

Primat ljubavi u filozofiji Maxa Schelera

»Prije no što je *ens cogitans*
ili *ens volens*, čovjek je *ens
amans*«.

Max Scheler

Milan Galović

Tehnološki fakultet, Zagreb

Izvorni znanstveni tekst
UDK 1(091) Scheler
Primljeno 3. studenog 1986.

Obitavamo u svijetu u kojem je mnogo toga, ako ne i sve, postalo upitnim. Tradicionalne kategorije i pojmovi se napuštaju ili redefiniiraju. Mijenjaju se atributi prirode, zajednice li čovjeka. I nije to jednokratni događaj nego proces kojem se još ne nazire kraj i smisao. Sve etablirano ubrzo zahvaća kriza. Samo je novost ono što nas stalno susreće u obratima u svemu svjetskome.

U takvim okolnostima ponekad iz navike ili otpora sveopćoj vrtnji nastojimo sačuvati ili čak afirmirati stvari koje su već izgubile svoje mjesto u životu kakvo su imale u prošlosti. Jedanput je to, primjerice, drukčije shvaćanje života, drugi put pokušaj vraćanja duhovnosti, treći put afirmacija ljubavi. No, kao što, primjerice, nema slaganja oko toga što bi u suvremenoj konstelaciji života trebala biti duhovnost čovjeka, tako se ne zna ni otkuda treba razumjeti ljubav, koja je njena bit, doseg itd. Biolozi je gledaju kao modifikaciju nagona, psiholozima je ona jedna od emocija, psihoanalitičari je utemeljuju u libidu, antropolozi i sociolozi je reduciraju na međuljudske odnose.

Očito je da ova dezorijentacija, neslaganja i sporovi oko biti ljubavi nisu slučajni. Nije slučajno ni to da je ona izgubila filozofijski dignitet. Filozofi joj teško mogu naći mjesto u svijetu rada ili volje za moći. Rasprave o filozo-

fijskom shvaćanju ljubavi i njenom mjestu kod Platona, Aristotela, Augustina, Schellinga i dr. zanimaju još samo historičare filozofije.

Na, ljubav je u 20. stoljeću ipak još jednom došla do izražaja u filozofiji, u djelu njemačkog filozofa fenomenološke orijentacije — Maxa Schelera. Štoviše, ljubav je tu shvaćena kao primarna i vodeća čovjekova moć u njegovu odnosu spram svih bića. Bio je to Schelerov pokušaj da pomoću specifično shvaćene fenomenologije nadiđe novovjekni subjektivizam i voluntarizam. Dok je Edmund Husserl putem fenomenološke metode još jednom nakon Descartesa i na njegovu tragu razvio transcendentnu filozofiju svijesti, Scheler je, shvaćanjem čovjeka kao duhovne osobe i uz drugačiju interpretaciju samog fenomena fenomenologije (kao biti bića koja se sama od sebe pokazuje u duhovnom zrenju) te uvođenjem aksiološkog momenta u bitak (fenomenologija vrijednosti), ljubav shvatio kao intencionalno duhovno čuvstvo koje prethodi umno-teorijskom i voljno-praktičnom čovjekovu životu u svijetu. To je shvaćanje zadržao u svim preinakama svoje filozofije, od kršćanski obojenog teizma svoje prve fenomenološke faze do filozofijsko antropološke orijentacije i pomoću nje izgrađenog panenteizma poznog doba.

Ovdje nije moguće objasniti sve navedene momente i tzv. faze njegove filozofije, primjerice ući u razmatranje njegova dualizma nagona i duha i teorije u nemoći duha, već ćemo se zadržati samo na njegovu shvaćanju primata i porijekla ljubavi (*ordo amoris*). Da bismo se lakše uveli u te sadržaje, valja se prethodno, makar ugrubo, upoznati sa shvaćanjem ljubavi u filozofiji prije Schelera.

* * *

U tradiciji ljubav nije jednosmisleno određena, pa stoga nâ terminološki jednoznačno fiksirana.¹ U grčkoj filozofiji to su po smislu različiti termini *eros* i *filia*, a u kršćanskoj teologiji *amor*, *agape* i *caritas*. Ipak, unatoč različitim shvaćanjima, kod svih filozofa kod kojih ljubav nije reducirana na osjetilnost, međuljudske odnose ili puko čuv-

[1] Svoju prvu pravu filozofijsku razradu dobila je ljubav kod Platona i Aristotela, a unutar kršćanske teologije kod A. Augustina. Sva filozofija i teologija poslije njih predstavlja reinterpretaciju ili prilagodavanje njihova nauka o ljubavi.

stvo (prema Scheleru takvo je gledanje karakteristično za novovjekog čovjeka ressentimenta, za »nemoćnika« kojem se ljubav javlja samo u najnižoj sferi bitka) ljubav je imala bitni značaj za neko biće. To je značilo da takvo biće bez onoga što ljubi ne može bitno biti, da se u ljubavi tek ozbiljuje punina njegova bitka, jer ono ljubljeno nužno pripada njegovoj biti. To što »moderni« čovjek u onom ljubljenom nitii traži niti otkriva nešto za njega bitno, temeljno, može značiti ili da su moć i horizont njegove ljubavi reducirani na ono nebitno, iz čega onda slijedi da sam nije u mogućnosti da se uzdigne do onoga za njega bitnoga, ili da ono fundamentalno, što leži u temelju konstitucije njegove biti, nije i ne može više biti ljubav, nego, primjerice, »volja za moći«, volja za »disponiranjem«, »podvrgavanjem«, »ovladavanjem«, što onda pak znači volja za nadmoći, za nadilaženjem itd.

Druga je bitna osobina ljubavi da ona u svojoj krajnjoj intenciji u odnosu na ono ljubljeno iziskuje određeno »sjedninjenje«, »srastanje«, »poistovjećivanje«. U tom smislu ona je jedina »moć« koja lomii granice egoiteta, partikularnosti, konačnosti. No »čudo« ljubavi je u tome da ona pri tom ne poništava ono ljubeće, da ga ne ukida u »drugomu«, u ljubljeno, nego čuva njegovu bit. S druge strane, također, otkrivajući ono ljubljeno u njegovu pravom bitku, čuva taj bitak u njegovoj biti i, štoviše, otvara mogućnosti za njegovo ozbiljenje, razvijanje, puno manifestiranje.²

Karakteristika je, dalje, prave ljubavi što ona ne može biti sporedni, sekundarni, podređeni, izvedeni itd. akt u odnosu spram onoga dostojnog ljubavi, nego primarni, vodeći akt, koji, otkrivajući pravo »lice« i »jezgro« onog ljubljeno, fundira ostale akte, bilo da je riječ o opažanju, fantaziji, žudnji, htijenju ili mišljenju.

Ako ljubav analiziramo čisto formalno, uočavamo da struktura ljubavnog odnosa ili, fenomenologijski kazano, ljubavnog akta sadrži ljubeći (»subjekt«) ljubljeno (»predmet«) i samu ljubav koja uspostavlja odnos. Formalno gledano, ljubav može biti jednostrana ili uzajamna. Najčistiji primjer za uzajamnu ljubav može biti prijateljstvo (*filia*), kako ga

[2] »Jer ljubav nije ni u indiferenciji ni tamo gdje su povezani oni suprotstavljeni, koji vezu trebaju za bitak, nego je (da ponovim jednu već kazanu riječ) tajna ljubavi da ona povezuje takve od kojih bi svaki mogao biti za sebe, a ipak nije i ne može biti bez drugoga« (F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Reclam Stuttgart 1968, str. 129.

je, primjerice, Aristotel razradio u *Nikomahovoj etici*. Ako je prijateljstvo po definiciji htijenje istog dobra prijatelju kao i samome sebi, to se prijateljski mogu ljubiti samo bića istoga ranga bitka. Stoga, primjerice, prema Aristotelu, prijateljstvo nije moguće između čovjeka i boga. Nešto složenija uzajamna ljubav javlja se, prema shvaćanju kršćanske teologije, između boga i čovjeka. Primjer za jednostrani odnos ljubavi jest grčko shvaćanje ljubavi kao erotičkog odnosa nižeg bitka spram višega, kako je to razvijeno u Platona u *Symposionu*, a kod Aristotela izraženo stavom da »bog pokreće poput ljubljenoga« (*kinei hos eromenon*).

Uz strukturu ljubavnog odnosa posebna se pitanja javljaju s obzirom na »subjekt« ljubavi: mora li ljubeće biti nedostatan biće, već samim time što ima potrebu za bitnim odnosom spram drugog bića ili, naprotiv, već mora biti u sebi nekako savršeno da bi mu se uopće otkrilo ono što je vrijedno ljubavi i poredak ljubavi? No još više pitanja javlja se u vezi s »predmetom« ljubavi i biti samog odnosa. Valja odmah kazati da termini »subjekt« i »predmet«, »objekt« nisu adekvatni da izraze ovu relaciju. Ljubav nikada ne opredmećuje, ona ne može biti subjekt-objekt relacija kao što to, primjerice, može biti spoznajni akt. Zapravo, svaki pokušaj opredmećivanja ukida ljubavni odnos. Ali neka vrsta kontakta mora biti između ljubećega i ljubljenoga. Možda je on omogućen spoznajom? Ovim smo pitanjima zapravo dotakli ključne probleme svakog nauka o ljubavi: što to u bitku bića uopće može izazvati ljubav i kakav je odnos između ljubavi, spoznaje i volje? Stoga prije nego se upustimo u izlaganje Schelerove fenomenologije ljubavi razmotrimo moguće odgovore na ova pitanja na predlošku njegova članka *Ljubav i spoznaja*, u kojemu upravo nastoji iznijeti tipiku mogućih odgovora.

Idealno tipski gledano u historiji se mogu razlučiti tri tipa shvaćanja ljubavi te odnosa ljubavi i spoznaje: indijsko-grčki, kršćanski i suvremeni (čovjeka ressentimenta). Indijskom i grčkom tipu zajedničko je, prema Scheleru, to što je, ontologijski gledano, vrijednost funkcija bitka a, metodički gledano, ljubav u funkciji spoznaje. Zadržimo li se samo na grčkom rješenju, to znači da je ljubav (eros), spoznajno gledano, »prijelaz od manjeg znanja većemu« i ontologijski gledano, »tendencija osjetljivih stvari koje još pripadaju onom *me on* ('materija') da dobiju udjela na *ontos*

on, na 'ideji', na 'bitnome'«. ³ Dostizanjem savršenstva, erotska ljubav prestaje. To pak znači da u savršenom biću ljubav nije moguća. Pored diskutabilnosti toga da je *eros* sasvim u funkciji spoznaje i ako jest, kakve (Scheler spominje kontemplaciju), ova je tipika pojednostavila bogatstvo grčkog shvaćanja ljubavi (ona npr. ne uzima u obzir ljubav kao *filia-u*). ⁴

Kršćanska ideja ljubavi (*agape* i *caritas*) predstavlja u odnosu na grčku novo fundiranje ljubavi i drukčiji odnos ljubavi i spoznaje. Krajnji poticaj kretanju ljubavi nije u individui, nego u bogu, u ljubavlju vođenoj izbaviteljskoj volji boga. Došlo je i do obrata u kretanju ljubavi: od plemenitog neplemenitome, od lijepoga ružnome, od sret-noga nesretnome, od zdravoga bolesnome itd. Nestalo je, kaže Scheler, antičkoga »životnog straha« da će takav čovjek sebe sasvim izgubiti (postati npr. neplemenit u druženju s neplemenitim), jer u tom gubljenju sebe može zadržati ono najviše — postati jednak bogu, njegovoj ljubavi. ⁵ Prema toj ideji, ljubav se javlja upravo u savršenom biću spram manje savršenih: »Sada bog više nije za ljubav stari vječni, mirujući cilj — nalik nekoj zvijezdi — koji svijet pokreće 'kao što ljubljeno pokreće ljubeći', nego njegova bit sama biva ljubljenje i služenje i, slijedeći iz toga, tek stvaranje, htijenje, djelovanje. Na mjesto vječnoga 'prvog pokretača« svijeta stupa 'stvoritelj' koji stvara 'iz ljubavi'«. ⁶ Ali, prema Scheleru, kršćanska ideja boga kao stvoritelja i izbavitelja nije razlog obratu u kretanju ljubavi (prema dolje), nego upravo obrnuto: obrat u samoj ideji ljubavi ima za posljedicu takvu ideju boga. Sljedno tome, ne može više stajati ni objašnjenje da je razlog zbog kojega bog stvara svijet nužnost slavljenja tako savršenog bića. Razlog stvaranju je ljubav i bog se »oslavljuje« tek u ljubavnom stvaranju. ⁷ S kršćanskom idejom ljubavi javlja se i novi odnos u fundiranju odnosa bitka i vrijednosti te ljubavi i spoznaje, kao i obrat u shvaćanju početka i cilja

[3] Max Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Gesammelte Werke (GW) Francke Verlag, Bern, Bd. VI, str. 79, 80. Isp. i *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, str. 93. i d.; *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW III, str. 71.

[4] Scheler pri izradi etike neće prihvatiti ovu koncepciju ljubavi, nego kršćansku, ali će joj se ipak vratiti u kasnim spisima. Pri tom će *eros* smjestiti u praporiv, a u spoznajnom ga odnosu shvatiti kao »vehiculum« uspinjućeg sudjelovanja i spoznajnog procesa« (*Späte Schriften*, GW IX, *Zusätze aus den nachgelassenen Schriften*, str. 272).

[5] *Liebe und Erkenntnis*, GW VI, str. 72.

[6] *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW III, str. 73.

[7] *Ibid.*

ljubavi. Premještajući poticaj kretanju ljubavi u boga samog, bog postaje početak i cilj ljubavi. Stoga se svaka prava ljubav mora poistovjetiti s ljubavlju boga. Obrat u odnosu fundiranja ljubavi i spoznaje on nalazi kod Aurelija Augustina, Nicolasa de Malebranchea i Blaisea Pascala. Prema njemu, nisu ispravne teze da Augustin zastupa primat volje pred spoznajom, nego upravo primat ljubavi s obzirom na volju i spoznaju. To znači da ljubav pokreće htijenje i spoznavanje.⁸ Ljubav nije slijepa, nego upravo ona otvara oči za ono što je vrijedno spoznaje i htijenja. Spoznavanju (opažanju, suđenju itd.), njegovoj usmjerenosti i rastu te htijenju neke svrhe prethodi zainteresiranost za nešto, a taj je interes vođen ljubavlju i mržnjom. U vezi s time Scheler iskazuje značajan stav svoje fenomenologije ljubavi: spoznavanju i htijenju može biće ostati zatvoreno u punini i dubini svoga bitka; tek u ljubavnom pristupu ono se samo od sebe daje i istinski objavljuje.⁹

Treći tip ljubavi o kojemu Scheler ne govori u *Ljubavi i spoznaji* nego u spisima *Ressentiment u izgradnji morala* i *Bit i forme simpatije* jest moderna naturalistička ideja ljubavi »čovjeka ressentimenta«. Ideja ljubavi promijenila se u odnosu na grčku i starokršćansku ideju u svim osnovnim strukturnim momentima, u »predmetu« ljubavi, i »subjektu« ljubavi. Gledano od strane »subjekta« ljubavi, ona je s duhovne, osobne razine, gdje je ona duhovni intencionalni akt, spuštena na duševnu razinu i shvaćena kao puko čuvstvo (Gefühl), kao čuvstveno stanje, duševno uzbuđenje (sučuvstvovanje, simpatija, sažaljenje, suradovanje, dakle reprodukcija u vlastitoj duši istih čuvstava ili pokušaj premještajućeg učućivanja u strana čuvstvena stanja). Na »predmetnoj« strani došlo je do »humaniziranja« ljubavi, tj. reduciranja samo na ljubav spram onog čovječjega i spram čovječanstva (»ljubav spram svega što nosi ljudski lik«). Tom je partikularizacijom ukinuto moguće kretanje ljubavi naviše, prema božanskome u čovjeku i prema bogu samome, kao i naniže, spram prirodnih bića. Moguća ljubav spram svijeta u cjelini, unutar koje

[8] Isp. *Liebe und Erkenntnis*, GW VI, str. 94. i d.

[9] »Pojavljivanje slike ili značenja u intelektualnom aktu, npr. već jednostavnog opažanja, isto tako povećanje punine u danosti predmeta kod pojačane ljubavi i interesa, nije puka djelatnost spoznavajućeg subjekta koji prodire u gotove predmete, nego istodobno reakcija odgovaranja predmeta samog: 'samodavanje', 'samo-otvaranje' i 'otkrivanje' predmeta, tj. istinsko samoobjavljivanje predmeta. To je tako reći 'pitanje' ljubavi na koje svijet 'odgovara' ukoliko se 'otvara' i u tome sam dolazi tek do svoga punog tubitka i vrijednosti« (ibid., str. 97).

i ljubav spram čovjeka ima svoje fundirano mjesto, obrnula se tom partikularizacijom zapravo u mržnju spram svijeta.¹⁰ Promjena je nastupila i na strani vrijednosti. Ono najviše što takva ljubav može otkriti jest jedino ukupna dobrobit, blagostanje (Gesamtwohl). »Ljubav se pojavljuje ovdje samo kao ono u čuvstvenom životu što vodi zajednički korisnim djelovanjima, odnosno kao 'dispozicija' za takva čuvstva.«¹¹ U razlici spram erotske uzlazne i starokršćanske silazne i ujedno uzlazne, ova je ljubav reducirana na horizontalnu. Ako ima kretanje, ona je kretanje od korisnoga prema dobrome. Međutim, za Schelera je i to upitno, jer duh moderne civilizacije sve dobro pervertira u korisno (podređivanje vrijednosti života i vrijednosti ugodnog vrijednostima korisnoga, svrha sredstvima itd.).¹²

Ovaj historijski uvod bio je potreban ne samo da bi se vidjelo koje je mjesto i značaj imala ljubav u filozofiji a onda i u životu, nego da bi se time učinila i razumljivijom Schelerova filozofijska nakana da ljubavi nanovo oslobodi mjesto u bitku čovjeka, i to ne više kao sekundarnom i naknadnom aktu u sklopu bitnih čovjekovih odnosa spram sebe, svijeta i zadnjeg temelja svega, nego s namjerom da pokuša čovjeka — sada kroz fenomenologijski zasnovanu filozofiju — još jednom otkriti kao biće ljubavi (ens amans), kao biće kojem bi ljubav trebala biti primarni i fundamentalni odnos spram bitka.

Za interprete se ovdje uvijek javlja pitanje: što ili tko je bio poticaj za ovu nakanu? Mogao je to biti »biblijsko-teologijski utjecaj«,¹³ pri njegovu nastojanju da, kako kaže Moritz Geiger, fenomenologiji prinesse izvana kršćanski nazor na svijet, ili možda bliži filozofijski utjecaj Brenta-

[10] »Dok je ljubav spram čovjeka kao roda prema kršćanskom nazoru fundirana u ljubavi spram svijeta, s modernom ljubavi spram čovjeka došla je posvuda specifična mržnja spram svijeta, pomoću koje se 'svijet' i 'priroda' pojavljuju sasvim jednostrano samo kao ono što treba ovladati radi ljudskih svrha« (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, GW III, str. 96, fusnota 2). Ako se i zastupa neka ljubav spram prirode onda to može biti samo antropopatijsko »učućavanje«, tako što se prirodnom biću prethodno pridaju čuvstva analogna ljudskim čuvstvima (usp. Wesen und Formen der Sympathie, GW, VII, str. 158).

[11] Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, GW III, str. 99.

[12] Isp. ibid., glava V. Ova humanizirana, puko osjetilna čuvstvena ljubav horizontalnog smjera nema ništa zajedničko s antičkom *filia-om*, koja se isto tako može simbolički prisposobiti horizontalnim kretanjem. Za razmatranje ovih pravaca kretanja ljubavi i nastojanja oko njihove integracije (uz uočavanje Schelerove zasluge u vezi s time) instruktivan je članak Helmuta Kuhna, *Eros — Philia — Agape*, Philosophische Rundschau (1954/55. god., Heft 3/4, str. 140–160).

[13] Tako primjerice misli F. Hammer: *Theonome Anthropologie?*, Martinus Nijhoff Verlag, Den Haag 1972, str. 40.

novih spisa (o čemu će još biti riječi). Ali sve to mogu biti samo ljubavski razlozi. Najvažnije je da se Scheleru iznutra, u njegovu duhovnome filozofijskom ustrojstvu otkrila ljubav kao tinjajuća mogućnost koja unatoč sveprisutnijoj volji za moći, unatoč bezbitnosti života i »otuđenju« može još jednom »planuti« u duši »modernog čovjeka«. ¹⁴

Posebno je pitanje što je potaknulo Schelera da u nakani za rehabilitacijom ljubavi veže ljubav uz specifični vid »bitka«, uz vrijednost, dakle da je ne vidi primarno usmjerenu ni na egzistencijalni bitak (na ovo ovdje neko biće, čovjeka ili prirodno biće), ni na esencijalni bitak (na bit, ili kako se uobičajilo u njemačkoj novijoj filozofiji govoriti, na tako-bitak, So-sein) ni na ono što je tradicija mislila kao dobro (telos, perfectio), već na, prema njegovu mišljenju, dublji, jezgrovitiji »sloj« bitka, na vrijednosni bitak (Wertsein)? ¹⁵

Prije nego uđemo u istraživanje biti Schelerova shvaćanja ljubavi, osvrnimo se na jedan mogući vanjski utjecaj, na Franza Brentana i njegovo uvođenje principa ljubavi u čudorednu spoznaju u spisima *Psihologija s empirijskog stajališta* (1874) i *O izvoru čudoredne spoznaje* (1889). ¹⁶ Spomenuli smo već prije da Brentano pri klasifikaciji psihičkih fenomena, pored predstava i sudova, izdvaja posebnu klasu, koju nazivlje fenomenima kretanja čudi, duše (Gemütsbewegungen), fenomenima interesa ili ljubavi i mržnje. ¹⁷ Pri istraživanju te klase, otkriva da fenomen ljubavi i mržnje, pored ostaloga i zbog mogućnosti da se izražava kroz suprotnosti, može obuhvatiti sve fenomene treće klase. ¹⁸ Zna-

[14] O takvoj njegovoj unutrašnjoj nastrojenosti govore i prve rečenice Schelerova *Ordo amoris*: »Ja nalazim sebe u neizmjernom svijetu osjetilnih i duhovnih objekata koji stavljaju u neprekidno kretanje moje srce i moje strasti. Ja znam da isto toliko predmeti koji meni dolaze do zrenja i misleće spoznaje, kao i sve to što ja hoću, izabirem, činim, djelujem, radim, da sve to ovisi o igri kretanja moga srca« (*Ordo amoris*, GW X, str. 347).

[15] »Upravo je to ... ono čudesno akta ljubavi, koji nije svediv ni na spoznavanje ni na htijenje, da on svoj predmet zahvaća na stupnju 'bitka' na kojemu je njegov *takobitak* još neodređen jednako prema *egzistencijalnom bitku* kao i prema *vrijednosnom bitku*...« (*Probleme der Religion*, GW V, str. 307).

[16] Razlog za ovaj ekskurs o Brentanu jest u tome što i sâm Scheler u »Formalizmu« upućuje čitaoca na njega (isp. *Der Formalismus ...* GW II, str. 83, fusnota 2).

[17] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, Bd. II, str. 35.

[18] »Tko za nečime čezne, taj voli (lieben) to imati; tko za nečime tuguje, tom je nedrago (unlieb) to poradi čega tuguje; tako se nad nečim raduje, voli da je tako; ako netko hoće nešto činiti, taj voli to činiti (ako

čajno je pri tom da Brentano, za razliku, primjerice, od Platona, koji ljubav (eros) vidi kao intenciju spram lijepoga ili same ideje ljepote (isp. *Symposion*), fenomen ljubavi (slično kao i kršćanski teolozi) vidi kao intenciju spram dobra.¹⁹ Tako je već u psihologijskim razmatranjima princip ljubavi doveo u vezu s čudorednom sferom. Dalja razrada tog stajališta izvršena je u predavanju *O izvoru čudoredne spoznaje*. Polazeći od stava da je subjekt čudorednoga i nečudorednoga volja, ali uočavajući ujedno da je pri htijenju sredstava za svrhe i samih svrha, pa i onih zadnjih, moguć izbor, Brentano postavlja pitanje: kako doći do spoznaje koja je svrha ispravna (richtig) ili, ako zastupamo stav da treba uvijek izabrati najbolju svrhu: kako dolazimo do spoznaje najbolje svrhe, tj. kako spoznajemo da je nešto dobro, bolje i najbolje? Tim pitanjima svakako prethodi fundamentalno pitanje: »koji je izvor pojma dobra?«²⁰ U trećoj klasi intencionalni akti duše su, primjerice, priznavanje i nepriznavanje, sviđanje i nesviđanje itd., općenito: ljubljenje i mrženje. I Brentano upravo u njima vidi i izvor pojma dobra: »Mi nazivamo nešto dobrim ako je ljubav koja se na to odnosi ispravna. I pravom ljubavi ljubeće, ljubavi vrijedno je dobro u najvišem smislu riječi.«²¹ Ali kako ljubljenje i mrženje može slično kao i suđenje biti ispravno i neispravno, jer moguće je da netko ljubi ono što nije vrijedno ljubavi, da jedan ljubi nešto što drugi mrzi ili da netko jedno vrijeme ljubi nešto kao korisno i sredstvo za svrhu, a kasnije to sredstvo postane jedinim predmetom ljubavi itd., kako onda znati koje je dobro pravo? Prema Brentanu samo tako da su ljubav i mržnja »karakterizirane kao ispravne«. A mnogi primjeri pokazuju da ljubav i mržnja ispravno otkrivaju ono što je vrijedno, nevrijedno ili vrednije ljubavi. Primjerice, ako bi netko pret-

ne po sebi i za sebe, ono ipak s obzirom na posljedice) itd., i imenovani akti nisu nešto s ljubljenjem postoji puko zajedno, nego su oni sami akti ljubavi. Tako se pokazuje da 'biti dobar' i 'bilo kako biti voljen' kao i, s druge strane, 'biti loš' i 'bilo kako biti mržen' kažu isto, i opravdano je da smo izraz 'ljubav' izabrali za ime naše treće klase, ukoliko pri tom, kako je već primijećeno, kako se pri žuđenju i htijenju običava činiti, supojmimo suprotnost« (ibid., str. 99).

[19] On to čini svjesno, raspravljajući o tradicionalnoj podjeli u kojoj je ideja istine pridolazila spoznajnoj sposobnosti, ideja dobra sposobnosti žudnje ili htijenja, a ideja ljepote čuvstvu. Njegova je podjela drukčija: najviše savršenstvo predstavljajuća djelatnost dostiže u promatranju lijepoga, sudeća u spoznaji istine, a ljubeća u uzdizanju do najvišeg dobra kao onoga najvrednijeg ljubavi. (isp. ibid., str. 119. i d.).

[20] F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, str. 14.

[21] Ibid., str. 17.

postavlja u životu radosti žalost, odmah bi se otkrilo da je takva ljubav pervertirana, neispravna.

Nećemo dalje slijediti njegova izvođenja, nego pokušati sažeti izneseno. Dobro i loše nije prema Brentanu primarno predmet volje, nego (ispravne, plemenite) ljubavi kao »principa čudoredne spoznaje«. ²² Ljubav intendirajući dobro i najviše dobro otkriva tek volji ono što može biti svrhom ili sredstvom. Dobro je ono što je »vrijedno ispravne ljubavi«. Ljubav pak nije neko osjetilno čuvstvo, neka naknadna reakcija na neko biće ili stanje, već po svom intencionalnom karakteru uvijek intendirira kao ono ljubljeno neko dobro (širi aspekti ljubavi su svako priznavanje, sviđanje, odobravanje, naklonost itd.). Najposlije, ono što je važno i za Schelera, dobro kao ono u ljubavi intendirano, ne mora nužno biti nešto zbiljsko, već predmetom ljubavi može biti i nešto moguće, nešto buduće, nešto što nije nego treba da bude itd. Ali u svakome aktu ljubavi je nekako »dano« ono ljubljeno, »što možda nije zbiljsko, ali je ipak iznutra predmetno dano«. ²³

Pri izlaganju Schelera shvaćanja fenomena ljubavi treba zahvatiti nekoliko momenata: primat ljubavi s obzirom na druge duhovne akte (spoznajne i voljne), osobitost ljubavi kao intencije spram vrijednosnog bitka i njezinu spoznajnu ulogu u transcendiranju konačnoga duhovnog bitka čovjeka, »dinamički« karakter ljubavi koji se očituje u kretanju od nižega spram višega vrijednosnog bitka i, najposlije, poredak ljubavi (*ordo amoris*) kao poredak »logike srca« koji odgovara poretku vrijednosnog bitka.

Izrađujući materijalnu etiku vrijednosti u suprotstavljanju etičkom formalizmu (prije svega Kantovome), Scheler vrši i kritiku Kantova shvaćanja ljubavi. Razvijajući praktičnu filozofiju preko njezina utemeljenja u formalnom principu čudoređa, u formalnom zakonu praktičkog uma ili volje (»čini tako da možeš htjeti da svrha tvoga djelovanja bude

[22] Brentano se kritički osvrće na teze koje unutar triju klasa fenomena daju primat volji (npr. Schopenhauer): »Ne samo da je predstavljanje očigledno preduvjet htijenja; upravo navedena razmatranja pokazuju da suđenje također prethodi ljubljenju i mrženju uopće, i utoliko više relativno kasnome fenomenu htijenja« (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. II, str. 129). Redoslijed je prema Brentanu takav da je na prvome mjestu predstavljanje (predstava prethodi ostalim fenomenima, jer je u svima prisutna), zatim suđenje, potom ljubljenje i na kraju htijenje. Da je htijenje na kraju, znači da mu prethodi ljubljenje, ljubljenju suđenje itd. On, dakle, zastupa doduše primat ljubavi u odnosu na volju, ali ne i Schelerovu tezu o primatu ljubavi u odnosu i na spoznaju i na volju.

[23] *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, str. 15.

opći zakon«) i reducirajući ono apriorno samo na čisto mišleno, umno (racionalistički apriorizam), Kant je umu suprotstavio osjetilnost, nagnuća i čuvstva. Stoga je cjelokupni emocionalni život reducirao na osjetilnost i doveo u ovisnost spram psihofizičke organizacije čovjeka. Tako je i ljubav vidio kao derivat osjetilnog čuvstva, kao osjetilno čuvstveno stanje (patološki ljubav). No već Brentano i osobito Scheler ne smatraju ljubav čuvstvom ili čuvstvenim stanjem, nekom reakcijom ili naknadnim odgovaranjem na prisutnost ljubljenoga, nego duhovnim intencionalnim aktom čućenja.²⁴ Taj akt nije reaktivni, pa stoga i aposteriorni, već onaj koji tek otkriva ono što je vrijedno ljubavi i stoga apriorni. I nadalje, Schelerova je specifičnost što se apriorizam otkrivalačkog akta ljubavi otkriva kao fundamentalni apriorizam u duhovnoj strukturi čovjeka, koji fundira njegov spoznajni i voljni život.²⁵ Kako je moguć takav apriorizam?

Ljubav, prema Scheleru, ne intendira primarno biće u njegovim esencijalno-egzistencijalnim vidovima bitka (dakle nije riječ o ljubavi spram, primjerice, nekoga egzistirajućeg čovjeka ili spram same čovječnosti, spram esencije čovjeka), nego ono vrijednosno u biću što je prije podjele na esenciju i egzistenciju. U ljubavi spram nekog čovjeka ne mogu predmetom ljubavi biti njegove fizičke ili duhovne osobitosti (npr. ne može se ljubiti nečiju inteligenciju, volju, snagu itd.), nego »vrijednosti« kojih je neki čovjek »nosilac« (npr. vitalna plemenitost, čudoredne vrline, svetost

[24] Scheler strogo razlikuje čuvstvena psihička stanja (npr. čuvstvo boli, radosti itd.) od intencionalnog čuvstva, koje za razliku od čuvstva (Gefühl) naziva čućenjem (Fühlen). Neko čuvstvo nastaje iz kauzalnog odnosa, uzrokovano je nekim predmetom ili događanjem. »Ali potpuno različito od tih povezanosti je *intencionalno čućenje* povezano s onim što u njemu biva čućeno« ... »Ovdje postoji izvorno samoodnošenje, samousmjeravanje čućenja na nešto predmetno, na *vrijednost*« ... »To čućenje ima stoga točno isti odnos spram svog vrijednosnog korelata kao 'predstava' spram svog 'predmeta' — upravo intencionalni odnos« (Der Formalismus..., GW II, str. 262, 263). »Stoga je svako 'čućenje nečega' također principijelno 'razumljivo', dok se naprotiv čisto čuvstveno stanje može samo konstatirati i kauzalno objasniti« (ibid., str. 262, fusnota 1). »Ovdje mi ne čitimo 'o nečem' (über etwas), nego čutimo neposredno nešto, neku određenu vrijednosnu kvalitetu. U tom slučaju, tj. u izvršenju čućenja, čućenje nam ne postaje predmetno svjesno ... »Potreban je novi akt refleksije, kojim nam 'čućenje nečega' biva predmetnim i kojim sad naknadno također možemo reflektirajući gledati na ono što 'čutimo' na vrijednostima koje su već predmetno dane« (ibid., str. 264).

[25] »Da, u krajnjoj liniji je — što ne može biti ovdje dokazano — apriorizam ljubljenja i mrženja, dapače, posljednji fundament *svekolikoga* apriorizma i time zajednički fundament isto tako apriornog spoznavanja bitka, kao i apriornog htijenja sadržaja. U njemu, a ne u 'primatu' kako 'teorijskoga' tako i 'praktičnog uma', nalaze sfere teorije i prakse svoju *posljednju* fenomenološki povezanost i jedinstvo« (ibid., str. 83, fusnota 2).

itd.). Ljubavna intencija najme nije uspostavljena neposredno na same vrijednosti, nego na »predmete« koji su vrijedni. »Ja ne 'ljubim' vrijednost, nego uvijek nešto što je vrijednosno«. ²⁶ Ljubav je tako usmjerena na individualno jezgro stvari, tj. na njihovo vrijednosno jezgro. ²⁷ Međutim, u odnosu spram u stvarima prisutnih vrijednosti ljubav bi bila puka reakcija na prisutnost vrijednosti u nekom nosiocu i stoga aposteriorni odnos, kada ne bi tu vrijednost odmah vidjela tek kao jednu od vrijednosti u cjelokupnom poretku vrijednosti. Navedemo li primjer s područja prirodnoga bitka, jer prema Scheleru ljubav je usmjerena i na prirodna bića, dakako kao nosioce vrijednosti, tada, ukoliko ljubimo neku biljku ili životinju, npr. ružu, konja itd., ljubavna intencija nije upravljena na njihovu boju, puku snagu, brzinu itd., već na moguću vitalnu plemenitost ili ljepotu koje su oni nosioci unutar svoje vrste. Ali vrijednosti koje su nam se tako otkrile javljaju se samo unutar apriorne otkrivenosti vrijednosti života uopće, itd. ²⁸

U vezi s ovim apriorizmom ljubavi valja dati još jednu primjedbu. Kako se u ljubavi otkrivaju sve moguće vrijednosti, a nosioci vrijednosti za Schelera nisu samo ljudi, to ljubav ne može biti samo ljubav spram čovjeka ili čovječanstva. Na čovjeka može biti usmjerena samo ukoliko je nosilac vrijednosti i ako je on sposoban za uzdignuće vrijednosti. Predmetom ljubavi može biti sve na ovome svijetu što je nekako u sebi nosilac vrijednosti.

Prava ljubav nije mirovanje kao zacopanost, zapiljenost (Vergaffung) u neku vrijednost kod nekog nosioca vrijednosti pred nama, već »intencionalno kretanje«. »Ljubav se usmjerava na postavljanje moguće više vrijednosti (koja je sama pozitivna vrijednost), odnosno održavanje više vrijednosti i na ukidanje moguće niže vrijednosti (koja je sama pozitivna čudoredna vrijednost)« ... »Dakako, u ljubavi čutimo pozitivnu vrijednost ljubljene stvari, npr. ljepotu, ljupkost i dobrotu neke osobe; ali to možemo i bez svake lju-

[26] *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, str. 161.

[27] *Ibid.*, str. 152.

[28] »Ali ja mislim da aktu ljubavi nije bitno to da se on nakon oćućene vrijednosti ili nakon pretpostavljene vrijednosti 'odgovarajući' upravlja na tu vrijednost, već da taj akt naprotiv igra otkrivačku ulogu u našem zahvaćanju vrijednosti, u čijem toku se osvijetljavaju i prosljavaju svagda nove i više, tj. dotičnom biću još potpuno nepoznate vrijednosti. On dakle ne slijedi ćućenje i pretpostavljanje vrijednosti, već korača ispred njih kao njihov pionir i vođa. Utoliko aktu ljubavi 'stvaralačko' izvršenje ne pridolazi doduše za po sebi postojeće vrijednosti uopće, ali mu ipak pridolazi za krug i ukupnost vrijednosti što ih neko biće može ćutjeti i pretpostavljati (*Der Formalismus* . . ., GW II, str. 226).

bavi spram nje. Ljubav je prisutna tek tamo gdje po sebi već danim vrijednostima 'kao realnima' pristupi još *kretanje*, intencija spram mogućih 'viših' vrijednosti, kao onih koje su već tu i pokazane — ali koje još kao pozitivne kvalitete nisu dane.« ... »Utoliko ljubav uvijek zacrtava tako reći unaprijed empirijski danaj osobi jednu 'idealnu' sliku vrijednosti, koja ujedno zahvaća u jednome kao 'njezin istinski' i 'zbiljski' pravi tubitak i vrijednosni bitak, ali koji još nije u čućenju dan.«²⁹

Kao primjer za takvo kretanje ljubavi, Scheler navodi obitelj kao »građevinu ljubavi«. Svaki član obitelji ljubljen je od drugoga člana na vrijednosnom temelju cijele obitelji (odatle solidarnost članova obitelji). No obitelj u cijelosti ljubljena je na vrijednosnoj pozadini roda (ako je uređenje plemensko), ovaj pak na pozadini plemena, pleme na pozadini naroda, narod na pozadini nacije, nacija na pozadini čovječanstva, a ovo na vrijednosnoj pozadini u bilo kojem obliku danoga božanskog bitka.³⁰ Ljubav kao dinamično bivanje, kao rast usmjerava čovjeka i sve stvari prema njihovoj od boga postavljenoj prasllici. »Dakle, svaka faza toga unutrašnjeg vrijednosnoga rasta stvara stvari koji stvara ljubav, uvijek je također stanica — ma kako udaljena, posredna stanica na putu svijeta bogu.«³¹ Taj krajnji cilj svekolike ljubavi istodobno je i zadnji korijen ljubavi. Stoga čovječja ljubav biva istinskom tek ako u ljubećem aktu čovjek ljubi stvari kako ih bog ljubi.³² Najviši akt ljubavi, međutim, ne može biti ljubav spram boga kao neke stvari, jer bog je osoba. Najviša ljubav može biti samo »suizvršenje božanske ljubavi spram svijeta (amare mundum in Deo), tj. ono što su skolastičari i mističari i prije već Augustin zvali 'amare in Deo'«. ³³ Jednako je tako i s ljubavlju spram druge osobe kao nosioca čudorednih vrijednosti, jer »nikad ne možemo zahvatiti njezinu čisto čudorednu vrijednost, budući da je ona sama izvorno nošena samo svo-

[29] *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, str. 155. i 156.

[30] Isp. *ibid.*, str. 193. i d.

[31] *Ordo amoris*, GW X, str. 355, 356.

[32] *Ibid.*, str. 347. »Ali ljubiti stvari po mogućnosti kako ih bog ljubi i zorno sudaživjeti u vlastitu aktu ljubavi u jednoj te istoj točki svijeta vrijednosti susret božanskog i čovječjeg akta koji se međusobno pokrivaju, bilo bi najviše što čovjek može« (*Ordo amoris*, GW X, str. 347). Za to je međutim nužno »aktivno postavljanje duhovnog centra osobe u jezgro božanske sveosobe i suljubljenje svih stvari s ljubavlju boga...« (*Probleme der Religion*, GW, V, str. 220). Tako se ozbiljuje mistički zahtjev: amare Deum in Deo.

[33] *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, str. 166.

jim aktom ljubavi. Stoga je ta posljednja čudoredna osobna vrijednost sama dana jedino u suizvršenju njezina vlastitog akta ljubavi. U 'suljubljenju' moramo ljubiti ono što ljubi uzor, da bismo tu čudorednu vrijednost doveli do danosti.³⁴

Vidjeli smo da je akt ljubavi osobe usmjeren na ono vrijednosno u bitku i da je u kretanju od nižih mogućih nosilaca vrijednosti spram viših, da, dakle, postoji zakonitost ljubavnog kretanja, »vječna i apsolutna zakonitost čućenja, mrženja i ljubljenja«.³⁵ »Postoji apriorni 'ordre du coeur' ili 'logique du coeur', kako zgodno kaže Blaise Pascal.«³⁶ Ta »logika« čovječjeg srca odgovara od boga stvorenome »poretku ljubavi« (*ordo amoris*). Stvarajući iz ljubavi (»u početku bijaše logos« vođen ljubavlju), bog je izvor svjetskog poretka, a jezgro je tog poretka poredak ljubavi.³⁷ Ako ljubav vodi spoznaju svijeta, onda ona u »jezgru« svjetskog poretka otkriva kako poredak vrijednosti, tako i poredak svjetskih bića. Isto vrijedi i za svjetska bića. Spoznati neku individu, narod, naciju, historijsko doba ili epohu u njenoj najunutrašnjoj biti, u jezgru, znači spoznati njezin poredak ljubavi i mržnje: »Najdublje ću to spoznati i razumjeti ako sam spoznao uvijek bilo kako raščlanjen sistem njihovih faktičkih procjena vrijednosti i njihovih pretpostavljanja vrijednosti. Taj sistem nazivljem *ethosom* tog subjekta Ali, fundamentalno jezgro tog etosa je *poredak ljubavi i mržnje*«. . . »Nazor na svijet kao i čini i djelovanja subjekta su suupravljani prema tom sistemu.«³⁸

U spisu *Bit i forme simpatije* Scheler fenomenologijski istražuje forme, vrste i moduse ljubavi. Dijeleći akte u akte Ja i akte osobe, on prema tome dijeli i *forme* tubitka, postojanja ljubavi u duhovnu ljubav osobe, duševnu ljubav individuuma i vitalnu ljubav (nosilac je ljubavi u tim slučajevima osoba, Ja i tijelo). Pri tom vitalnim aktima lju-

[34] Ibid., str. 169.

[35] »Der Formalismus . . .« GW II, str. 260.

[36] Ibid., str. 82. »Jer ono što zovemo 'čud' (Gemüth) ili na slikovit način 'srcem' čovjeka, nije kaos slijepih čuvstvenih stanja koja se prema bilo kojim kauzalnim pravilima povezuju i razrješavaju s drugim tzv. psihičkim danostima. Ono je samo raščlanjena protuslika kozmosa svih mogućih stvari dostojnih ljubavi — ono je stoga *mikrokozmos* svijeta vrijednosti« (*Ordo amoris*, GW X, str. 361).

[37] Isp. ibid., str. 356.

[38] Ibid., str. 347. »Tko ima *ordo amoris* nekog čovjeka ima čovjeka. On je za njega kao moralnog subjekta to što je kristalna forma za kristal. On pro-zire nekog čovjeka toliko koliko se nekog čovjeka može prozreti« (ibid., str. 348).

bavi odgovaraju vrijednosti plemenitoga i prostoga, duševnim ili aktima. Ja vrijednosti spoznaje i lijepoga (kulturalne vrijednosti), a aktima osobe vrijednosti svetoga i profanoga. Spram vrijednosti ugodnoga i korisnoga nema ljubavi i mržnje, nego samo čučenje ugodnoga ili interes za ugodno. Tu uostalom nema ni mogućnosti za uzdizanje vrijednosti i kretanje ljubavi.

Vrste ljubavi su npr. majčinska ljubav, ljubav spram domovine, umjetnosti, čudoredna ljubav spram osobe. I ove vrste ljubavi postoje kod svakog čovjeka bez obzira je li trenutno prisutan »predmet« ljubavi ili nije. Dakako, svi su ovi »predmeti« ljubavi ujedno nosioci vrijednosti: umjetnost, primjerice, vrijednosti lijepoga, osoba osobnih vrijednosti koje se otkrivaju u aktima ljubavi te osobe.

Modusi ljubavi se »pokazuju u pukim vezama akata ljubavi, posebice sa socijalnim načinima postupanja i čuvstvenim doživljajima«, npr. dobrohotnost, sklonost, blagonaklonost, nezavisnost, uljudnost, nježnost, odanost, zahvalnost itd.³⁹

Naglasili smo već najvažniji Schelerov stav da ljubav ima primat u spoznaji. »Prije no što je ens cogitans ili ens volans, čovjek je *ens amans*«. ⁴⁰ Ljubav fundira njegov teorijski i praktički život, ona je posljednji fundament jedinstva teorije i prakse. U novom vijeku uobičajilo se tvrditi da je čovjek zatvoren u svoju svijest, da ne može iz nje istupiti stvarima. No tada se zaboravlja na ljubav. Jer upravo u ljubavi spram neke stvari, spram prirode u nekoj njenoj tvorevini ili spram čovjeka kao prijatelja, čovjek kao duhovna osoba može istupiti iz sebe kao tjelesnog jedinstva i postati sudjelatan u aktu ljubavi s drugim bićima. U fenomenologijskom načinu spoznavanja, u apriornom zrenju fenomena kao biti stvari, ta se bit sama od sebe daje kao ona sama upravo u aktu ljubavi. U njemu se ona otvara duhovnom zrenju. Ali u duhovnoj ljubavnoj intenciji čovjek se ujedno otvara stvarima, on sam »sebe« napušta da bi »sudjelovao« na intendiranom biću (*ens intentionale*). Spoznaja je u svom praaktu čovjekovo napuštanje sebe i svojih stanja, svojih vlastitih »sadržaja svijesti«, jedno »transcendiranje« i stupanje u »doživljajni kontakt sa svijetom«. ⁴¹

[39] *Wesen und Formen der Sympathie*, GW VII, str. 174.

[40] *Ordo amoris*, GW X, str. 356.

[41] *Isp. Vorbilder und Führer*, str. 306. i d., 321. i d.

Takva spoznaja nije bezinteresantno zrenje (Kant, Schopenhauer), tupo i beživotno zrenje u kojem nestaje svaki sadržaj. No nije riječ o interesu koji ograničava na ono korisno i ugodno, dakle, na najniže vrijednosti. Interes (*inter-esse*, među-bitak) se može razumjeti i kao aktivno kretanje k stvarima i prodiranje u njihovu sadržinu, kao interes za svijet i bitak bića u njemu. Jer već intencionalnost kao temeljna struktura čovjekova duha pokazuje da on nije zatvorena monada, samoživi pojedinac ili solipsistički egoitet. U interesu za bića on nalazi svoj interes i obratno. Može se reći da su i spoznavajuće i spoznavano za spoznaju zainteresirani, da u spoznaji imaju *inter-esse*.⁴²

Bit je spoznaje, kao odnosa bitka dvaju bića, *transcendiranje* u aktu ljubavi vlastitog bitka i *sudjelovanje* na bitku drugog bića. To je Scheler u svojim prvim fenomenologijskim radovima samo naznačio, a u kasnim spisima razradio i uveo u sve tri vrste spoznaje, u znanje gospodstva, znanje obrazovanja i znanje izbavljenja. Na žalost, zbog ograničenog prostora, ovo mora ostati samo naznačeno.

Abstract

Milan Galović / *The Primacy of Love in the Philosophy of Max Scheler*

In the philosophical tradition debate often arises on the primacy of the mind or will in being and in relation to this, a rationalist and voluntarist orientation in philosophy. At the end of the last century and in this century, man's emotionality, foremost love have reached affirmation. Franz Brentano did this, and within

[42] »Tako Augustin (na posebni, misteriozni način) priznaje, primjerice, biljci tendenciju da biva od čovjeka zrena i u tom bivanju zrenom ujedno 'izbavljena' iz svoje partikularne, u sebi zatvorene egzistencije — kao da joj se nalme u spoznaji njezina bitka, koja je vođena ljubavlju, događaja nešto analogno izbavljenju koje se dogodilo u čovjeku Kristu kroz boga« (*Liebe und Erkenntnis*, GW VI, str. 97). Ovdje je riječ o ideji izbavljenja što ju je Scheler preuzeo od kršćanstva i kasnije razvio u jednu od formi znanja (*Erlösungswissen*).

what is known as the phenomenological movement, the phenomenon of emotionality and love as an intentional emotion was developed philosophically by Max Scheler. His viewpoint is: Before *ens cogitans* or *ens volens*, man exists as *ens amans*. The author presents Scheler's interpretation of the types of love, and the relations of love and cognition within the history of philosophy after a brief historical survey of the interpretations of the essence of love in philosophy from Plato, on. Then, after consideration of Brentano's interpretation of the role of love in ethics, he presents Scheler's interpretation of the primacy of love in cognition, its relationship to the phenomena of value and the order of love (*ordo amoris*), which is related to the »logic of the heart«. According to Scheler, love is in recognizing the power that breaks the limits of man's final spiritual being, that enables the transcending and embarking on »experiential contact with the world«. At the same time, love, to him, is not a static stage, but movement related to the order of value, movement from the lower to the higher evaluative being, all the way to the possibility of identifying man's love with divine love (*amare mundum in Deo*). This is how it is in Scheler's work at what is known as his Christian-theological phase. Later, Scheler modified these aspects of love somewhat in philosophical anthropology, but he retained the primacy of love.