

Vebrov nauk o človeku v luči Schelerjeve antropologije

BORUT OŠLAJ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo,
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

V prispevku želimo z analitično-komparativno metodo odgovoriti na vprašanje, ali je Veber poznal Schelerjevo delo in v kolikšni meri je slednje morebiti vplivalo na konceptualno in vsebinsko raven Vebrovega nauka o človeku. Tisto, kar govori v korist pozitivnemu odgovoru na zastavljeno vprašanje, je skorajda identičen ontološki okvir v obeh primerjalnih delih, v katerega tako Scheler kot Veber postavljata sicer samosvoji in v razdelavi avtonomni teoriji o človeku in njegovem mestu v kozmosu oz. stvarstvu. Prenašanje prvin iz enega miselnega sistema v drugega v Vebrovem delu povzroči kar nekaj nejasnosti in argumentativne nedoslednosti. Kljub očitnim podobnostim v strukturiranosti ontološkega okvirja pa želimo hkrati tudi posebej poudariti, da je po svoji argumentativni in splošno vsebinski ravni Vebrov poskus od Schelerjevega vendarle povsem neodvisen in avtonomen.

Ključne besede: Veber, Scheler, doživetja, psihične stopnje, gon, duh

ABSTRACT

VEBER'S STUDY OF HUMANKIND IN THE LIGHT OF SCHELER'S ANTHROPOLOGY

Using the analytical-comparative method, the article intends to answer the question whether Veber was acquainted with Scheler's work and, if so, what was its influence on the conceptual level and the contents of Veber's study of humankind. This proposition could be confirmed by almost an identical ontological frame of both conceptions compared here, though both authors had established an original and autonomous theory of humankind and its role in the universe or the Creation. Quite a few misunderstandings and argumentative inconsistency in Veber's study have been caused by bringing individual elements from one conceptual system into another. Our intention is - regardless the indisputable structural similarities of the ontological frame - to emphasise clearly that Veber's endeavour was quite independent and autonomous from Scheler's work in its argumentative and general thematic levels.

Key words: Veber, Scheler, experiences, emotional levels, instinct, spirit

Leta 1928 izide pionirsko delo na področju filozofske antropologije, Schelerjeva knjiga 'Položaj človeka v kozmosu'; le dve leti za tem France Veber izda delo, ki nosi presenetljivo podoben naslov, 'Filozofija - Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu'. Scheler išče 'človekov položaj v kozmosu' skozi biološko gradnjo psihičnih stopenj bivajočega in njihovo duhovno nadgradnjo; Veber išče 'človekovo mesto v stvarstvu' skozi psihološko obravnavo doživetij in njihovo razširitev na duhovna doživetja. Oba najdeta bistvo človeka v njegovem duhu, prvi predvsem znotraj disciplinarnega razpona med biologijo in filozofijo, drugi znotraj razpona med psihologijo in filozofijo, oba sta zavezana fenomenološki metodi, prvi bolj poudarja kategorialno zrenje (ideiranje), drugi pa intencionalne akte (naperjena doživetja), pri čemer je prvi pri svojem postopku bolj sintetičen, drugi pa analitičen. Kljub temu, da Veber nikjer ne omenja Schelerja, pa je vendarle mogoče pokazati, da - ob očitnih razlikah, ki pa jim tu ne bomo posvečali osrednje pozornosti - obe deli združuje zelo podoben ontološki okvir, za katerega smemo upravičeno domnevati, da ga je Veber prevzel od Schelerja.

Glede na to, da želimo Vebrovo delo obravnavati v luči Schelerjevega, naj torej najprej na kratko osvetlimo nauk slednjega ter z osnovnimi poudarki predstavimo njegov pionirski prispevek k filozofsko-antropološki disciplini. Vsebinsko ozadje in hkrati izhodišče Schelerjevega "Položaja" se skriva v obračunu z dekartovskim dualizmom med dušo in telesom. Izhajajoč iz dognanj takratnih naravoslovnih znanosti, zlasti biologije, zoologije in genetične psihologije, Scheler vehementno zastopa tezo o psihofizični enotnosti življenja. V podkrepitev te teze razvije shemo "stopnjevitega niza psihičnih moči",¹ ki dokazuje, da že najprimitivnejši organizmi posedujejo določeno obliko duševnosti oz. da meje psihičnega v celoti sovpadajo z mejami živega. Najnižjo stopnjo psihičnega tvori nezavedni, brezčutni in brezpredstavni "čustveni gon" kot enotnost čustev in nagonov (Scheler, str. 9). Ta psihična forma v celoti zaobsega duševnost rastlinskega sveta. Naslednje tri stopnje - instinkt, asociativni spomin in praktična inteligenca - kažejo na naraščajočo diferenciacijo psihičnih moči znotraj živalskega sveta. Asociativni spomin, predvsem pa praktična inteligenca pomenita obrat življenja navznoter, vznik refleksijskega loka in s tem velik korak k razbitju enotnosti življenja, ki ga še simbolizirajo rastline. Vrh v stopnjevanju teh moči je dosežen pri človeku, kar pomeni, da fenomen inteligence ni nekakšen specifični privilegij človeka, da ga torej ne definira načelno, temveč le relativno oz. stopnjevito. Kot naravno, biološko bitje se človek od rastlin in živali loči le po stopnji; do te mere je Scheler pripravljen slediti darvinizmu in človeka obravnavati v enotnem evolucijskem aspektu. Kot duševno in razumsko bitje človek ostaja del naravnega sveta; kot takega ga ne prerašča, temveč le stopenjsko razširja.

Toda Schelerja, kot v klasično metafizično tradicijo zagledanega filozofa, ne zanima toliko naravni aspekt človeškosti človeka, ne zanima ga stopenjska razlika med njim in celoto bivajočega, temveč načelna, to je tista, ki bi izpostavila enkratnost človeka, njegovo posebnost, ki je ne deli z nobeno drugo življenjsko obliko. "Bistvo človeka in to, kar je mogoče imenovati njegov 'posebni položaj', je postavljeno visoko nad tem, kar imenujemo inteligenca in možnost izbora, in ne bi bilo doseženo, četudi bi si inteligenco in možnost izbora predstavljali kvantitativno poljubno stopnjevano, da, vse tja do neskončnosti" (Scheler, str. 32). Nov princip, človeka zaznamujoči princip, Scheler umešča zunaj vsega tistega, kar lahko v najširšem smislu imenujemo življenje; imenuje ga s tradicionalnim pojmom - *duh*. Vendar pa, v nasprotju s tradicijo, duha ne razume le kot umsko moč, kot spoznavanje v najširšem smislu, temveč tudi kot (fenomenološko) zrenje prafenomenov ali bistvenih vsebin ter nadalje kot obliko volitivnih

1 Scheler, Max, *Položaj človeka v kozmosu*, Nova revija, Ljubljana 1998, str. 9.

in emocionalnih aktov (dobrota, ljubezen, kesanje, strahospoštovanje, duhovno čudenje, blaženost, obup in svobodna odločitev). Človeka kot edinega bitja, ki poseduje duha, Scheler označi kot *osebo* (str. 33).

Kot oseba ima človek svet (za razliko od živali, ki je zaprta v svoj okolni svet), vanj je neskončno odprt. "Duhovno" bitje torej ni več vezano na nagone in okolni svet, temveč je 'prosto okolnega sveta' in, kot to želimo imenovati, '*odprto v svet*': takšno bitje ima '*svet*'. Ima ga predvsem skozi akt opredmetovanja, tj. ustvarjanja predmetnega sveta, v katerem človek "zbira samega sebe" oz. se samega sebe zavede (samoza-vedanje; str. 36). Kot predmetno, predvsem pa kot bitje, ki je sposobno "ideiranja" (skupaj zajeti esencialne oblike svetovnega ustroja), človek stopi na pot nenehnega prehajanja (transcendiranja) sveta in samega sebe. V ideiranju človek prestopa meje konkretnega sveta: "Biti človek pomeni tej vrsti resničnosti zalučati krepak 'NE'" (str. 47). Nasprotno pa žival resničnosti vselej kliče 'DA', kajti struktura okolnega sveta je pri tem točno in popolnoma zaprto prirejena fiziološki in posredno morfološki specifičnosti živali.

Scheler razlikuje štiri osnovne stopnje, v katerih se pojavlja vse obstoječe glede na svojo notranjo samobit:

- a) *Anorganski svet*; ne poseduje notranje samobiti.
- b) *Rastline*; z ozirom na čustveni gon že posedujejo svojo notranjo bit (duševnost), toda brez informacij o svojih različnih stanjih, brez obrata navznoter.
- c) *Živali*; glede na obstoj instinktov, možnega asociativnega spomina in praktične inteligence posedujejo določeno obliko zavesti (centralno povratno-informacijsko mesto) - na ta način si je žival dana še drugič.
- d) *Človek*; kot duhovno bitje oz. oseba si je dan še tretjič, in sicer skozi samozavedanje.

Glede na polemiko z Descartesom in njegovim dualizmom duše in telesa Scheler sicer zagovarja psihofizično enotnost življenja, vendar pa dualizma kot takega ne odpravi, temveč ga zgolj prestavi na višjo raven: epistemološki rez zdaj poteka med življenjem kot psiho-fizično enotnostjo ter duhom, ki je onstran življenjski princip par excellence, izhajajoč iz jedra (temelja) svetovne biti. Vendar pa - in prav v tem je posebnost Schelerjevega dualizma - oba principa, življenje, ki ga Scheler poistoveti z gonom, in duh nista medsebojno neodvisna in samozadostna, temveč bitno usmerjena drug k drugemu, v smer medsebojnega prežemanja. Tisto, kar to prežemanje terja, je dejstvo, da duh izvorno ne poseduje nikakršne moči. Pri tem se Scheler izrecno sklicuje na Nicolaia Hartmanna, po katerem so višje kategorije biti in vrednostne kategorije že v principu slabotnejše. Čim nižje so forme biti, tem več primordialne energije posedujejo; čim višje se vzpenjamo po lestvici bivajočih form, tem manj energije le-tim ostaja. Najnižja psihična forma - gon - tako poseduje največ moči in energije, najvišja oblika manifestacije biti - duh - pa najmanj oz. je konstitutivno brez nje. Da bi se duh (človek kot osebnost) lahko realiziral, mora svoj presežek gonske energije sublimirati. Akt poduhovljanja sveta (prežemanja gona in duha) poteka skozi človeka. V tem ustvarjajočem razvoju (*creatio continua*) ima osrednje mesto človek kot privilegirani kraj božje samodeifikacije (nauk nemške mistike, po katerem se Bog razvija skozi človeka).

P Reidimo zdaj k Vebru. Identično kot Scheler tudi Veber človeka postavlja v funkcijo posredovanja med naravnim in nadnaravnim, ali kot pravi sam: Človek predstavlja "torišče dvojnega razvoja, prirodno-vzročnega in duhovno-svobodnega",² kar pomeni, da je "metafizično mejno bitje" (izraz, ki ga od Vebera pozneje prevzame A. Trstenjak),

2 Veber, France, *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*, Jugoslovanska knjigarna, Ljubljana 1930, str. 3.

je na meji dveh svetov, "izkustveno danega samoprirodnega stvarstva in nadizkustveno nujnega samoduhovnega vesoljstva" (Veber, str. 3). Ontološki okvir, ki ga določa razmerje naravnega in nadnaravnega, narave in duha, Veber - za razliko od Schelerja, ki ga postopno razvije - predpostavi, s čimer jasno nakaže, da ga ne zanima toliko biološko zasnovano stopnjevitost razmerje med rastlinami, živalmi in naravi zavezanemu človeku na eni strani ter radikalni prelom, ki ga pooseblja vsemu življenju tuji princip človeške duhovnosti na drugi strani, temveč izključno ta druga stran sama, stran, ki človeku pripisuje "značaj edinega izkustveno danega neprirodnega ali celo nadprirodnega živega bitja" (Veber, str. 3). Ta nadprirodnost, to "samosvoje osnovno jedro", ki govor o nadprirodnosti opravičuje, Veber nedvoumno poveže s pojmom duha, hkrati pa človeka kot edinega nosilca duha označi, tako kot Scheler, za osebo. Tisto, kar Scheler razvije, to Veber predpostavi.³

Predpostavljeno mejno pozicijo človeka Veber v nadaljevanju analitično razvije znotraj psihološke obravnave doživetij. To smemo do neke mere razumeti kot dopolnilo Schelerjevi izhodiščno bolj biološki tematizaciji. Vendar pa naj še enkrat poudarim, da moramo glede tega ostati zgolj pri domnevah, kajti Veber nikjer ne omenja Schelerja, kaj šele, da bi se nanj skliceval. Če je Vebra do leta 1928 (pod vplivom Mainonga) zanimalo predvsem razmerje med doživetjem in objektom doživetja (predmetnostna teorija), pa ga zdaj docela prevzame spoznanje, da je vsaj tako kot prvo pomembno tudi neko drugo razmerje, ki poudarek od predmeta prenese na človeka, tj. razmerje med doživetjem in subjektom doživetja. "Samo to drugo razmerje pove, da v življenju ne gre samo za to, kaj vse se doznava ter misli in kaj vse se uživa ter želi, temveč da je za življenje in to v najglobljih ozirih odločilno tudi povsem drugačno vprašanje, kakšen in kdo je tisti, ki doznava ter misli in ki uživa ter želi" (str. 7). Ta prenos poudarka s predmeta k subjektu zaznamuje Vebrov antropološki obrat; ne zanimajo ga več predmeti doživetij, temveč zgolj ta doživetja sama. S tem pa, kot pravi sam, prestopi "prag pravega, čistega dušeslovja" oz. psihologije, ki je bila zanj najpomembnejša filozofska disciplina.

Kako pa je, glede na antropološki obrat, zdaj potrebno razumeti filozofijo kot tako, kakšna je njena funkcija v razmerju do drugih znanosti? "Človeška narava je trolična. Prvič je tudi človek kos mrtve in žive prirode (zemlje, rastlinstva, živalstva) ter s te plasti tudi njega raziskujejo prirodoslovne vede. Drugič pa je isti človek edini skustveno dani pogoj za nastajanje takih posebnih pojavov, ki bi jih v vsej prirodi sami že načelno zaman iskali in ki jih zato raziskujejo ter morejo raziskovati le enako posebne, neprirodoslovne vede; so to pojavi kakor jezik, 'zgodovinski' dogodki, pravo, religija, umetnost, znanost sama itd., in vede o teh pojavih naj se zovejo duhovne pozitivne vede. Obe ti strani določata človeka, kot vidimo, samo odnosno, namreč samo po njegovem razmerju do - prirode in do tako zvanih kulturnih faktov. Torej pa ostane še človek sam in to je tretja ter osnovna njegova stran, katera edino spaja prvi dve njegovi strani v živo harmonijo enotne človeške narave; zato je za raziskovanje te strani

3 Zanimivo je, da Veber razliko med "animalnimi in duhovnimi subjekti", kot jo občasno tudi imenuje, zakoliči v dveh krajših spisih, ki predhodita "Filozofiji", in sicer v "Emocionalni strukturi osebnosti" (1928) ter v spisu "Nekaj misli o kulturi in civilizaciji" (1929). "Šele v teh publikacijah sem namreč ugotovil dve novi dušeslovni razliki, ki bi mi jih sama predmetna teorija ne mogla nikoli odkriti; je to razlika med 'animalnim' in 'duhovnim' doživetjem ter povsem vzporedna razlika med animalnimi in duhovnimi subjekti, to je med rastlinsko-živalskimi 'dušami' in človeškimi 'duhovi' ali 'osebami'" (str. 5-6). Šele v teh spisih je Veber pretrgal svojo odvisnost od Mainongove (katerega učenec je bil) predmetnostne teorije, ter poudarek od predmeta človekovih doživetij dokončno prenesel na ta doživetja sama oz. na človeka. V kolikšni meri je ta obrat k človeku vezan na Schelerja je nejasno, dejstvo pa je, da tudi ta dva spisa, nastaneta neposredno po izidu Schelerjevega "Položaja".

potrebna še posebna veda in ta veda je filozofija" (str. 18-19). Filozofija je torej določena kot antropologija (čeprav Veber tega pojma sploh ne uporabi), kot tista veda, ki se sprašuje po "harmoniji enotne človeške narave" ter za njo teži. Ker pa Veber ne zanima toliko splošni, metafizični govor o človekovi posebnosti in njegovem mestu v celoti sveta, temveč bolj analitična razdelava načel ("načelni nauk") te posebnosti - ki jo, kot bomo v nadaljevanju videli, obravnava znotraj konteksta razdelave doživetij -, se upravičeno zdi, da je bolj kot pojem antropologije Vebru bližji in tudi ustrežnejši pojem dušeslovja oz. psihologije, pri čemer sta - v kontekstu te obravnave - njuna pomena in vlogi znotraj filozofije identična. Če je Scheler kot "antropolog" zato bolj splošen in sintetičen, pa je Veber kot "psiholog" bolj analitičen, obema pa gre pri tem za človeka in njegovo osrednje mesto v kozmosu oz. stvarstvu.

Človekova pozornost in njegova doživetja so v pretežni meri povnanjena; ta povnanjenost doživetij - usmerjenost ven iz sebe - je primarna in temeljna. Predmeti doživetij so nam pri tem dani ne neposredno, temveč posredno, zgolj in samo prek teh doživetij samih. "Samo za ta doživetja vam gre in samo ta doživetja so zares neposredno vaša, tako neposredno, da vam je tudi vaša telesnost dana samo preko vašega doživljanja" (str. 24). Naša doživetja so nam torej bližja kot pozornost do zunanjega sveta. V poudarjanju 'mojih', 'tvojih', 'naših', 'njihovih' je skrit nosilec doživetij - "jaz". Doživljaji, za katere se prvotno zdi, da kažejo v zunanost, smo torej pripeljejo do nas samih kot tiste točke, za katero Vebru pri analizi doživljanjev pravzaprav edino gre. "Šele ko smo s svojo pozornostjo dospeli na to zadnjo točko, torej res na točko samega sebe, smo izmerili vso pot, ki vede od vse naše vnanjosti pa tja do glavnega jedra našega bivanja" (str. 25). Poleg predmetov in doživljanjev moramo torej razlikovati še tretjo in najpomembnejšo bitnost - samega sebe. *Jedro človekovega bivanja oz. narave* (kot pravi na drugem mestu; str. 35) je zgolj tisto, kar nam je neposredno dano oz. česar se utegnemo neposredno zavedati; *"to smo mi sami in naša doživetja"*.

Lastno telesnost, ki nam je dana le prek doživljanja, moramo torej ostro ločiti od nosilca tega doživljanja, od jaza. "... ko vas kdo hvali ali graja, ko vas polni ponos ali tare kes itd.: tudi v vseh takih primerih stopate pred se - sami, to je zopet brez vsakega posredujočega činitelja ter se v tem smislu enako neposredno zavedate ne več svojega trenutnega doživetja, pač pa samega sebe" (str. 33). Z obratom od vnanjosti k notranjosti, od predmeta k jazu, Veber zgolj nakaže lastni 'antropološki obrat'; pojem jaza, samega sebe, namreč podrobneje ne tematizira. Pojem jaza kaže na tej ravni analize zgolj na formalno izolacijo človeka glede na zunanji svet telesnosti in predmetov. Zdaj, ko smo samega sebe izdvojili, prispeli do "jedra", moramo, tako ravna Veber v nadaljevanju, to jedro vsebinsko natančneje opredeliti. Tudi ta opredelitev pa poteka skozi natančnejšo analizo doživetij, ki predstavlja osrednji in hkrati tudi relativno najbolj izvorni del Vebrove teorije človeka.

Veber najprej vpelje delitev doživetij na umska in nagona. K umskim sodijo gledanje, tipanje, slišanje ... ter spominjanje, domnevanje, zatrjevanje ...; k nagonskim pa bolest, radost, cenitev, hudovanje, veselje ... ter hrepenenje, hotenje, želja, volja, zavračanje ... Umska doživetja nas zgolj učijo o naši bližnji in daljni okolici ter o nas samih, medtem ko so nagona doživetja tista, ki nas usposabljaajo za praktična dejanja. Umsko doživljanje nas "samo 'poučuje' ter nam v tem smislu najrazličnejše pojave sveta in življenja samo tako ali drugače 'kaže' ter 'predočuje'", medtem ko nas "vzporedno doživetje druge polovice obenem tira ali 'žene' k praktičnim dejanjem" (str. 40). Umska doživetja, ki nas poučujejo, nam kažejo in predočujejo, počnejo to na dva načina: na predstavnem in miselnem. K umskim predstavnim doživetjem sodijo gledanje, tipanje, slišanje ..., k miselnim pa spominjanje, domnevanje, zatrjevanje ... Prav tako na dva dela razpadejo nagona doživetja: bolest, radost, cenitev ... sodijo k čustvovanju,

medtem ko so hrepenenje, volja, hotenje ... vezani na stremljenje.

Čeprav bi na prvi pogled morda menili, da so umska doživetja razvojno poznejša od nagonskih, pa Veber trdi prav nasprotno: nagonsko doživljanje je odvisno od umskega in ne obratno. "Če naj se veseliš lastnega zdravja ali če naj tuguješ ob prijateljevi smrti, moraš predvsem svoje zdravje in prijateljevo smrt miselno ugotoviti" (str. 42); prav zaradi tega so nagonska doživetja razvojno poznejša. Ta trditev je presenetljiva le tako dolgo, dokler izhajamo iz običajnega razumevanja nagonov, kakor hitro pa z nagoni razumemo zbirni pojem za celoto čustvovanja in stremjenja (tako kot Veber), pa postane opisano razvojno zaporedje samoumevno. Kar se pa tiče razvojnega razvrščanja posebej umskih in posebej nagonskih doživetij, so ta v skladu s splošnimi pričakovanji: "V okviru umskih doživetij so dalje misli enako brezčasno nujno zavisne od vzporednih predstav, v okviru nagonskih doživetij pa stremjenja od vzporednih čustev" (str. 47). Že na tej stopnji analize doživetij tako postane jasno, da so tudi pri Vebru višje forme biti odvisne od nižjih form: misli so odvisne od predstav, stremjenja so odvisna od čustev, um je odvisen od nagonov, ki nas edini "tirajo", "ženejo" k dejanjem. Čeprav so v slednjem primeru nagoni razvojno sicer poznejši, pa so vendarle oni tisti (razlago Veber ponudi v nadaljevanju), ki opravljajo gonilno vlogo. Razmerje nižjih in višjih form bivajočega, razvojno nižjih in višjih oblik doživljanj glede na vprašanje moči, tako že dobiva tisti obris, ki smo ga srečali pri Schelerju oz. N. Hartmannu.

Da se ta obris v nadaljevanju razvije v identično ontološko strukturo kot pri Schelerju, dokazuje dejstvo, da tudi Veber pranapetost bivajočega umesti v razmerje med gonom in duhom. Pojem gona vpelje, tako kot doslej, s pomočjo psihologije oz. nadaljnje delitve doživetij na naperjena in nenaperjena. "Vse doslej orisano umsko in nagonsko doživetje ima še posebno stran, vsled katere imenujem to doživetje - naperjeno. Ta stran je v tem, da se vrši vse umsko in nagonsko doživetje in to brez ozira na kakršnekoli izkustvene izpremembe vselej in brezpogojno le 'spričo' sicer kakršnihkoli drugačnih pojavov in jih ima v tem smislu za svoje neobhodne 'predmete'" (str. 48). Predstava je vedno predstava nečesa, misel je misel na nekaj, čustvujemo in stremimo vedno spričo nečesa.

Toda poleg naperjenih (intencionalnih) doživetij obstajajo tudi taka, pri katerih predmeta naperjenosti ni mogoče določiti; zaradi tega jih Veber imenuje nenaperjena doživetja. Za primer navede mladeniča (bodočega velikega kiparja), ki živi daleč od okolij, ki bi ga lahko vzpodbujala (naperjala) k opravljanju tovrstnega poslanstva. "Ko pa dobi tak mladenič v roke kepo ila, jo že pričinja s strastjo, ki mu je samemu neumljiva, predrugečevati in preoblikovati in njegovi prsti ne mirujejo dokler ni izdelek završen" (str. 49). Iz mladeniča postane kipar, čeprav ga k temu ni vzpodbujalo ne umsko ne nagonsko naperjeno razmerje; on ni želel in ne hotel postati kipar, on je to preprosto bil, še preden je o tem karkoli naperjenega vedel, čustvoval in stremel. V tovrstnih nenaperjenih doživetjih vidi Veber "najžlahtnejše dušeslovno jedro" (str. 50) vsega kulturnega razvoja. Vsa naperjena doživetja potemtakem temeljijo na nenaperjenih, so od njih odvisna.

Vsebinska opredelitev naperjenih doživetij je vezana na um in nagone. Kako pa je z vsebinsko opredelitvijo nenaperjenih doživetij? "Bili bi to pač vsi naši življenjski goni v najožjem pomenu besede, taki naši goni, brez katerih bi se tudi ne mogla razviti ne sledeča umska, torej predstavno-miselna, ne nagonska, torej čustveno-stremljenska polovica naše doživljajske naperjenosti" (str. 50). K umskim in nagonskim doživetjem je tako treba dodati še gonska doživetja, ki so za razliko od prvih dveh nenaperjena.⁴

4 Glede umetniškega gona, ki ga Veber omenja ob primeru mladeniča, je potrebno opozoriti, da se ta v

Pojem gona Vebru pomeni, tako kot tudi Schelerju, splošni življenjski gon, da vidimo, slišimo, čutimo, se prehranjujemo, razmnožujemo ... Na tem mestu Veber za kratek trenutek preide na področje evolucije oz. k stopnjevitemu nizu psihičnih moči, kot jih je razvil Scheler. Gona oz. gonska doživetja pripiše rastlinam, umska in nagona pa živalim (tako Scheler kot Veber živalim namreč pripisujeta določeno obliko inteligence in zmožnost čustvovanja). "In vse rastlinstvo je naravnost v celoti prekrasen primer za tako življenje, ki po vsej verjetnosti sploh ni naperjeno, ki pa je prav zato naravnost čisto zgolj gonsko življenje, javljajoč se na pr. v hranilnem gonu rastline, v njenem gonu po rasti, v njenem toplotnem ter svetlobnem gonu itd. Šele živalstvo je na svojih višjih stopnjah primer takega izvenčloveškega življenja, ki ni več samo gonsko, temveč tudi že umsko ter nagona, na pr. tudi že čuteče in čustvujoče življenje" (str. 56). Zdi se, kot da je imel Veber v tem delu Schelerjevo knjigo neposredno pred seboj. Citirana misel je namreč poenostavljen povzetek Schelerjeve podrobne, z biologijsko terminologijo podprte analize. Vendar pa je za Veبرا pomembnejši tisti del Schelerjeve analize, kjer ta gonskim močem pripisuje temeljni pomen za celotni razvoj življenja: "Ne obstajajo noben občutek, nobena zaznava, nobena predstava, za katero ne bi stal temni gon" (Scheler, str. 13). Vebrova misel, da je nenaperjeno, zgolj gonsko doživetje načelna osnova tudi vsej naperjeni duševnosti, je zgolj psihološka variacija Schelerjeve razlage.

Podrobneje spregovori Veber o tem v poglavju "Razvojni odnosi med naperjenim in nenaperjenim doživetjem". Vse tri oblike doživetij, gonska, umska in nagona, so tu razvrščena v naslednje zaporedje: 1. primarna nenaperjena doživetja (goni), 2. primarna naperjena doživetja (um), 3. sekundarna naperjena doživetja (nagoni), 4. sekundarna nenaperjena doživetja (gonsko-nenaperjena občutja, razpoloženja, ubranost, neubranost ...). Primarna nenaperjena doživetja proizvajajo oz. pogojujejo ne le naslednja primarna naperjena doživetja (um), temveč tudi vsa ostala. V odnosu med primarnimi naperjenimi (um) in sekundarnimi naperjenimi (nagoni) doživetji so prvi sicer, kot že rečeno, v razvojnem smislu elementarnejši (od tukaj njihova primarnost), toda glede moči so docela odvisni od nagonov, ki prve silijo, ženejo k dejanjem; brez nagonskih doživetij bi bila torej umska doživetja nemočna oz. opravilno nesposobna. Če so nagona doživetja (čustvovanje in stremljenje) sekundarna, od kod jim moč, s katero spravljajo v zagon primarna umska doživetja? "Ta čustva in stremljenja torej sploh niso nič drugega nego našemu umskemu doživetju sledeči zastopniki našega zgolj gonskega življenja" (Veber, str. 59). Nagoni imajo torej svojo gonilno moč sposojeno pri gonih, katerih zastopniki so na ravni naperjenih doživetij.

Vse tri oblike doživetij so lastne tako živalim kot ljudem; razlika med njimi je, tako kot pri Schelerju, na tej ravni zgolj stopenjska. "Vse to pa bi nam še ne dajalo pravice postavljati načelno razliko med človekom in ostalimi živimi bitji; zakaj tudi živalstvu bomo vsaj posredno brez dvoma pripisovali vse trojno doživetje, gonsko, predstavno in tudi čustveno-stremljsko" (str. 142). Veber tukaj premišljeno izpusti miselno plat umskih doživetij, ki jo prihrani le za človeka ter jo potihoma pripiše duševnosti, ne da bi to pozneje pojasnil in argumentativno podprl. Potem ko je s stopnjevanjem opravil, se je Scheler napotil iskati "bistveno" razliko, Veber prav tako, le da razliko imenuje za "načelno".

tem primeru prej kaže za naperjenega kot pa za nenaperjenega, kar trdi Veber. Ta oblika gona ima več podobnosti z Kantovim genijem, kot pa z nediferencirano, nenaperjeno gonsko energijo. S tem želimo poudariti, da pojem gona Veber ne razume dosledno kot nenaperjenost in ga potemtakem ne domisli v vseh njegovih razsežnostih.

Vsa doživetja, ki smo jih doslej obravnavali (z izjemo miselnega aspekta umskih doživetij), Veber imenuje animalna (duševna). Znotraj teh načelne razlike med živalmi in ljudmi ni mogoče določiti; prelomnico predstavljajo *duhovna doživetja*. Prelomnica razmejuje dve vrsti subjektov, animalne in duhovne, rastlinsko-živalske duše in človeške duhove kot osebe. To razdelitev je Veber napovedal že na začetku obravnavanega dela, zdaj jo argumentativno razvije. "Že zdaj pa naj razlikujem v bistvu dve vrsti subjektov, namreč subjekte, ki so brez lastne trpnosti in dejavnosti in ki jih hočem imenovati animalne subjekte ali gole duše, in pa take subjekte, ki so po lastni naravi tudi sami trpni ali dejavni in ki jih hočem imenovati osebe ali duhove" (str. 85). Animalni subjekti ali gole duše se ne zavedajo lastne dejavnosti, lastnih predstav, čustvovanj in stremljenj; so torej zunaj lastne dinamike. Šele človeški subjekti, duhovi oz. osebe so tisti, ki posedujejo lastno dinamiko in se te hkrati tudi zavedajo; posedujejo torej lastno dejavnost in trpnost - o svoji dejavnosti in trpnosti odločajo sami.

Scheler bi dejal: Živali so zaprte v svoj okolni svet. Človek pa je okolnega sveta prost; on ima svet, vanj je neskončno odprt. Odprtost v svet človeku omogoča brezinteresno eidetsko zrenje bistva nekega predmeta, neodvisno od potreb in nagonov. Človeka kot duhovno osebo opredeljuje "motiviranost s čisto takšnostjo predmeta, neodvisno od fizične in psihične ustreznosti", opredeljujega ga "svobodno zadržanje nekega impulza oz. sprostitve določenega nagonskega impulza" (Scheler, str. 35.) Človek torej, izraženo spet v Vebrovem jeziku, poseduje lastno dejavnost in trpnost, on je gospodar svojih nagonov, zaveda se njih in samega sebe; je samozavedajoče bitje. Scheler bolj poudarja akt ideiranja, Veber pa bolj specifično človeško zavest (samozavedanje; pa čeprav tega posebej ne omenja in ne tematizira, za razliko od Schelerja, ki argumentativno vpelje tudi pojem samozavedanja, skozi katerega si je človek dan še tretjič.), katere mesto je verjetno pojem jaza oz. sebstva.⁵ Človekova lastna dinamika oz. duhovnost je - kot smemo upravičeno domnevati - vezana na mesto, ki ga zaseda jaz; "človek je zato edina izkustveno dana podstat ali substanca" (Veber, str. 96). V podkrepitev te domneve se moramo spomniti, da je Veber že ob pristopu k analizi doživetij dejal, da tvorijo le-ta in mi sami naše sebstvo oz. jaz, "jedro človekovega bistva", to bistvo pa je zdaj določeno kot duhovnost. Definicija duhovnosti je torej v tem, da je ona stroga podstatnost oz. substancialnost. V substancialnem, podstatnem razmerju do vseh doživetij in predmetov doživetij pa smo lahko le mi sami, naše notranje sebstvo, ki mora kot jedro našega bistva biti ločeno, distancirano od vseh zgolj animalnih doživetij.

Scheler je poleg spoznavnih elementov duha močno poudaril tudi volitivne in emocionalne akte. Enako stori Veber, le da namesto kesanja, strahospoštovanja ... poudari molitev in čaščenja; izjemen pomen pa oba pripišeta ljubezni. Oba razumeta duhovnost kot tisto točko, ob kateri se vse bivajoče razkolje na dvoje, v dve nezdružljivi polovici. Oba govorita o nepremostljivem prepadu, ki loči duha od življenja; pri obeh je človek kot oseba nadnaravno bitje, bitje, ki se giblje onstran življenja in njegovih "psihičnih" oz. "animalnih" zakonitosti. Kljub vsem očitnim stikom z naravo (telesnost, animalnost) se človek "v hipu začuti v vsej vesoljni naravi popolnoma samega, osamljenega, edinstvenega", razlog temu je "prav duhovna ali osebna stran njegovega svojstva" (Veber, str. 87). Za razliko od Vebra Scheler bolj poudari sam akt distanciranja oz. ločitve človeka od sveta in samega sebe: "Edino človek - kolikor je oseba - se lahko - kot živo bitje - povzpne nad samega sebe in si iz centra, ki je hkrati onstran prostorsko-časovnega sveta, naredi vse za predmet svojega spoznanja, med drugim tudi

5 Tu gre za našo domnevo, kajti Veber sam te povezave izrecno ne omenja.

samega sebe. Kot duhovno bitje je človek torej tisti, ki presega samega sebe kot živo bitje in svet" (Scheler, str. 42).

Veber nič manj zavzeto kot Scheler ne poudarja človekove enkratnosti, "nepremostljiv prepad", ki ga ločuje od vsega zgolj animalnega, zaradi česar "načelno sploh ni več prirodno bitje" (Veber, str. 144). Vendar pa je ta razkol bivajočega pri Vebru vendarle manjši, ali pa - če se izrazimo drugače - manj jasen, manj prepričljivo izpeljan iz teorije doživljanja.⁶ Duhovnost namreč Veber, za razliko od Schelerja, ne razume kot vsemu duševnemu nasprotujočo formo, temveč kot nekaj, kar tvori razliko znotraj enotnega duševnega sveta. Človeška duševnost, pravi Veber, je "hkrati animalna in duhovna" (str. 144), kar pomeni, da je temeljna ontološka razlika umeščena v enotni kontekst duševnega življenja in ne onstran njega kot pri Schelerju. Ločnica torej poteka znotraj doživetij samih; nekatera umska doživetja so animalna (predstave), druga pa duhovna (samozavedanje, mišljenje); enako velja za nagonska doživetja, ena so animalna (radost, bolečina), druga duhovna (ljubezen, čaščenje, molitev). Ker ni duševnost, temveč animalnost tista, ki tvori nasprotje vsemu duhovnemu, Vebrov koncept v večji meri kot Schelerjev zagotavlja enotnost življenja, enotnost, ki ga omogoča skupni duševni okvir vsega živega. Vendar pa ob tem ostane priokus paradoksnosti, ki je Veber - hote ali nehote - ne reflektira, po eni strani namreč govori o človekovi nadprirodnosti, po drugi strani pa je izhodišče nadprirodnosti - duhovnost - le del oz. aspekt duševnosti. Kako je lahko duševno hkrati prirodno in nadprirodno, ostaja nepojasnjeno.

Ob koncu se bomo na kratko dotaknili še odločilne podobnosti obeh obravnavanih del, podobnosti, ki le še postavi "piko na i" domnevi, da se je Veber ob snovanju lastne teorije človeka zelo verjetno zgledoval pri Schelerju: gre za že napovedano razmerje med goni in duhom. Tako kot pri Schelerju, je tudi pri Vebru človekova "nadprirodnost" razvojno zgrajena na stvarni prirodnosti ostale polovice njegovega celotnega izkustvenega svojstva" (Veber, str. 97). Veber se sicer posebej ne posveti razmerju gona in duha, vendar pa - kolikor z različnim besednjakom večkrat opozarja, da je "animalno življenje" tisto, "brez katerega pa bi tudi vsa duhovnost človeka ne mogla biti dejansko obstinjena" - v osnovi trdi isto kot Scheler: Animalno, ki je razvojno in glede na moč odvisno od življenjskih gonov, prek slednjih omogoča, oživlja in v dejavnost spravlja duhovnost, ki bi brez gonskega substrata, iz katerega črpa moč, ostala nerealizirana. Duhovnost je, zapiše Veber, "vedno prepletena s svojo živalsko-animalno podlago" (str. 138); Scheler bi rekel, da je z njo prežeta. Izrecno pogojevanje gonskega, animalnega in duhovnega Veber pojasni šele v eni izmed številnih opomb: "Zgolj gonsko življenje je ono nenaperjeno življenje, ki je hkrati edina neposredno dinamična osnova vsega sledečega animalnega in duhovnega naperjenega življenja" (str. 158).

Tudi ob razmerju življenjskih gonov in duha se ne moremo znebiti občutka, da ga Veber ni do konca domislil. Spomnimo se primera umetniško nadarjenega mladeniča, ob katerem je Veber dejal, da so tovrstna nenaperjena (gonska) doživetja "najžlahtnejše dušeslovno jedro". Občutek imamo, da Veber nenaperjenim gonskim doživetjem (kot kaže ta primer) potihoma pripisuje določeno stopnjo duhovnosti; kako sicer razumeti, da nek gon lahko pri posamezniku obudi k življenju točno določeno obliko umetniškega (beri duhovnega) udejstvovanja. Kako v tem kontekstu razumeti izjavo, da predstavljajo nenaperjena doživetja najžlahtnejše dušeslovno jedro - vpričo dejstva, da duševnost pri Vebru obsega tako animalnost kot duhovnost -, ostaja prav tako nejasno. Po eni strani Veber trdi, da je človek kot duhovna oseba absolutno nadnaravno bitje, in da je, kot kaže, jedro njegovega bistva jaz, samozavedanje oz. duh, po drugi strani pa življenjske

6 O tem, ali je ta nejasnost hotena ali ne, tukaj ne bi sodili.

gone, ki so osnova vsega življenja in torej nič nadprirodnega, imenuje za najzlahtnejše dušeslovno jedro in temu, ponovno kot kaže, pripiše duhovnost, da bi tako razložil, kako je mogoče, da se lahko nenaperjena doživetja neposredno iztekajo v naperjena.

Upravičeno domnevamo, da so opisane težave posledica nekompatibilnosti Schelerjeve in Vebrove metode. Veber od Schelerja prevzame posamezne ontološke kategorije in njihove povezave, ki pa jih ne more brez vrzeli uskladiti z lastno in izvirno filozofsko-psihološko teorijo doživetij.⁷

7 Tako Scheler kot tudi Veber od duha preideta h končnemu smotru vse človekove duhovnosti, tj. k Bogu. Tega na tem mestu ne bomo posebej predstavljali, ker v ničemer ne spreminja že ugotovljenega. Prav tako izpuščamo Vebrovo analizo vrednotenj - preko katerih pride do pojma Boga - kot tudi razmerja človek - narava, človek - človek in človek - Bog, saj jih ni mogoče obravnavati v optiki Schelerjeve antropologije, predvsem pa zato, ker Vebra kažejo bolj v luči konzervativnega misleca krščanstva in manj kot izvirnega filozofa, kar je prav gotovo bil.