Добријевић

Доц. др Душко Прелевић