

UNIVERZITA PARDUBICE

FAKULTA FILOZOFICKÁ

KATEDRA FILOSOFIE

Schelerovo pojetí člověka, výchovy a vzdělání

Petra Hanušová

Bakalářská práce

2012

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Petra Hanušová**
Osobní číslo: **H09487**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Schelerovo pojetí člověka, výchovy a vzdělání**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Studentka analyzuje základní Schelerovy texty s ohledem na pojetí člověka, výchovy a vzdělání. Zaměří se na Schelerovo promyšlení člověka jako osoby, jako askety života a jako ens amans tak, aby definovala antropologická východiska specifická pro výchovu založenou na sympatii.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

SCHELER, M. Řád lásky. Praha: Vyšehrad, 1971. SCHELER, M. Místo člověka v kosmu. Praha: Academia, 1968. SCHELER, M. O studu. Praha: Mladá fronta, 1993. SCHELER, M. Můj filosofický pohled na svět. Praha: Vyšehrad, 2003. SCHELER, M. Wesen und Formen der Sympathie. Bern: Francke Verlag, 1973. LANGREBE, L. Filosofie přítomnosti. Praha: Academia, 1968. PATOČKA, J. Věčnost a dějinnost. Praha: OIKOYMENH, 2007. PELCOVÁ, N. Vzorce lidství. Praha: ISV, 2001.

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Miloslav Průka, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2010**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2012**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



L.S.



PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2010

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 26. 3. 2012

Petra Hanušová

Poděkování:

Ráda bych poděkovala mému vedoucímu práce Mgr. Miloslavu Průkovi, Ph.D. za jeho rady a kritické připomínky při vedení mé práce. Také bych chtěla poděkovat mé rodině, která mě po celou dobu mého studia podporovala.

Abstrakt:

Tato bakalářská práce se zabývá hlavní linií Schelerova myšlení, zejména jeho pojetím člověka, výchovy a vzdělání. Scheler je myslitel citu, což se odráží ve všech sférách jeho zkoumání. I svou metafyziku založil na citu, hodnotách a vědění. Vytváří ordo amoris neboli řád lásky, který staví proti rozumu, jenž byl mnohem více vyzdvihován. Právě rozum byl považován za to specifické, co odlišuje člověka od zvířat. Scheler ale ukazuje, že i u zvířat je možné najít zárodky inteligentního chování. Člověk má ale narozdíl od zvířete možnost říci NE, má schopnost nahlížet na svět jako celek. Stud má také pouze člověk, schopnost stydět se a červenat zvířatům nepřísluší, protože jsou více pudově založená. Dále Scheler popisuje pět hlavních idejí podstaty člověka – ideu náboženskou, ideu homo sapiens, ideu homo faber, ideu člověka dionýského a ideu člověka jako lidského sebevědomí. Cit se rovněž projevuje ve vzdělání, hlavně u sympatie, která je při vzdělávání důležitá. Máme tři druhy vědění, nejvýznamnější je vědění vzdělávající, které nás učí o podstatě věcí.

Klíčová slova: Scheler, pojetí člověka, vzdělání, vědění, ordo amoris.

Title:

Scheler's Conception of a Man, Upbringing and Education

Abstract:

This bachelor thesis deals with the main line of Scheler's thinking, especially his concept of a man, upbringing and education. Scheler is a thinker of emotion, which is reflected in all spheres of its exploration. Even his metaphysics is based on emotion, values and knowledge. He creates *ordo amoris* or order of love, which he builds against reason, which was much more played up. It was just the reason, which considered to be specific thing, what differentiates humans from animals. But Scheler shows, that germs of intelligent behavior can be found even with animals. Man has the option to say NO unlike an animal, he has the ability to view the world as a whole. Only man has also the shame, the ability to feel shame and turn red is not for animals, because they are founded more instinctively. Scheler further describes five major ideas of human nature – the religious idea, the idea of *homo sapiens*, the idea of *homo faber*, the idea of Dionysian man and the ideas of the man as the human self-confidence. The sentiment is also reflected in education, especially for the sympathy, which is important in education. We have three kinds of knowledge; the most important is educational knowledge, that teaches us about the nature of things.

Key words: Scheler, conception of man, education, knowledge, *ordo amoris*.

Obsah:

Úvod	9
1. Max Scheler.....	10
1.1 Scheler a jeho cesty životem.....	10
1.2 Inspirativní osobnosti a výstavba systému	11
2. Pokus o výstavbu nové metafyziky.....	14
3. Místo člověka v kosmu	16
3.1 Člověk versus rostlina, zvíře.....	16
3.2 Duch.....	19
4. Člověk a dějiny, ideje podstaty člověka.....	22
4.1 Idea náboženská.....	22
4.2 Idea homo sapiens.....	22
4.3 Idea homo faber	23
4.4 Idea člověka dionýského.....	24
4.5 Idea člověka jako lidského sebevědomí	24
5. City, hodnoty a láska.....	25
5.1 Ordo amoris (řád lásky).....	27
5.1.1 Osud, individuální určení a ordo amoris	27
5.1.2 Forma ordo amoris	29
5.1.3 Druhy omylů v ordo amoris	33
6. Stud a další vlastnosti.....	35
7. Vědění a vzdělání	38
7.1 Druhy vědění.....	39
7.1.1 Vědění panující.....	40
7.1.2 Vědění podstatové	40
7.1.3 Vědění metafyzické.....	40
7.2 Sympatie	41
Závěr.....	43
Bibliografie.....	45

Úvod

Tato práce se zabývá myšlením Maxe Schelera. Tento filosof byl ovlivněn Rudolfem Euckenem, Edmundem Husserlem a dalšími filosofy nejen z jeho současnosti. Jeho myšlenkovým vývojem se budu zabývat v první kapitole. Byl to myslitel mnoha témat a jeho zaměření se v průběhu života měnilo. Vliv na jeho zaměření měly osobnosti, se kterými se setkal, dějinná situace apod.

Scheler se snažil vytvořit novou metafyziku, která by neměla základ v rozumu, ale v hodnotách, citu a emocích. Základ metafyziky hledá v hodnotové a materiální etice, a také ve vzdělávajícím vědění.

Ve třetí kapitole se budu zabývat specifickým místem člověka, jeho odlišením od zvířat. Scheler nevidí jako největší rozdíl mezi člověkem a zvířetem ve vyšším stupni vývoje. Zabývá se právě specifickým místem člověka, rozdílným prožíváním, analýzou osoby člověka a ducha. Projevuje se u něj snaha překonat Descartův dualismus a najít jednotu lidského života.

Tématem čtvrté kapitoly je pět základních idejí člověka. Není to Schelerovo rozdělení, ale popisuje tyto typy ve své studii *Člověk a dějiny*. K proměně pohledu na člověka docházelo v průběhu vývoje lidských dějin, Scheler ani jeden typ nevyzvedává nad ostatní. O třech základních typech víme ze všeobecné vzdělanosti, jsou to idea náboženská, idea homo sapiens a idea homo faber. Další dva typy známe méně a vznikají až v pozdějším období dějin, jde o ideu člověka dionýského a ideu člověka jako lidského sebevědomí.

V další kapitole se zaměřím na hodnoty a city, jejich založení a hierarchie měly vliv na Schelerovu etiku. Vyústění hodnot a pojetí citu je v *ordo amoris* (*Řád lásky* – Schelerovo dílo), které má vliv na náš emocionální život, a zároveň tvoří něco jako protipól tradici rozumu.

Pokoru, úctu a pocit studu rozeberu v šesté kapitole. Popíši pocit studu a jeho vliv na náš život.

V poslední kapitole se nakonec budu zabývat konkrétním vzděláním a jeho významem u Schelera. Dále se budu věnovat třem základním druhům vědění, které on sám popisuje. Jde o vědění panující, podstatové a metafyzické. Ve vzdělávání je dle Schelera nejdůležitější vědění podstatové neboli vzdělávající. Dále se zmíním o sympatii v kontextu se vzděláním.

1. Max Scheler

1.1 Scheler a jeho cesty životem

Max Scheler patří mezi nejvýznamnější inspirativní osobnosti 20. století. Byl zakladatelem některých společenskovedních disciplín (např. filosofická antropologie, fenomenologie náboženství a sociologie vědění). Stěžejním tématem jsou pro něj city, které ovlivňují jeho etiku.¹

Scheler se narodil 22. dubna 1874 v Mnichově. Později zde odmaturoval na gymnáziu. Dále se zabýval hlavně studiem filosofie, psychologie a sociologie. Osobou, která ho inspirovala, byl pro něj jistě Rudolf Eucken, u kterého Scheler jak promoval (1897, práce *Vztahy mezi logickými a etickými principy*), tak i habilitoval (1899, spis *Transcendentální a psychologická metoda*). Stejněho roku jako habilitoval, tak se poprvé oženil a přestoupil na katolickou víru, i když pocházel z protestantské rodiny.²

Roku 1901 proběhlo setkání Schelera s Edmundem Husserlem, do značné míry ho Husserl ovlivnil, ale nelze Schelera považovat za Husserlova pokračovatele. Scheler byl dále nucen kvůli roztržkám své ženy s manželkou profesora Euckena opustit Jenu, přestěhovali se do Mnichova, kde navázal kontakt s okruhem fenomenologicky orientovaných myslitelů. Nějakou dobu působí v Mnichově, ale po rozvodu se svou první ženou, znovu mění místo působení, tentokrát odjíždí do Berlína. V Berlíně působí jako redaktor a spisovatel ve skromných podmínkách.³

Dalším důležitým mezníkem Schelerova života jsou léta první světové války, kdy se díky citovému sepětí s národem přihlásil jako dobrovolník do armády. Byl však pro zdravotní důvody odmítnut, a tak pokračoval ve svém psaní. Témata, o kterých v té době psal, se ale zaměřují na dobu válečnou a na politiku v období války, kde hájí zájmy Německa.⁴

Po skončení první světové války byl Scheler povolán do Kolína nad Rýnem jako ředitel Institutu sociálních věd. Po válce se vyrovnává s otázkami podstaty, mravní a společenské funkce náboženství. Scheler ze svého katolického přístupu volá po „náboženské obnově“, která pro něj má význam, aby ve společnosti vládla solidarita, klid, mír a láska. Náboženskou obnovou má na mysli v podstatě návrat do období před válkou.

¹ HODOVSKÝ, Ivan. *Filosof ducha a citu*, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 11 – 12.

² Tamtéž, s. 14 – 15.

³ Tamtéž, s. 15 – 16.

⁴ Tamtéž, s. 16 – 17.

Kromě akademické činnosti se věnuje publikaci a psaní článků pro demokratický program německé budoucnosti.⁵

Své vrcholné období zaměřuje na výstavbu nové metafyziky. Je to jeho vrcholné období, které ukončila neočekávaná smrt. Posledními disciplínami, kterým se věnuje, je sociologie vědění, filosofická antropologie, metafyzika a filosofie dějin. Částečně se odklání od konfesijních forem náboženství, ale i nadále zůstává duchovní osobností. Za poslední změnu v myšlení může pravděpodobně nová mladičká manželka, která ho přežila o mnoho let a stala se editorkou jeho sebraných spisů.⁶

Scheler je povolán na univerzitu do Frankfurtu nad Mohanem, učít zde ale nezačíná, protože 19. května 1928 náhle umírá. Nechal zde po sobě ale velice rozsáhlé dílo se širokým tématickým záběrem.⁷

1.2 Inspirativní osobnosti a výstavba systému

Scheler byl myslitel více témat, nevěnoval se jen jednomu konkrétnímu. Jeho dílo je mnohotvárné, se spoustou aktuálních otázek a postřehů. Smyslem jeho filosofie bylo orientovat, dokonce i on sám po orientaci toužil.⁸

Vliv na jeho tvorbu měly právě životní situace, kterými si procházel, ale přesto není jednoduché porozumět jeho myšlenkovému světu. Nejvíce pravděpodobně motivovaly Schelera filosoficko-náboženské práce Rudolfa Euckena, kterému v předválečném Německu byla přisuzována antipozitivisticky a antipragmaticky zaměřená filosofie. Schelera ovlivnil hlavně v jeho dílech eticko-náboženského charakteru.⁹

Důležité taktéž bylo setkání s Edmundem Husserlem na Mnichovské univerzitě. „Husserl, o půl generace starší, je v dnešku kupodivu nějak přítomnější než Scheler.“¹⁰ Zřejmě tomu je tak podle Patočky, že Schelerova filosofie už není moderní, nad ní více vystupuje systematické tázaní Heideggera. „Podobně jako fenomenologové Scheler hledá základ, to, co je skryté za chaotickým, nahodilým a časově podmíněným děním kolem nás

⁵ Tamtéž, s. 17 – 18.

⁶ Tamtéž, s. 19 – 20.

⁷ Tamtéž, s. 20.

⁸ PATOČKA, Jan. Předmluva, in: Scheler, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 5 - 6.

⁹ HODOVSKÝ, Ivan. Filosof ducha a citu, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 22 – 24.

¹⁰ PATOČKA, Jan. Předmluva, in: Scheler, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 5.

i v nás samotných.“¹¹ Dalo by se to vyjádřit jako cesta nahlížení do podstaty po překonání všech překážek. Scheler se od Husserla nelišil jen tématickým bádáním, ale i metodickým, což je patrné na jiné terminologii. Některé výrazy a pojmy typické pro fenomenologii Scheler používá v pozměněném významu. Využívá například pojem redukce, který chápe jako pronikání k podstatnému. Scheler chápe Husserlův pojem fenomenologické redukce jinak, protože si vytváří vágní představu o skutečnosti. Znalcem Schelerova díla je Eberhard Avé-Lallemant, který říká, že Scheler Husserlům pojem fenomenologické redukce nepochopil právě proto, že směšuje dva druhy redukce, tj. eidetická redukce a redukce transcendentálně fenomenologická.¹² Proto podle mého názoru dochází k rozejtí významového pochopení základních pojmů fenomenologie, každý z filosofů má jiné vystihnutí klíčových pojmů.

Schelera fenomenologická redukce přibližuje k podstatovému, k tomu neměnnému. Neměnnost pochází z vlastní duchovní povahy.¹³ Vidím zde určitou podobnost k platónským idejím.

V době u Rudolfa Euckena se Scheler zaměřil na vnímání fenoménu citu a duchovního života, což pak i nadále provází jeho filosofii ve všech tématech. Otázka citu se objevuje již v jeho nejranějších dílech, kde se objevují pojmy jako (křesťanská) láska, sympatie a soucit. Cit nejprve vnímá jako lásku a to především křesťanskou, kde záleží na opravdovosti a důvěryhodnosti. Vcítění a souznění nemusí být jen k živým tvorům, ale také k předmětům neživým. Scheler se k tématu citů vrací po obdobích vyplněných empirismem, racionalismem a pozitivismem. Inspirativní je pro něj linie Blaise Pascala a Aurelia Augustina, kterou sleduje až k Platónovým dialogům *Faidros* a *Symposion*. Dále se odvolává ještě na Giordana Bruna, Benedikta Spinozu a Hermanna Lotze. Pro jeho koncepci citů je ale nejpodstatnější právě vlastní analýza citového života. Cit mnohdy nelze správně vyjádřit slovy, je tu pro nás ještě před slovy a jeho mnohdy originální a barvitě popisy stejně zaostávají za bezprostředností citu. Díky citu se však můžeme vcítovat do podstaty druhého, co existuje mimo nás (a to nejen do druhých lidí).¹⁴

U Schelera je těžké se pokusit o rozdělení díla do etap podle vývoje, protože často měnil stanoviska a témata. Přesto se filosofové nejčastěji kloní k rozdělení na tři etapy, i když je toto rozdělení pro něho poněkud úzké. První je doba předválečná (etika a

¹¹ HODOVSKÝ, Ivan. Filosof ducha a citu, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 25.

¹² Tamtéž, s. 25 – 27.

¹³ Tamtéž, s. 28.

¹⁴ Tamtéž, s. 29 – 32.

fenomenologie citů), druhá je etapa poválečná (sociální kultura a vědění) a nakonec třetí etapa někdy označovaná jako „pozdní Scheler“, kde se zabývá problémem bytí, člověkem a dějinami.¹⁵

¹⁵ Tamtéž, s. 22.

2. Pokus o výstavbu nové metafyziky

Scheler vychází z protikladu ducha a puzení, což je pro něj odrazovým můstkem k metantropologii, neboli k metafyzice, která má své jádro v nauce o člověku. Metafyzika člověka ho přivedla k dualismu ducha a života.¹⁶

Největší přínosem Maxe Schelera je filosofie emocionality. Vytvořil široce založený metafyzický systém. Tradiční metafyzika byla vždy v dějinách ovlivňována rozumem a logikou, Scheler byl ten, kdo pochopil, že bytí je člověkem uchopitelné pomocí citu. Staví se do linie filosofů ducha, citu a vůle (Platón, Augustinus, Pascal), kteří na tom staví svůj systém filosofie. První jeho pokus o novou metafyziku představovala materiální a hodnotová etika.¹⁷

Navrací se k Platónovi a Aristotelovi. Scheler přijímá jejich učení, ale také je i kritizuje. Od Aristotela přebírá jeho princip látky a formy, který však aktualizuje. Princip látky u Aristotela neznamena něco hmotného, na co si lze sáhnout, ale jde o určitou podstatu nebo základ (v moderním slova smyslu jde o substrát věci). Látka představuje základ bytí, zato forma ta představuje způsob toho bytí. Aristotelova metafyzika spočívá na dualismu, kdy oba prvky (látka i forma) spolu souvisí a směřují k dokonalosti. K Aristotelovi zaujímá Scheler kritičtější postoj než k Platónovi, podle něho Aristotelés nikdy neodlišoval statky a hodnoty, Aristotelova etika byla jen etikou statků a účelů. Je patrné, že k Aristotelovi přistupuje již se svou vlastní koncepcí etiky a hodnot.¹⁸

Sám Scheler přijímá a uznává uvažování o tom, co je hodnotově dobré, ale nelze podle něho uvažovat o tom, co je krásné a pravdivé. I v tomto se projevuje odstup od Aristotela a celé antické filosofie.

Scheler vlastně novou metafyziku nezakládá, snaží se jen překonat dějinné racionální dualismy. V jeho období pochopil, že je nutné jakékoliv ontologické projekty založit na osobitém náhledu.¹⁹

Scheler podle Langrebeho ukázal, jak každý noetický přístup ke jsovcu předpokládá příslušný prožitek hodnoty. K hodnocení náleží emocionální prožitky, které hodnocení

¹⁶ LANGREBE, Ludwig. *Filosofie přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 40.

¹⁷ HODOVSKÝ, Ivan. *Filosof ducha a citu*, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 34 -35.

¹⁸ Tamtéž, s. 35 – 38.

¹⁹ Tamtéž, s. 65 – 66.

zakládají, hierarchie hodnot je založená na různých vrstvách lidské bytosti, tj. vitální, duševní a duchovní sféře.²⁰

Později své metafyzické zaměření odvrací od hodnotové a materiální etiky, od zaměření na náboženství k vědě, sociologii a společnosti. Sociologie vědění hledá odpověď na otázku ohledně původu vědění.²¹

I poznání ve vědě je ovlivněno hodnotami a hodnocením. V poznání by mělo jít o pochopení, jak se jedno jsoucnu podílí na druhém, a ne o útok (jak je tomu v novověké vědě), ale o odevzdanost a přijetí. Měla by převládat láska v přístupu k jsoucňům.²²

„Scheler se snažil odůvodnit metafyzickou autonomii člověka.“²³ K tomu užil pojmy jako podstata, intencionální akt a osoba jako jednota aktové hierarchie, pojmy to byly převzaté od Husserla, ale dal jim nový význam. V pojmech chtěl zachytit jednotu člověka. Scheler tím založil filosofickou antropologie, která se ptá po jednotě člověka.²⁴

²⁰ LANGREBE, Ludwig. *Filosofie přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 120.

²¹ HODOVSKÝ, Ivan. Filosof ducha a citu, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 77.

²² LANGREBE, Ludwig. *Filosofie přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 120 – 121.

²³ PATOČKA, Jan. *Věčnost a dějinnost*. Vyd. 3. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-256-1, s. 51.

²⁴ Tamtéž, s. 51.

3. Místo člověka v kosmu

Stěžejní otázkou knihy *Místo člověka v kosmu* je: „Co je člověk?“ Je to otázka, kterou se myslitelé zabývali již od antiky až po současnost. Dodnes přesto nemáme uspokojující odpověď.

Člověk má zvláštní místo ve světě, které je dáno už dvojnácností slova člověk. Člověk je sice chápán jako protiklad zvířete nebo něco víc, ale zároveň nás pojem člověk odkazuje k obratlovcům a savcům. Scheler proto užívá pojmu podstata člověka, aby tak člověka odlišil od zvířat a bylo tak pochopeno, že jde o ono zvláštní místo člověka.²⁵

3.1 Člověk versus rostlina, zvíře

Scheler při odlišení vychází z odstupňování psychických sil a schopností, které jsou nám všeobecně známé.²⁶

Nejnižším stupněm psychična je pocitové puzení, ve kterém cit a pud nejsou odděleny. Tento stupeň je přisuzován již rostlině. Rostlina má sice vnitřní stav, ale počitek a vědomí jí přisoudit nemůžeme. Pocityvé puzení je u rostliny orientováno směrem ke světlu, tedy nahoru (růst) nebo dolů do země (odumírání), rostlina také reaguje na sílu slunečních paprsků. Rostlina nemá počitky, paměť ani schopnost učit se, má jen pocityvé puzení k růstu a rozmnožování se. Dokonce i rozmnožování probíhá pasivně, tj. rostlina je oplodněná větrem, za pomoci hmyzu apod. Rostlině chybí možnost spontánního pohybu, asociace, nervový systém, reflexy apod., kdyby jednu z těchto možností měla, musela by mít i další s tím související, aby mohla správně fungovat. Scheler pokud jde o rostliny mluví o „ekstaticém“ puzení, aby tak dal najevo, že narozdíl od puzení u zvířat chybí zpětná informace o stavu orgánů. Rostlina sice má vnitřní stav bytí (např. mdlý, silný atd.), ale chybí jí sdělovací funkce. Tento první stupeň psychična nemají jen rostliny, ale i zvířata a člověk. Pocityvé puzení u člověka je prožitkem odporu, který je zdrojem zmocňování se reality.²⁷

Druhým stupněm duševního života je instinkt. Instinktivní chování má smysl buď pro mě nebo pro jiné, a musí probíhat v neměnném rytmu. Instinkt nelze jednoduše redukovat na pouhé kombinace reflexů. Dále probíhá při opakování situací důležitých pro život druhu. Instinktivní chování je reakcí na zvláštní strukturu, neměnní se od jedince k jedinci.

²⁵ SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 45.

²⁶ Tamtéž, s. 46.

²⁷ Tamtéž, s. 46 – 50.

Instinkt, aby byl prospěšný, je druhu vrozený a dědičný, a to jako schopnost v určitých situacích nějak jednat. Toto chování je sice vrozené, ale rozvíjí se v průběhu života. Je vrozeno umění k něčemu, aby to bylo ale dobře zvládnuto, je nutnost cviku a zkušeností. Vliv počitku na instinkt je takový, že pouze vyvolá pevně zakořeněný průběh instinktivní činnosti. Některé počitky mohou vyvolat tutéž činnost, počitky pouze průběh instinktu vyvolají, ale neurčují ho. Zvíře vidí a cítí jen to, co je důležité pro jeho instinktivní život, dokonce ještě u člověka je paměť jako smyslový život instinktem zcela sevřena. „Takzvaná ‚pudová‘ jednání člověka jsou absolutním opakem instinktivního jednání proto, že nazíráno celkově mohou být zcela nesmyslná (např. náruživost k opojným jedům).“²⁸ Při zdědění je instinkt neměnný ani cvik a rozvíjení instinkt nemohou změnit. U člověka je inteligence a paměť vyvinuta nejvýše, zato instinkty jsou silně potlačeny. Instinktivní chování je něco jako jednota před-vědění a jednání. Vědění zde nemá formu představ a obrazů, proto nemá vůbec cenu hovořit o vrozených představách u instinktu, který se vztahuje k okolí díky pocitovému puzení.²⁹

Dalším stupněm je asociační paměť, což je souhrn skutečností asociace, reprodukce a podmíněného reflexu. Tato schopnost chybí rostlinám, ale patří ke každé živé bytosti, jejíž chování se mění na základě dřívějšího, chování se stává prospěšnějším a smysluplnějším. Scheler zde mluví o štěňatech, které dělají spontánně hravé pohyby. Dochází k opakování těch pohybů na základě vrozeného pudu k opakování. Díky asociační paměti, ale zvíře opakuje jen ty příjemné a úspěšné pohyby, rozvíjí v sobě princip úspěchu a omylu. Základem asociační paměti je podmíněný reflex. Podmíněný reflex je situace, kdy při určitém chování zazní vícekrát stejný signál, pak dochází k uchování signálu ve spojitosti s určitým chováním a to chování se dá snadno znova vyvolat stejným signálem i bez adekvátního podnětu, který toto chování nejprve vyvolával. „Veškerá asociační paměť je podřízena determinující síle pudů, potřeb a úkolů, jež kladou ony samy (nebo jež vyvstanou pod nátlakem cvičitele).“³⁰ Ve starším období dochází ke zeslabení pudového života a duševní představy se tak přibližují k asociačnímu modelu. „Ve stáří se člověk stává stále více otrokem zvyku.“³¹ Asociační paměť je aktivní u všech živočichů, v jejím využití jsou ale obsahové rozdíly. U člověka má největší rozsah, spojuje se s nápodobou jednání a pohybů. Vytváří se tradice, což je schopnost nápodoby, kterou předvádí vůdce

²⁸ Tamtéž, s. 53.

²⁹ Tamtéž, s. 50 – 56.

³⁰ Tamtéž, s. 57.

³¹ Tamtéž, s. 58.

skupiny nebo stáda a jednatel je schopen, to pak předat dalším jedincům. Při odstraňování tradice dochází k pokroku a vývoji. Zpřetrháním sil k minulosti lidských dějin se otvírá půda pro nové vynálezy a objevy.³²

Poslední formou psychického života je praktická inteligence, která je korektivem asociální paměti. Díky ní jsme schopni volby a výběru, které přesahují pouhou schopnost pudu k rozmnožování. Živá bytost se chová inteligentně, když adekvátně reaguje v nových, dosud nezažitých situacích. Při inteligentním chování není nutnost potřeby pokusů a zkoušek, jak jednat a chovat se. Praktická inteligence je, když bytost jedná na základě pudové pohnutky nebo uspokojení potřeby díky správné volbě z možností. Lze tak dosáhnout i duchovních cílů. Důležité pro inteligenci je před-jímání nových vztahů a anticipace, pak dochází k vynoření nové představy. I zvířata mají toto inteligentní jednání v nejnižším stupni. Dříve ovšem inteligence byla výhradou lidských bytostí, dodneška mnozí vědci popírají, že zvířata mají zárodky inteligence. Zvíře má možnost volby, ale chybí mu výběr mezi hodnotami samotnými.³³

„Má-li tedy zvíře také inteligenci, tak jaký je teda rozdíl mezi zvířetem a člověkem?“, ptá se Scheler. Podle něho je to ve zvláštním místě člověka, což je něco stojící vysoko nad inteligencí a schopností volby. To, co dělá člověka člověkem, není žádným dalším stupněm psychična, ale je to princip protikladný životu. Samotní Řekové tento princip nazývali rozumem. Scheler pro to volí raději slova duch, který zahrnuje veškeré nazírání volných a emotivních aktů. Duchovní bytost není vázána pudy a okolím, ale je to bytost otevřená ke světu. U zvířete veškeré jednání a reakce vychází z uzpůsobenosti nervové soustavy, k níž náleží instinkty, smyslové vjemy a pudy. Zato bytost, která má ducha jedná na základě motivace (a to bez závislosti na stavu lidského organismu) nebo potlačením pudového impulsu či změnou předmětné podoby věci. Zvíře žije uvnitř svého okolí, které má vždy s sebou. Zvíře je do své struktury světa ponořeno natolik, než aby bylo schopno ji postihnout jako předmět. Zato rostlina dokonce splývá se svým okolím, je součástí svého okolí. Rostlina nemá vědomí, zvíře to už vědomí má, ale člověk zvíře v tomto převyšuje, protože má sebevědomí, vědomí o sobě samém, vlastní se a má sám nad sebou moc. Sebevědomí, schopnost zpředmětnění pudového odporu, postavení existence do středu, to je typické pouze pro člověka. Člověk je dokonce schopný zpředmětnit svou fyziologickou i psychickou povahu, je mu dokonce umožněno odvrhnout svůj život. Díky vůli je člověk

³² Tamtéž, s. 56 – 60.

³³ Tamtéž, s. 61 – 65.

schopen se rozhodovat, co chce a co ne, může si něco odepřít, další věc pro něj může být tabu apod. Centrem v člověku je osoba, která je povznesena nad okolí a protiklad organismu.³⁴

Scheler zmiňuje některé lidské zvláštnosti. „Pouze člověk má vyhraněnou konkrétní kategorii věci a substance.“³⁵ Zvíře má od sebe oddělené různé světy, jako svět toho, co slyší, vidí, cítí. Scheler to uvádí na příkladu pavouka, který, když nahmatá mouchu, tak ji hned sežere, ale když ji vidí, tak se může leknot, protože si dva oddělené světy sám v sobě nespojí. Kdežto člověk má všechny tyto světy pospolu a prolínají se mu. Dále má člověk časoprostorový svět, který pro něj nezmizí, ani když zavře oči a tu prostorovost prostě nevidí nebo když je prostor prázdný, pořád je to prostor. Zvíře se vžívá do skutečnosti kolem něho, není schopno od sebe oddělit číslo a počet něčeho, není schopno si samo sebe zpředmětnit apod. Člověk je schopen sám sebe a svět učinit předmětem tak, že se nad sebe nebo nad svět, ve kterém žije, povznese. „Duch je jediné bytí, jež samo je neschopné zpředmětnění, - je čistou, ryzí aktuálností, má své bytí jen ve svobodném výkonu svých aktů. Osoba je pouze ve svých aktech a skrze ně.“³⁶ Osoba není schopna zpředmětnění, můžeme se pouze soustředit na její duševní pochody.³⁷

Co je osoba, je jednou z ústředních otázek u Schelera. Osobu nelze chápat stejně jako předmět, osoba umožňuje jednotu činů ve vědomí. Pojem osoby objasňuje ve spojení s duchem.³⁸

3.2 Duch

Specifickým duchovním aktem je akt ideace. Aktu ideace je člověk schopen a znamená to, že dokáže postihnout esenciální uzpůsobenost a formu skladby světa na jediném příkladě. Ale získané vědění z jednoho příkladu má univerzální platnost pro všechny věci se stejnou podstatou. Náhledy získané v aktu ideace jsou tedy apriorní, jsou za hranicí smyslových zkušeností. Poznatky o podstatě nám ukazují směr pozorování a dále tvoří okna do absolutna, jak to nazval Hegel. Člověk má možnost zrušení skutečnostního rázu věcí, díky překonání světa. Zvíře žije ve skutečnosti a konkrétnu. Skutečnost je místo v prostoru a čase, které je dáno smyslovým vnímáním. Zato člověk je

³⁴ Tamtéž, s. 65 – 71.

³⁵ Tamtéž, s. 71.

³⁶ Tamtéž, s. 74.

³⁷ Tamtéž, s. 71 – 75.

³⁸ LANGREBE, Ludwig. *Filosofie přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 37 – 38.

schopen se tomu postavit svým rozhodným „NE“. Prožitek skutečnosti věcí je lidem dán odporem sféry světa a ne perceptivními akty jako je myšlení, vidění apod. Ideovat svět a říci mu ono NE, jak Scheler říká, znamená odstranit pozemskou úzkost, zrušit samotný moment reality. Akt ideace může vykonat jenom duch pomocí čisté vůle. Člověk narozdíl od zvířete je schopný omezovat pudové impulsy, kterým zvíře vždy podlehně. Scheler nazývá člověka asketou života právě proto, že je schopný říci „NE“ a také Faustem, protože je vždy nespokojený se skutečností, která ho obklopuje, neustále usiluje o překročení skutečnosti, ve které se nalézá. Jak Scheler míní, tak duch nevzniká až tou schopností potlačení a askezí. Duch v člověku koncentruje osobu, nebýt však potlačení pudů, tak by byl duch bez jakékoliv moci a možnosti se vzepřít. K možnosti se vzepřít je třeba síly a energie, která podmiňuje existenci ducha.³⁹

Existují dvě pojetí ducha v dějinách. Autoři první teorie jsou Řekové. Podle nich má duch zvláštní podstatnost, ale disponuje i silou a schopností činnosti. Teorie různých forem bytí, kdy nejvyšší je bytí duchovní. Druhá teorie ducha, která se obvykle nazývá negativní, vidí vznik veškerých aktů až v onom popření, askezi, schopnosti říci „NE“. Ani jedna z těchto teorií ovšem není Schelerovi vlastní. Sám zastává názor, že duch má svou vlastní podstatu, ale zároveň i že oním „NE“ získává moc a nabývá energie, což ovšem neznámá, že by až v aktu popření pudů duch vznikal. Připadá mi, že Scheler zde z každé předchozí teorie část použil a spojil to ve svou vlastní teorii.

Duch je ten, kdo potlačuje pudové impulsy. Má své hodnoty a ideje, které staví proti impulsům a pudům. Ideje a hodnoty řídí pudové impulsy, které jsou vybrány k vykonání. Duch dovoluje, aby došlo k uskutečnění toho, co on chce.⁴⁰

Vyšší formy života jsou závislé na nižších (např. člověk k životu potřebuje rostliny, zato rostliny by existovaly i bez člověka). Podobný poměr je mezi duchem a životem. Duch má možnost získat moc procesem sublimace, ovšem na počátku je duch bez energie. Člověk do světa vnáší přírodní zákonitost, kterou pak pomocí rozumu a smyslů poznává. Pod pojem sublimace patří vznik člověka, jeho vznik je pro nás nejvyšší známou sublimací. Člověk podle Schelera v sobě zahrnuje stupně podstat jsočnosti.⁴¹

Scheler kritizuje Descarta za to, že všem rostlinám a zvířatům odepřel psychično. Význam na Descartově učení ale vidí v tom, že duch má novou autonomii a suverenitu, která ho nadřazuje nad ostatní živé bytosti. Dále Descartes chybí v tom, že se podle něj

³⁹ SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 75 – 81.

⁴⁰ Tamtéž, s. 85 – 86.

⁴¹ Tamtéž, s. 88 – 91.

duše nachází v šišince mozkové, ale Scheler je názoru, že se to nedá místně určit. Říká také: „Dnes se opět celé tělo stalo paralelním fyziologickým polem duševních pochodů, v žádném případě pouze mozek. Nelze už vůbec vážně uvažovat o tak vnějším spojení substance duše a substance těla, jak je předpokládal Descartes.“⁴² Pro většinu mluvících o lidském těle je tělo a duše jeden život. Fyziologický a psychický život jsou jednotné, nedají se předvídat a jsou zaměřeny na celkovost. Scheler upozorňuje na překlenutí Descartova rozdělení těla a duše v jednotu. Protože fyziologie a psychično tvoří jednotu, proto nemoc může mít původ fyzický nebo psychický. Jednotný psychofyzický život nemá jen člověk, ale veškeré živé bytosti.⁴³

Protiklad těla a duše byl již překonán, nyní je aktuální protiklad ducha a života. Duch je nadčasové bytí protínající časový průběh života, zato život je neprostorové časové bytí. Oba protiklady jsou na sobě závislé, duch potřebuje život a k životu dochází jedině za pomoci ducha, díky němuž dochází k činnosti, která má smysl. Spojení ducha a života dříve nebylo považováno za nutné, dokonce bylo opomíjeno v naturalistických teoriích člověka. Dochází buď k přehlížení života nebo ducha, k potlačování jedné stránky. Všechny naturalistické teorie Scheler odmítá: „Duch a život jsou na sebe navzájem zaměřeny – je základní chybou stavět je do prvotního nepřátelství, do prvotního stavu boje.“⁴⁴

Člověk se vyčlenil z přírody tím, že zpředmětnil svoji přirozenost. To ale poté vede k otázkám: Kde je místo člověka?, Co je svět? apod. Vědomí si sebe samotného, světa a Boha je jednotou struktury. Člověk objevoval svět, snažil se mu porozumět a při tom sám sebe zpředmětnil a vyloučil z přírody, muselo také dojít k posunutí člověka mimo svět. Jednou možností je se nad tím podívat, v tom je dán původ metafyziky, a druhou možností je si to zabydlet a hledat v tom bezpečí, k čemuž slouží náboženství a mýty. Vznik člověka a Boha na sobě závisí, protože člověk je jediným místem, kde je nám přístupný vznik Boha.⁴⁵

⁴² Tamtéž, s. 93.

⁴³ Tamtéž, s. 92 – 98.

⁴⁴ Tamtéž, s. 104.

⁴⁵ Tamtéž, s. 104 – 108.

4. Člověk a dějiny, ideje podstaty člověka

Otázka definice člověka a jeho podstaty se stává klíčovou otázkou filosofické antropologie. Ve studii *Člověk a dějiny* se Scheler zabývá různými pojetími člověka v dějinách, jak se pohled na člověka a dějiny měnil, které pohledy dodneška přetrvávají, co způsobilo skoky ve vzestupu lidského sebevědomí a co to znamená apod.

Scheler ani jednu ze základních pěti idejí neupřednostňuje. Tvrdí, že ani nyní nemáme jednotnou a ucelenou ideu, co je člověk. Máme spíše částečné pohledy na člověka z různých vědních odvětví, což je dáno tím, že se každá věda více a více specializuje a nesnaží se o komplexní propojení do celku. Jak Scheler zmiňuje, žádná doba toho nevěděla tolik o člověku, ale zároveň v žádné době lidé nebyli tolik bezradní v otázce, co je člověk.

Z pěti základních idejí jsou tři známé ze všeobecné vzdělanosti a každá z idejí má protějšek v historii.⁴⁶

4.1 Idea náboženská

První ideou člověka je Imago Dei, kde je člověk chápán jako obraz Boží. Toto pojetí vychází ze starověkého konceptu židovsko-křesťanského světa. „Je to známý mýtus o stvoření člověka osobním Bohem, o původu člověka z jednoho lidského páru, o rajském stavu, o hříšném pádu člověka svedeného ze své vlastní vůle padlým andělem, o vykoupení Bohočlověkem.“⁴⁷ Tato idea převládá zejména v církevních kruzích. Pro autonomní filosofii a vědu je tato náboženská antropologie bezvýznamná, ale přitom tento mýtus na člověka mocně působí. Úzkost, noční můry a tíha pozemského jsou nevyléčitelné nemoci člověka, které tíží západní lidstvo i s nevěřícími.⁴⁸

4.2 Idea homo sapiens

Druhá idea je vynálezem Řeků a jejich městského občanství. Jde o ideu homo sapiens, kterou jako první vyslovil Anaxagorás, Platón a Aristotelés, a je to idea rozlišující mezi člověkem a zvířetem. Poprvé se zde pozvedá lidské sebevědomí nad veškerou přírodu. Člověk navíc disponuje rozumem (řecky logos), který náleží jen jemu a je

⁴⁶ SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 124.

⁴⁷ Tamtéž, s. 125.

⁴⁸ Tamtéž, s. 125 – 126.

neredukovatelný na duše rostlin a živočichů. Teprve pomocí tohoto rozumu je schopen poznávat okolní věci, duchovno a dokonce i sám sebe, dále je chopen přetvářet přírodu a jednat, co nejlépe jak je toho vůbec schopen. Učení ve smyslu homo sapiens slavilo svůj triumf v období éry rozumu, tedy osvícenství. Dochází ale ke změně v tom, že člověk teprve postupně dosahuje rostoucího vědomí o tom, čím vlastně je. Člověk je vědomím své svobody, nadřazené pudovosti a přírody. Učení o homo sapiens nabylo (v rámci vývoje Evropy) samozřejmosti. Descartes byl první, kdo suverenitě rozumu vtiskl vítězné stanovisko. Existují ale další dvě ideje, které tuto ideu vylučují a stojí proti ní. Za první je to idea dionýského člověka, která chápe rozum jako nemoc, která znemožňuje cítit se do tvůrčích sil přírody a dějin. Za druhé je to idea homo faber, která duchovní agens v člověku neuznává.⁴⁹

4.3 Idea homo faber

Třetí ideou je idea homo faber neboli koncepce naturalistická, pozitivistická a pragmatická. Tato idea odmítá jakoukoli rozumovou mohutnost člověka a neodlišuje od sebe ostře člověka a zvíře. Rozdíl mezi člověkem a zvířetem je jen ve stupni. Tato teorie pokládá člověka za zvláštní zvířecí druh. Hodnotovost, kladení cílů, duchovní láska a další jsou jen činiteli navíc, protože člověk je primárně bytost pudová. Co je nazýváno duch a rozum, to není považováno za něco zcela specifického pro člověka, ale je to jen další rozvinutí psychických schopností, které mají i nižší formy zvířat (např. lidoopové). Technická inteligence je nadřazení asociativní zákonitosti, ale i dědičnému instinktu, je schopností se přizpůsobovat novým a nepředvídatelným situacím a pomocí pokusu uspokojovat individuální pudy. Technické inteligenci jsou připisovány funkce nervového systému. Člověk je živočichem užívajícím znaky neboli řeč k dorozumívání, zvířetem užívajícím nástroje a nakonec také bytostí s mozkem. Tato idea má oporu u psychologů pudovosti. Pudy můžeme rozdělit podle tří základních pudových mohutností: pudy rozmnožovací a jejich deriváty, pudy k růstu a k moci, a nakonec pudy sloužící k výživě. Podle Schelera na prvním místě stojí pud k rozmnožování, pak pud k moci a nakonec pud vyživovací.⁵⁰

⁴⁹ Tamtéž, s. 126 – 131.

⁵⁰ Tamtéž, s. 131 – 135.

4.4 Idea člověka dionýského

Tato idea dosud nebyla obecně vzdělaným světem pochopena. Je to idea, která byla dlouhou dobu připravována, a je prazvláštní až děsivá. Staví se do opozice proti předchozím idejím a dějiny chápe jako úpadek člověka. Člověk je podle této ideje odkázán na pouhé surogáty (řeč, používání nástrojů atd.). Člověk sám sobě představuje slepou uličku, není nemocný jako jedinec, člověk sám je totiž nemoc. Člověk se cítí být mnohem důležitější a užitečnější, když vytváří umělecká díla, nástroje, řeč atd., když nežije jako zvíře, které je vydáno svému okolí. Podle této teorie myslíme a máme vědomí sebe sama ne proto, abychom se pozvedli nad zvířata, ale proto abychom se stali „zvířectějším než každé zvíře“. Zvíře navíc nepotřebuje svobodnou volbu, protože vždycky ví, jak jednat a řídí se bezprostředně vlastní pudovostí. Lidské činnosti stejně vždy vedou k zachování druhu, co se týče vědy, vývoje apod. Člověk tedy rozvíjí různé sféry života, aby popřel pudy, smyslový život a instinkty. Duch a vědomí jsou zde chápány jako rušivé elementy, které ničí život. Dějiny jsou postupným procesem odumírání, člověk se jako raněný již narodil. Fáze dějin se dají přirovnat ke stárnutí a umírání jakéhokoliv živočišného druhu. Autory této teorie je hlavně Schopenhauer, Nietzsche a částečně i Bergson.⁵¹

4.5 Idea člověka jako lidského sebevědomí

Tato idea je ze všech pěti idejí známá nejméně. Pozvedá lidské sebevědomí na vysokou úroveň, je protikladem předchozí ideje, která naopak člověka snižovala ke zvířeti, které je nemocné svým duchem. Znovu přijímá Nietzscheovu ideu nadčlověka, ale zakládá ji jinak. Jde o nový typ ateismu, který Scheler nazývá postulatořním ateismem opravdovosti, přisnosti a odpovědnosti. „Bůh s ohledem na odpovědnost, svobodu a úkol člověka, s ohledem na smysl jeho existence existovat nemá a nesmí.“⁵² Popření Boha poprvé není chápáno jako snížení odpovědnosti, samostatnosti a svobody člověka, ale naopak podpoření a zvýšení odpovědnosti a suverenity. Člověk své myšlení nesmí o nic opírat, pokud chce dát svému životu směr a smysl. Dějiny tvoří sami lidé, a proto tato teorie o člověku chápe dějiny jako princip personální kauzality. Dějiny jsou líčením géniů a hrdinů, kteří mají pro člověka představovat vzor. Mezi zástupce této teorie patří Heinrich Dietrich Kerler a Nikolai Hartmann.⁵³

⁵¹ Tamtéž, s. 138 – 144.

⁵² Tamtéž, s. 148.

⁵³ Tamtéž, s. 146 – 150.

5. City, hodnoty a láska

V dřívější tradici před Schelerem se tolik neuvažovalo o žebříčku a uspořádání hodnot, tak jak o tom uvažoval on. Nejprve u něj dochází k rozdělení hodnot tak, že některé patří mezi hodnoty vyšší a jiné mezi nižší (podobně jako pozitivní a negativní). Vyšší hodnota zakládá tu nižší. Určení, zda je hodnota nižší nebo vyšší nezáleží na zkušenosti, ale patří to k hodnotě jako takové. S hodnotami se nedá pracovat jako s čísly, nedají se sečítat a odečítat, nedají se z nich činit průměry, také by se hodnoty neměly příliš individualizovat.⁵⁴

Hodnoty tedy podle Schelera existují jako takové, jsou neodvoditelné, nezaložené na zkušenosti a určují hodnotový charakter reálného světa. Sféra hodnot je podle něj totožná se sférou citů.

Scheler se mnohdy opírá o cítění toho, co je vyšší a co nižší, co je lepší a co horší. Skrývá se za tím velká životní zkušenost a smysl pro to, co je mnohdy v běžném životě skryté. Hodnoty se reálně ve světě nenacházejí, nepoznáváme je, ale vciťujeme se do nich. S hodnotami se můžeme setkávat zprostředkovaně pomocí statků. Svět statků je světem, ve kterém se člověk pohybuje, pracuje, tvoří, cítí apod. Svět má skutečnostní charakter, což zde neznamena materiálnost ani pouhé zdání. „Skutečné je to, co je, co jsme schopni vnímat jak svými smysly, tak rozumem, co jsme schopni analyzovat, ‚vzdělávat‘, v čem žijeme, ať si to přejeme nebo ne; skutečnost je fakticita a hodnotovost současně.“⁵⁵ Hodnoty jsou nezávislé na říši statků, určují reálnou povahu světa, statky ale na říši hodnot závisí. Existuje pluralita hodnot a jejich vzájemné odstupňování. U Schelera jde o čtyři skupiny: první jsou hodnoty příjemného a nepříjemného, druhé jsou hodnoty vitálního cítění (např. vznešené, nízké, blaho), jako třetí jsou duchovní hodnoty (např. krása, ošklivost, zákonitost), na nejvyšším stupni jsou hodnoty svatého (patří sem ty nejvyšší hodnoty, u Schelera platí, že vyšší zakládá nižší).⁵⁶

V etice se staví proti imperativu, protože když už je něco přikázáno povinností, tak člověk nemá možnost si vybrat podle své vlastní vůle a chtění. Do protikladu s povinováním staví křesťanskou myšlenku lásky, kde záleží na vlastním rozhodnutí.⁵⁷

⁵⁴ HODOVSKÝ, Ivan. *Filosof ducha a citu*, in: Scheler, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 40 – 41.

⁵⁵ Tamtéž, s. 45.

⁵⁶ Tamtéž, s. 42 – 47.

⁵⁷ Tamtéž, s. 48 – 49.

Problém relativity a subjektivity hodnot, nezáleží na hodnotách samých. Bytí hodnot nepředpokládá existenci Já ani vědomí, není na tom závislé, rovněž tak ani nepotřebuje bytí předmětů. Proto problém relativity a subjektivity spočívá v našem cítění hodnot, které nám zprostředkovávají svým prostřednictvím statky. Osoba je zdrojem nahlížení hodnot, jsem to já, kdo „hodnotí“.⁵⁸

Scheler staví ontologický princip na hybnosti a dějinnosti. Osoba není určována jen samotným rozumem, ale hodnotami, vůlí a city. Každý člověk má možnost soudit, chtít, cítit a hodnotit. Právě z těchto dynamicky chápaných hodnot, vůle a citů vychází naše chápání světa.⁵⁹

Díky emocionalitě se setkáváme se světem, chápeme konkrétní svět a druhá individua, společenské celky apod. Emocionalita se dotýká ryzí smyslovosti, ale i našeho ducha. Emocionalita byla často řazena do pouhé smyslovosti a k duchu náležela racionalita, což Scheler neuznává.⁶⁰

Další součástí Schelerovy etiky jsou city, které jsou spjaté s člověkem a jeho psychikou. Dělí se podle hloubkové vrstvy na citové počitky, vitální city, duševní city a čistě duchovní metafyzicko-náboženské city. Citové počitky se týkají nějaké části organismu, jsou místně lokalizované, např. bolest, rozkoš, svědění. Vitální city náleží vitálnímu centru a části organismu, např. únava, svěžest, napětí. Duševní city mají vztah k Já, ale vztahují se i k jiným osobám, předmětům, okolí. Teprve na tomto stupni dochází k postihování hodnoty, cit může být opakován a sdílen, jedná se o city jako smutek, radost apod. Dva předchozí typy citů jsou vždy aktuální, citové počitky nejsou sdělitelné a city vitální jsou sdělitelné, ale jen částečně. Nakonec čistě duchovní metafyzicko-náboženské city neboli také city spásy jsou neoddělitelné od duchovní osoby, jedná se hlavně o pocity svědomí, např. blaženost, zoufalství, pocit bezpečí.⁶¹

⁵⁸ Tamtéž, s. 54 – 55, 62.

⁵⁹ Tamtéž, s. 63 – 65.

⁶⁰ PATOČKA, Jan. Předmluva, in: Scheler, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 11.

⁶¹ SCHELER, Max. *Řád lásky*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 83 – 84.

5.1 Ordo amoris (řád lásky)

Pro Schelera není základní rozumové poznání, ale jde mu o akt lásky, kde se otevírá bytost vůči světu a hodnotám, a ze kterého pochází vědění a poznání. Proti řádu rozumu se snaží vystavět řád lásky.⁶²

Člověk se nachází ve světě, kde volí, činí věci, po kterých touží, věci nelibé a nesprávné odmítá. Záleží na tom, k čemu směřuje srdce. O správnosti života a mého konání rozhoduje objektivně správný řád mé lásky a nenávisti, který Scheler nazývá ordo amoris.

Podle Schelera proniknout do mravního základu člověka nebo národa či určitého společenství mohu, když se budu zabývat poznáním hodnotového měřítka a především řádem lásky a nenávisti. Veškeré jednání a činy jsou spoluovládány systémem řádu srdce, který má dvojitý význam: normativní a deskriptivní. Ordo amoris je normou, až když se týká člověka a jeho chtění, které po něčem touží, když mu je nějaké chtění ukládáno. V deskriptivním smyslu má ordo amoris základní význam. Je totiž prostředkem, jak najít nejjednodušší strukturu základních cílů činné osoby, neboli fundamentální mravní formulí, díky níž subjekt morálně existuje a žije.

Jak Scheler zmiňuje, ordo amoris člověka i skupiny ovládá a ukazuje se v každém jejich pohybu.

5.1.1 Osud, individuální určení a ordo amoris

„Kdo má ordo amoris nějakého člověka, ten má toho člověka.“⁶³ Znamená to, že do člověka vidí a chápe prožitky jeho srdce. Zmocňuje se toho, co člověka obklopuje, v prostoru ho obklopuje morální okolí a v čase osud, což určuje veškeré možné dění, co člověka může potkat.⁶⁴

Člověk má určitou hodnotovou hierarchii, hodnoty pak vytváří ordo amoris, který si člověk nosí všude s sebou. Věci, vedle nichž vede jedinec svůj život, ale i věci kladoucí odpor jeho jednání a chtění, už vždy prošly výběrem ordo amoris. Postoj zájmu a lásky se projevuje v přitahování či odpuzování věcí, na které se zaměřujeme.⁶⁵

⁶² PATOČKA, Jan. Předmluva, in: Scheler, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968. s. 6.

⁶³ SCHELER, Max. *Řád lásky*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 37.

⁶⁴ Tamtéž, s. 37.

⁶⁵ Tamtéž, s. 37 – 38.

Na ordo amoris spočívá i osud, který se nemění, pouze se liší v čase a prostoru. Osudem ovšem nemůžeme rozumět vše, co se děje, ale jde o to, co jsme nemohli ovlivnit a co leží mimo naší vůli a chtění. Osudem člověka je to, co leží v jeho možnostech prožívání světa (to, co se konkrétnímu člověku vůbec může stát), ordo amoris z hlediska obsahu určuje lidský osud. Ordo amoris si člověk sám nevytváří, může ho jen poznat, a podobně je to i s „individuálním určením“, které směřuje k subjektu. „Určení“ určitého subjektu vyjadřuje jeho úlohu ve světě. Jedinec to může nerespektovat a nebo to zpozorovat a naplnit.⁶⁶

Jak Scheler ve svém díle píše, tak individuální určení není věcí osobní či subjektivní, není pouze poznatelné mnou, může ho nahlédnout i osoba jiná, než jsem já sám. Každý člověk má nějaké individuální určení a jsme spoluodpovědní za jeho pochopení a naplnění. Někdy nám k naplnění může pomoci druhá osoba, která naše individuální určení narozdíl od nás snáze nahlédne.

„Není potřeba zdůrazňovat, že podobně jako se může skutečný život člověka odchylovat od všeobecně platných norem, může se libovolně odchylovat i od jeho individuálního určení.“⁶⁷

Individuální určení může mít vztah ke svému okolí – a to vztah shody či rozporu. Individuální určení člověka není shodné s osudem. Osud si nelze vybrat a zvolit. Již samotné sféry volby jsou vybrané osudem. Člověk si osud tedy nevolí, ale zaujímá k němu nějaký postoj, např. si nemusí vůbec uvědomit „zajetí“ osudem; může ho také poznat a stát nad ním. Dále se osudu může člověk vzepřít (což znamená odvrhnout nebo pozměnit strukturu okolí) nebo oddat.⁶⁸

Určitá odrůda lásky předchází poznání individuálního určení. Jedná se o lásku k sobě a vlastní spáse. V sebelásce se na vše díváme naším vnitřním pohledem. Zatímco u pravé lásky k sobě se na sebe díváme pohledem zvenčí, jakoby pohledem Boha, před kterým obstojí jen dobré vlastnosti, za ty špatné se pak stydíme a nenávidíme.⁶⁹

Osud a milieum (prostředí, okolí, vnější podmínky) se liší od individuálního určení. Je možný i vztah rozporu mezi nimi. Scheler jako příklad rozporu uvádí lidi, kmeny a národy, kde je jejich osud nutí jednat proti individuálnímu určení.⁷⁰

⁶⁶ Tamtéž, s. 38 - 41.

⁶⁷ Tamtéž, s. 42 - 43.

⁶⁸ Tamtéž, s. 43 - 44.

⁶⁹ Tamtéž, s. 45.

⁷⁰ Tamtéž, s. 47.

5.1.2 Forma ordo amoris

Nositelem lásky je člověk. Láska je aktem, který zlepšuje a snaží se vést věci k dokonalosti. Podstatou lásky je zušlechťující a tvořivá aktivita. Láska je chápána jako vznikání, jako růst věcí. Láska je cestou k Bohu, k dokonalosti, ale cesta bývá nezavršená. Když člověk miluje, tak ze sebe jako osoby vystupuje a vztahuje se k nějaké hodnotě, věci, člověku, atd. V lásce tedy jedinec opouští sám sebe, avšak na druhém jsoucím se nepodílí tak, že by s ním vytvořil jednotu. Láska je tím, co nás podněcuje k poznání a chtění.⁷¹

Ordo amoris je součástí světového řádu, do kterého spadá i člověk. Člověk je prvně ens amans (člověk milující), miluje ještě dříve než něco myslí, volí a podobně. Pochopení hodnot lásky a jejich podstaty je nám sice přístupné, ale jen z části. Je to určeno kvalitami a modalitami hodnot, které člověk vůbec může poznat v nějakých věcech. Svět hodnot ordo amoris je tam, k čemu se mysl vztahuje a přiklání, v tom také nalézá podstatu věcí. Dále strukturu, náplň poznání a myšlení o světě také určuje naše hodnocení, ať už kladné či záporné. Toto určování neplatí jen u jedinců konkrétně, ale platí to i pro určitou skupinu lidí, etnikum, rasu, národ a podobně.⁷²

Hodnoty lásky jsou stvořeny aktem všeobjímající božské lásky, ale lásku tato božská všeobjímající láska nevytváří. Člověk musí uznat hierarchii hodnot, která existuje sama o sobě pro něj. Hierarchie hodnot lásky může být v rozporu nebo souladu s láskou, a proto je pak možné mluvit o správné či nesprávné lásce. Říše hodnot a lásky je jedinou říší a je velice rozlehlá, neboť žádná část ji nemůže vystihnout jako celek. Když jednou poznáme, jak se vedle jedné hodnoty vynořuje druhá hodnota lásky, která je ještě „vyšší“, pak jsme zachytili podstatu pokroku a pronikání do říše lásky. V uspokojení je vždy hnutí lásky, které nemá hranic, není konečné. Může stoupat od hodnoty k hodnotě a omezení není ani v objektech, kterých se láska týká. Jediné omezení do lásky klademe my lidé, protože záleží na nás, kdy vyvoláme akt lásky, jež je podmíněna naším pudovým životem a zaměstnáním objektem, který budí podráždění.⁷³

„Láska miluje a v milování se dívá vždy o kousek dál než na to, co má v rukách a co vlastní.“⁷⁴

Jak Scheler určuje, tak v ukojení požitku nebo v nejvyšší osobní lásce je stejný nekonečný proces, směřování k dokonalosti, k ideálnímu obrazu lásky. Dochází ke stírdání

⁷¹ Tamtéž, s. 47 – 49.

⁷² Tamtéž, s. 49- 50.

⁷³ Tamtéž, s. 50 – 52.

⁷⁴ Tamtéž, s. 52.

zalíbení se v objektech lásky. Každé odstrčení od objektu lásky znamená nový příklon k jinému objektu. Dochází k neustálému vývoji stavů, které provází naděje.

Když se člověk domnívá, že dosáhl naplnění své lásky, tak jde podle Schelera pouze o zmatení. Existují dle něj různé podoby zmatení *ordo amoris*. Zmatení je možné nazvat pojmem *poblouznění*, což znamená, že je člověk strháván za hranice svého řídicího osobního centra nějakým konečným statkem. Absolutní *poblouznění* je, když člověk zjistí, že jeho vědomí hodnot je obsazeno hodnotou nějakého statku, statek zabsolutizovaný nazýváme modlou. Zatímco relativní *poblouznění* je takové, že ve struktuře lásky dává přednost jedněm hodnotám před druhými, a tak se prohřešuje proti objektivní hierarchii hodnot lásky. (Objektivní hierarchii hodnot chápu jako hierarchii, která platí, když člověk není zmaten nebo *poblouzněn*.)

Poblouznění neomezuje říši hodnot. K podstatě říše hodnot totiž patří různorodost duchovních individuí, ale i forma časového průběhu v současnosti i v dějinách. Vzájemnost lásky je schopna naplnit celkové určení individua „lidstvo“. Překonání *poblouznění* je tam, kde roste vědomí prázdnoty.⁷⁵

Scheler vychází z Pascalova známého výroku: „Srdce má své důvody, o kterých rozum vůbec neví; poznáváme to z tisícerych věcí.“⁷⁶ Srdce má nějakou „logiku“ svých citových vztahů. V srdci není chaos citů, které by kauzální pravidla spojovala a rozpojovala. Je tam nějaký řád, ale není to řád daný racionální logikou. Srdce nemá své důvody jakožto objektivní určení, ale má motivy a přání. Scheler uznává hloubku Pascalova výroku, v němž pod pojmem srdce je obsaženo zaměření aktů, které v sobě nesou nezávislou samostatnou zákonitost, v zákonitosti se nám pak ukazuje nejzákladnější sféra světa a to objektivní sféra skutečností, která není závislá na člověku.

Rozlišování hodnot k jakému dochází v lásce je považováno za subjektivně platné. Co se týká vkusu, hodnot, svobody svědomí, to je považováno za subjektivní a tudíž nevědecké. Neboť se ve vědách jako jsou matematika, fyzika nemůžeme odvolávat na svobodu názoru či na vlastní vkus.⁷⁷

Většina emocionální říše byla přenechána psychologii, jak Scheler poukazuje. Psychologie se ubírá směrem vnitřního vnímání. Jde o pochody uvnitř nás samých, o to, co se odehrává v našem vědomí. Vliv na to samozřejmě mají vnější předměty, které na nás působí a my se k nim nějak vztahujeme. Filosoficky postihnout ducha se podle něj musí

⁷⁵ Tamtéž, s. 55 – 56.

⁷⁶ PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Vyd. 2. Praha: Mladá fronta, 2000. ISBN 80-204-0850-9, s. 22.

⁷⁷ SCHELER, Max. *Řád lásky*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1971. s. 58 – 60.

jinak než psychologickým zkoumáním. Logicky se zkoumají vztahy mezi předměty, ale myšlenkové akty musí být uchopeny v průběhu, co znamenají a k čemu směřují. Zatímco v psychologii jsou akty vnímány v klidu a z hlediska vnitřního vnímání. Je třeba zaměřit se na souvislosti a rozdílné podstaty.

Je bezpředmětné, aby způsob pozorování byl uplatňován jen vůči myšlení a aby zbytek ducha byl nechán pro psychologii. Protože všechny akty jako usilování, chtění, nenávisť apod., by se musely uskutečňovat až sekundárně ze vztahu myšlení k předmětům, protože bezprostřední vztah náleží jen myšlení. Takto by to ovšem podle Schelera být nemělo. Plností svého ducha žijeme nejprve ve věcech a získáváme ze všech aktů zkušenosti. Zkušenost nám zprostředkovává obsahy a jejich souvislosti, které nejsou obsaženy v čistě myšlenkovém postoji. Je však nutné neopomíjet a priori nárok na transcendenci pro všechny nemyšlenkové akty. Jak říká Scheler, neuznávat a priori transcendenci pro nelogické akty, je jako, když člověk se zdravýma očima, oči zavírá a chce barvy vnímat jen ostatními smysly. Člověk není schopen poznat jen svět fakticky skutečný, ale i svět jakýkoliv možný. Rozdíl mezi reálným a nereálným světem je v odstupňování důležitosti. Probíhá to na půdě našeho srdce, které zahrnuje i všechny možné myslí a světy hodnot. Řád srdce neobsahuje žebříček hodnot, co můžeme milovat a nenávidět, ale přesto určitý žebříček hodnot existuje. Žebříček hodnot existuje díky jedinci. Každý předmět v žebříčku hodnot má pak své jedinečné místo, ke kterému se srdce svým pohybem vztahuje. Když toto jedinečné místo najdeme, tak naše láska bude správná.⁷⁸

Správnost lásky může být zmatena metafyzickým poblouzněním, kdy se člověk naprosto ztotožňuje s hodnotovým systémem milovaného předmětu, který sám o sobě pro něj znamená něco víc, tvoří si z předmětu modlu nebo Boha, což není správné. Dalším nesprávným kritériem může být, že člověk upřednostní nižší předmět před vyšším, který toho není hoden. Aby tento nižší předmět mohl být milován správným druhem lásky, tak se nesmí svému milujícímu odhalit ve své plnosti, tato láska pak není úplná, jakou by si zmíněný předmět zasloužil.⁷⁹

Akt nenávisťi nebo akt emocionální negace hodnoty je důsledkem nesprávné lásky. Akt nenávisťi je, jak říká Scheler fundován aktem lásky, protože bez lásky by akt nenávisťi postrádal smysl. Láska s nenávisťí mají společný průvodní projev lásky, což ovšem neznamená, že co nenávidíme, jsme museli nejprve milovat. Sami z vlastní zkušenosti

⁷⁸ Tamtéž, s. 62 – 65.

⁷⁹ Tamtéž, s. 65 – 66.

víme, že to tak není. Často to bývá právě naopak, že věc už od prvního kontaktu nenávidíme, ale později se náš cit může změnit v lásku. Scheler cituje Bossuetův výrok o lásce: „Nenávist, kterou pocítujeme proti nějaké věci, pochází jen z lásky, kterou chováme k nějaké jiné; nenávidím nemoc jen proto, že miluji zdraví.“ Takto může vzniknout nenávist právě ze zklamání, že se něco neuskutečnilo, co jsme očekávali. Další pohnutkou může být i nepřítomnost nebo nedostatek pozitivní hodnoty. Ve výjimečných případech může být milováno i zlo a to, když může pomoci uskutečnit nějaké vyšší dobro.⁸⁰

„Naše srdce je primárně určeno k lásce, ne k nenávisti.“⁸¹ Láska a nenávist jsou protikladné pocity. Je nemožné se v jednom aktu nebo k jednomu předmětu vztahovat oběma navzájem. Zmatení a nenávist k některému předmětu vůbec nemusí být zpříčiněna tímto konkrétním předmětem, zrovna tak jako nenávist není určena tím, kdo nenávidí. Nenávist je vždy a všude vzpourou našeho srdce a mysli. Není již pak důležité, zda jde pouze o jednoho člověka nebo o celou masu lidí v jejich nenávisti, nic to nemění na faktu nenávisti. Člověk nemůže nenávidět, aniž by si nevšiml, že negativní hodnota zaujímá místo pozitivní hodnotě, nebo že nižší hodnota je na místě té vyšší, protože kdyby zmizela nenávist, tak vznikne prostor pro lásku či pro dobrou a vyšší hodnotu. „Zájem o“, který je jak u lásky i nenávisti, je podmínkou k aktu poznání. Když jde o zájem lásky, tak můžeme dokonce mluvit i o primátu poznání.⁸²

City, které vyjadřují nějaký stav, jsou závislé na aktech a procesech lásky a nenávisti, také je určuje snažení a chtění, ale nejsou závislé na představách a předmětech představ. Mezi kladnými a negativními kvalitami hodnot existuje vztah, který určují akty duchovních citů. Uspokojení a dosažení nás těší jen tehdy, když jde o dosažení něčeho milovaného a ne o samotný akt uspokojení.⁸³ „Pocity vyjadřující stav jsou tedy znamením disharmonie a harmonie našeho světa lásky a nenávisti s průběhem a výsledky našich žádostí a volních aktů.“⁸⁴

Láska a nenávist se nedá vyčíst z citů, které vyjadřují stav, ale z myšlených a představovaných předmětů. Průběhy citů určuje láska a nenávist, ovlivňuje směr, cíle a hodnoty, kam dané předměty směřují. To co milujeme, tak chceme uchovat, mít na blízku, zatímco věc nenáviděná může být námi ničena, může se od nás vzdalovat díky tomu, jak

⁸⁰ Tamtéž, s. 66 – 67.

⁸¹ Tamtéž, s. 68.

⁸² Tamtéž, s. 67 – 69.

⁸³ Tamtéž, s. 69 – 70.

⁸⁴ Tamtéž, s. 70.

jednáme. Akty lásky a nenávisti jsou určovány předměty, ke kterým se vztahujeme, ale neřídí se podle citů nebo aktů žádosti a vůle.⁸⁵

Citový život není určován představovanými, myšlenými a vnímanými objektovými obsahy. Představované obsahy mohou být předmětem touhy či odporu, závisí na tom, jestli souhlasí se zaměřením na lásku nebo nenávist. Existují i citové stavy, které vychází přímo z objektů a kterým nepředchází naše usilování o ně. Láska a nenávist vychází od těchto objektů, záleží už pak jen na naší hodnotící pozornosti. Jde o pocit libosti a nelibosti (ne o náš zájem), který pochází od objektů. Citový stav je závislý na hnutích lásky a nenávisti, milované v nás probouzí potěšení, rozkoš, zato nenáviděné odpor, znechucení apod. Je velká různorodost, kterou se vyjadřují city vztahující se ke stavům lásky a nenávisti, jejich mnohotvárnost lze pochopit z podmínek okolí jedinců, ras, národů.⁸⁶

Nejen city, ale i afekty a vášně jsou ovládány láskou a nenávistí. Afekty Scheler popisuje jako silné city, které mají projev i v impulzech našeho těla. Afekty nemají vztah k předmětům, které je vyvolávají. Zatímco, jak Scheler zmiňuje, vášně jsou tíhnutím k nějakým činnostem, jednáním, přes které člověk pak hledí na svět. Vášně je trvalá a ovlivňuje pohyb pudového života. Afekt je spíše tělesného charakteru, vášně zase vychází z naší „duše“, má z hlediska cílů přednost před afekty, protože je trvalejší.

5.1.3 Druhy omylů v ordo amoris

Může dojít ke třem různým omylům v uspořádání ordo amoris, kterých bychom se měli vyvarovat. První omyl spočívá na platónských vrozených ideách lásky, druhým omylem je empiristické pojetí, kdy konstrukce lásky a nenávisti vzniká až na základě faktické zkušenosti s okolím, a nakonec třetím omylem je nauka, že všechny druhy lásky a nenávisti pochází z jedné jediné lásky, jde o monismus lásky, který neuznává rozdílné druhy lásky.⁸⁷

První omyl v nynější době již není považován za aktuální. Nemáme vrozené ideje věcí, které se vztahují k lásce, tedy které milujeme či nenávidíme. Ideje si později vytváříme dodatečně a to z naší zkušenosti na základě myšlenkových aktů. Je na nás, zda ideám lásky přiznáme existenci ještě před naší existencí z idejí nebo zda to pojmem naturalisticky, až ze zkušenosti a našeho života ovlivněného tradicí a prostředím, ve kterém

⁸⁵ Tamtéž, s. 70 – 71.

⁸⁶ Tamtéž, s. 71 – 73.

⁸⁷ Tamtéž, s. 74 – 75.

žijeme. Druhé empiristické pojetí je nepřijatelné z hlediska náboženského, protože nízké věci, ke kterým se kloní naše srdce, nelze odvozovat od Boha (vzor moudrosti a dobra). Pro třetí naturalistické pojetí o vrozených ideách je podstatné, co je dědičné pro lásku. Při výběru pohlavního partnera se často dává přednost určitým typům, které se táhnou určitou dobu jednou generací.⁸⁸

Je jasné, že v lásce jsou určitá pole volby vrozena. Scheler zmiňuje, že dochází někdy i k napodobování otcovské struktury u děvčete a matčiny u chlapce při výběru partnera. Někdy i v různých generacích může dojít ke zdánlivému opakování podobných schémat erotických osudů, na což ale není dostatek důkazů, a proto to může být jen pouhým zdáním.⁸⁹

⁸⁸ Tamtéž, s. 75 – 77.

⁸⁹ Tamtéž, s. 77 – 78.

6. Stud a další vlastnosti

Dříve slovo ctnost mělo velkou váhu, dnes už se spíše spojuje s námahou. Toto slovo pro nás už neznamena půvab a přitažlivost, ale spíše dispozici jednat podle pravidel. Ctnost zde dříve nebyla pro užitek, dnes se podle Schelera stalo téměř povinností jí vlastnit. Každé jednání by mělo být ctnostné. Řekové ctnost nepovažovali za vrozenou, s jejím růstem ubývalo i námahy, ctnost pro ně byla vědomím konat dobro.⁹⁰

„Pokora je nejjemnější, nejskrytější a nejkrásnější z křesťanských ctností.“⁹¹ Je to připravenost k službě naší existenci, ať už jde o věci dobré nebo zlé. Pokora představuje opak k pyšnému postoji. Křesťanství pýchu zamítá, přitom je to ale přirozené být pyšný, obzvlášť na něco, o co jsem se zasloužil. Skromnost zakrývá přednosti, protože se za ně stydí, ale pohybujeme se v sociální sféře a neměli bychom skromnost zaměňovat s pokorou. Pokora míří na svět a vylučuje pýchu bytí. Pokora nechává člověka klesat a snižovat před sebou samým, ale přitom stoupá ve své hodnotě směrem k Bohu. Klesání hloub a sebesnižování nám umožňuje vidět svět hodnot, pro který se otevírá, zatímco pyšný člověk se upíná pouze k hodnotě vlastního Já. Jen člověk pokorný se může stát mocný a bohatý. Sebeponížení snižuje shora, je to dobrovolné sestoupení Boha k člověku, svatého k hříšníkovi.⁹²

Úcta je postoj, kde vnímáme něco navíc, co člověk bez úcty nevidí. Je to určité tajemno a hloubka hodnoty existence věcí. V úctě se stávají neviditelné věci viditelnými, ukazují se souvislosti, člověk se v úctě nedopouští žádné drzosti. Úcta je citové hnutí, které je příbuzné studu, díky ní si uvědomujeme naši nedostatečnost a omezenost vzhledem ke světu.⁹³

Pocit studu se zdá, že náleží lidské přirozenosti. Cit studu patří k člověku, u zvířat nebo dokonce božstva žádné náznaky studu neexistují. Vznik studu zakládá disharmonie mezi těsnou nedostatečností a duchovní osobou v člověku. K člověku náleží tělo a díky tomu se člověk může stydět, protože prožívá věci na těle nezávislé. Člověk je přechodem mezi zvířetem (smyslovost, tělesnost) a Bohem (duchovnost, dokonalost), proto se musí za sebe stydět.⁹⁴

⁹⁰ SCHELER, Max. *O studu*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0354-X, s. 5 – 8.

⁹¹ Tamtéž, s. 8.

⁹² Tamtéž, s. 8 – 14, 19.

⁹³ Tamtéž, s. 20 – 23.

⁹⁴ Tamtéž, s. 55 – 60.

Pohlavní stud je rozdílný podle diferenciacce pohlaví, vzniká v rozmnožování tam, kde je možná hodnotová volba a individualizace a kde se uplatňuje podřízení pudu sebezáchovy. Fenomén studu, který je i u zvířat, se teprve u člověka stává citem. Člověk je ten tvor, který si zahaluje pohlavní orgány oblečením, později potřeba zakrývat i větší část těla než jen pohlavní orgány. Člověk se podle Schelera stydí, protože části organismu poukazují na určitou „příbuznost“ se zvířaty, zatímco člověk sám sebe považuje za jejich pána.⁹⁵

Stud není výlučně pohlavním citem ani sociálním citem. Rozlišujeme stud na tělesně-smyslový a duchovně-duševní. V pocitu studu existuje obrácení k samému Já, a proto cit studu patří do sebe-citů. Jsou situace, kdy si člověk stud neuvědomuje, ale až když nastane prostor pro reflexy, tak se pocit studu dostaví. Scheler to uvádí na příkladech, třeba příklad ženy, která chce zachránit dítě při požáru, tak z domu vyběhne nahá, až po zachránění, si uvědomí díky zpětné reflexi, že je málo oblečená a dostaví se pocit studu. Stud je spjat s pohlavním životem, protože je to to nejvšeobecnější a zároveň to nejindividuálnější v našem životě. Jde o obranu individua a jeho hodnoty proti obecně. Podle Schelera existují dva pohyby pohlavních vztahů. Prvním je pohyb k hodnotám a oddání se objektu, v druhém pohybu jde o slast a vlastní rozkoš. V každé bytosti musí jít o napětí mezi oběma pohyby, aby mohlo dojít k pohlavnímu studu. Jde o strach, že individuálně klesne do sféry všeobecně.⁹⁶

Ke studu může dojít před někým nebo i před sebou samým, pocit studu pak může vyvolat třeba i přítomnost nějaké osoby a její chování. „Stud je tedy pocitem viny za individuální Já vůbec, nikoliv nutně za moje individuální Já, nýbrž za Já jako takové, ať už je dáno kdekoliv, u mne, nebo u někoho jiného.“⁹⁷ Pociť studu, jak Scheler ukazuje, tedy nelpí na vlastní Já a je založen v samotném stydění se, které vyžaduje nějaký stav věcí, za které se stydíme.

K pocitu studu nutně náleží láska, bez které vůbec stud není možný. Stud se také spojuje podle Schelera s pýchou a pokorou. „Pokud je ve studu obsažen pocit vlastní hodnoty, potud je příbuzný pýše: pokud je v něm láska a tendence k oddání se, má blízko k pokoře.“⁹⁸ Když dojde k prolomení těchto tendencí láskou, stud se mění v pokoru.

⁹⁵ Tamtéž, s. 65 – 67.

⁹⁶ Tamtéž, s. 70 – 74.

⁹⁷ Tamtéž, s. 74.

⁹⁸ Tamtéž, s. 76.

Strach, úzkost a úcta patří k citu studu. Se strachem ovšem není stud tolik spjat jako s úzkostí. Strach předvídá konkrétní nebezpečí, zatímco úzkost je bez představy ohrožujících věcí, stud a úzkost mají společnou plachost. Úcta náleží nejvíce duševnímu studu, ohrožující předmět v nás také vyvolává respekt, lásku a uctívání. Cit je v úctě rozdělen na bázeň a uctívání, u studu je rozdělení na přitahování a odpuzování.⁹⁹

Scheler odlišuje dvě formy pocitu studu, a sice stud tělesný a duševní. K studu tělesnému patří stud pohlavní, tělesný stud má napětí mezi vitální láskou hodnoty a smyslovými pocity příjemného. U duševního studu je napětí mezi duševní a duchovní láskou a stupňováním moci života. Pocit tělesného studu se vztahuje ke smyslovému a vitálnímu pudu a citu, zatímco duševní stud vyžaduje existenci duchovní osoby.

Nesprávné výklady pohlavního pudu má na starost výchova, výklady mohou být až škodlivé. Stud se má ponechat přirozenému vývoji, výchova nemá podávat výklady studu, ale má nechat stud, aby člověka sám vedl. Pohlavní stud závisí na pohlavním pudu, tento pud sám nelze potlačit, lze ho pouze neregistrovat, což vede buď ke zvýšení a vystupňování pohlavní vnímavosti, nebo k fantazijním podnětům uvnitř vnitřního vidění.¹⁰⁰

Scheler považuje za správná Nietzscheva slova o tom, že k stydlivosti ženy patří krása, protože stud je založen na vědomí vlastní pozitivní hodnoty. Stud, podle Schelera, zahaluje to, co je krásné a dobré, zakrýváním krásy i dobra se na ně mnohdy teprve poukazuje.

Pohlavní stud je Schelerem zařazen mezi životní city, jako je např. svěžest a zemdlelost, pocit nemoci a zdraví. Impulsy studu není možné lokalizovat v určitých orgánech. Vitální impulsy lze ovládat chtěním, ale nelze je vyvolat či zničit.¹⁰¹

⁹⁹ Tamtéž, s. 82 – 83.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 93 – 95.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 106.

7. Vědění a vzdělání

Podle Schelera ten, kdo je učitelem nebo vychovatelem nese odpovědnost za proces vzdělávání, tak ten by měl znát podstatu vzdělání, proces vzdělávání a to, co vzdělání v člověku podmiňuje. Člověk je něco jako zformované vzdělané bytí subjektu. Ke zformování bytí člověka nedochází nijak mechanicky, člověk je stále se vyvíjející osoba. Člověku jako vzdělanému odpovídá mikrokosmos, jak to Scheler nazývá, což je celek světa se všemi svými idejemi, hodnotami věcí apod. „Takovéto ‚universum‘, které je shrnuto a pojato v jedné individuální lidské bytosti – to je svět vzdělání.“¹⁰² Ve vzdělání člověk nemá ničím opovrhovat, má participovat na všem, co je světově bytostné, má se povznést ke světu. Vzdělání je proces, který člověka zlidšťuje.¹⁰³

Ve vzdělávání jako procesu je důležité to, co je užitečné, to užitečné zpětně určuje obsah vzdělávání. Vzdělávání má člověku poskytnout vědomosti, dovednosti k vykonávání povolání apod. Vzdělání by ale nemělo být omezenou na pouhé vychování k výkonu povolání.¹⁰⁴

Dalším, co ke vzdělávání člověka patří jako mikrokosmos je zlidšťování člověka. Člověk prochází svobodnou humanizací, která je dána vývojem. Díky humanizaci se stává člověk člověkem.¹⁰⁵

Vzdělání není výcvikem pro povolání nebo konání určitého druhu práce. Ve vzdělávání dochází ke zušlechtování člověka a k jeho kultivaci. Vzdělání je jedinečné a individuální (rozdílné v různých kulturách a částech světa). „Vzdělání není ‚chtěním učinit ze sebe umělecké dílo‘, není žádnou do sebe zahleděnou zaměřeností na sebe sama. ať se jedná o vlastní krásu, ctnost, formu či vědění.“¹⁰⁶ Vzorem vzdělání pro nás může být nějaká významná osoba. To, kdo bude naším vzorem si nevolíme, samo nás to pohlítí, chceme být jako hrdina, významný státník, bojovník za lidská práva apod., s našimi vzory se pak poměrujeme. Někdy ale tím pravým vzorem by neměly být velké osobnosti dějin, ale aktéři menších činů, kteří se zachovali dobře, čestně a správně, jen v dějinách mnohdy nevíteží. Každý člověk má jiný vzor a každý se ve vzdělání zaměřuje na jinou oblast,

¹⁰² SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 189.

¹⁰³ Tamtéž, s. 188 – 191.

¹⁰⁴ PELCOVÁ, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0076-5, s. 125.

¹⁰⁵ SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6, s. 191, 198 – 199.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 207.

záleží na dispozicích a talentu k něčemu. Vzory nemáme pro slepé napodobování, ale pomáhají k naslouchání naší osoby, nás samotné osvobozují a dávají svobodný prostor k vlastnímu rozvíjení.¹⁰⁷

Základem vědění vzdělávajícího je vědění zkušenostní, které je vždy připravené a reaguje na aktuální požadavky. Toto vědění je pro nás přirozené. Jde o sledování určitého smyslu. Vzdělávající vědění podle Schelera má být nenásilné, netoužící po zviditelnění a vědomo si svých hranic. Pýcha nad vzdělaností by být neměla, a když je tak ukazuje k tomu, že ta vzdělanost není tak velká. Vzdělaný člověk si je vědom toho, co ví a co neví.¹⁰⁸

Vědění je tam, kde se shoduje takovost věci (jak jsouco je) v mysli i v předmětu (ve skutečnosti). Možnost účastnit se na jiném jsoucím, zakládá vědění. Vykročení ze sebe sama a účast na jiném nazýváme láska a oddanost. K vědění nám také dopomáhají činnosti myšlení a pozorování (jako usuzování, zkoumání, popisování atd.), ale oni samotné nejsou věděním. Vědění patří k bytí a slouží k vývoji a změně, může sloužit k užtku, ale mnohdy také nemusí. Vývoj může být ve třech oblastech, kterým následně odpovídají druhy vědění, (dále v práci zmíněné), a to vývoj praktického ovládání přírody (vědění panující - 7.1.1), osoby (vědění vzdělávající - 7.1.2) a světa (spásné vědění – 7.1.3).¹⁰⁹

Vzdělaný člověk, podle mínění Schelera, není ten, kdo zná spoustu věcí a kdo umí věci předvídat a ovládat, ale je to ten, kdo chápe osobní strukturu a své zkušenosti dokáže zařadit do celku světa.

7.1 Druhy vědění

Scheler ukazuje, že je člověk schopen trojího vědění – panující vědění, podstatové vědění a metafyzické vědění. „Každý druh slouží k přetváření jsoucího; a to jednak k přetváření věcí, jednak vzdělanostní formy člověka samého, anebo absolutna.“¹¹⁰

Ani jeden druh vědění nemůže nahradit jiný druh. Svět by měl být založen na rovnováze těchto vědění. Docházelo k rozvinutí vždy jen jednoho typu vědění, v Indii k rozvinutí vědění spásného, v Řecku a Číně vědění vzdělávajícího a na Západě od 12. století vědění panujícího. Scheler to za svého života vidí tak, že by nyní mělo dojít

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 206 – 209.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 212 – 213.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 217 – 219.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 110.

k vyrovnání těchto druhů vědění a jejich vzájemnému doplnění a skloubení jejich programů, aby došlo k rovnováze ve světě.¹¹¹

7.1.1 Vědění panující

Vědění panující neboli výkonové vlastní člověk k moci nad přírodou, člověkem a dějinami. Toto technické vědění je vědění pozitivních odborných věd. Cílem je hledat ve světě řád a zákony, které nám pomůžou k ovládnutí světa a i nás samých. Zákony se díky jejich předvídatelnosti a opakovatelnosti dají ovládnout. Čas a prostor slouží naší vůli k ovládnutí reality a realita je souhrnem všeho, co působí odpor našemu úsilí. Čas a prostor nejsou jen pouhými na nás nezávislými a samotně existujícími kategoriemi.¹¹²

7.1.2 Vědění podstatové

Podstatové neboli vzdělávající vědění jsou znalosti o bytí a všem, co jest. Aristotelés toto vědění nazval první filosofií. Je protikladné k vědění panujícímu. Dochází k oddělení od nahodilé skutečnosti. Otázky jsou např. Co je svět?, Co je myšlení? apod. Je to chování milující, které vyžaduje prafenomény a ideje světa. Můžeme zkoumat i podstatu předmětů naší fantazie, není třeba reálných věcí a zkušenosti. Podstatové poznatky mají charakter transcendentní, stojí mimo reálný svět dosažitelný naší zkušeností a našimi nástroji. K poznávání dochází pomocí intelektu, rozumu. Podstatové poznatky mají dvojí užití: V oboru pozitivních věd, kde ohraničují nejvyšší předpoklady příslušné oblasti zkoumání. Pro metafyziku znamenají okno do absolutna, jak to nazval Hegel.¹¹³

7.1.3 Vědění metafyzické

Vědění metafyzické neboli spásné je spojením pozitivních věd (orientovaných na skutečnost) s první filosofií (orientovanou na podstatu), a dohromady to směřuje k metafyzice. Nejprve se jedná o metafyziku pozitivních věd (např. co je materie) a později o metafyziku absolutna. Mezi oběma metafyzikami se ještě nachází filosofická antropologie, jejíž stěžejní otázkou je: Co je člověk? „Teprve z chápání podstaty člověka, již zkoumá ‚filosofická antropologie‘, lze – jakožto zpětné prodloužení jeho duchovního

¹¹¹ Tamtéž, s. 225 – 226.

¹¹² Tamtéž, s. 110 – 112.

¹¹³ Tamtéž, s. 112 – 115.

aktu původně pramenícího v centru člověka – vyvozovat závěr o pravých vlastnostech nejvyššího základu všech věcí.“¹¹⁴ Řád hodnot neexistuje bez člověka a jeho vědomí, ale také ani neexistuje sám o sobě. Podobně je to i s dalšími oblastmi lidského bytí. Nezbyvá nám tedy, než připustit, že za těmito oblastmi lidského bytí stojí nadindividuální duch, který působí v člověku. Člověk je podle Schelera mikrokosmos (svět v malém), a proto na něm a jeho vztazích má být studován svět, tedy makrokosmos. Prvním přístupem k Bohu je bytí člověka. Dionýskou cestou k Bohu je hnutí sympatie, lásky a kosmického vcit'ování. Podstatou lidského bytí je rozhodování, člověk je jakýmsi spolubojovníkem Boha.¹¹⁵

7.2 Sympatie

Sympatie je vztah, který vzniká mezi dvěma lidmi, znamená podobné emocionální cítění, náklonnost, soulad, spřízněnost atd. Scheler nepřímou spojuje sympatii s výchovou na místo pedagogického erótu. Sympatie je poklidnější a není tam jednostranné soustředění na jednu osobu, a také nevyžaduje úplné odevzdání. Sympatie představuje vhodné prostředí pro výchovu a vzdělání. Zakládá ji podobná životní orientace. Sympatie zachovává intimitu a není tam nutnost odhalení se jako je tomu u lásky. Zúčastnění při sympatii si nemají vstupovat do sfér, které ve vztahu sympatie nejsou zahrnuty. Blízkost a vzdálenost mezi zúčastněnými jsou velice důležité, aby jeden byl schopen udělat mnoho pro druhého, což je vhodné při vzdělávání.¹¹⁶

Sympatii podle Schelera zakládá více složek a to zejména: vcit'ování, sympatizování, soucit, láska k lidem, láska k osobě a Bohu. Ke vcit'ování dochází v nitru jedince a může být konkrétní nebo abstraktní. Vcit'ování se netýká citových stavů, platí jen pro citové funkce. Ke kvalitě stavu, které potřebují, proto nutně patří sympatizování založené na vcit'ování se. Vcit'ování neexistuje v nevyvinutém jedinci, vzniká až postupně s věkem. K primitivnějším formám máme jen vcit'ování, zato k vyvinutějším a nám bližším formám či jedincům máme sympatizování. Scheler to ukazuje na příkladu vcit'ování se do lidí pro nás neznámých v kontrastu k sympatizováním s členy rodiny. Dalším příkladem je, že msty za někoho nemůžeme být schopni na základě pouhého vcit'ování, ale na základě

¹¹⁴ Tamtéž, s. 116.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 116 – 119.

¹¹⁶ PELCOVÁ, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0076-5, s. 129 – 131.

sympatizování s člověkem. Aby jsme člověka pomstili, je k tomu potřeba silného citu a nutnost důvěry v toho člověka.¹¹⁷

Mě podle tohoto Schelerova výkladu připadá sympatizování jako hlubší cit, díky kterému jsme schopni chápat různé pohnutky osoby v jejím jednání. Zatímco vcit'ování považují za povrchnější pochopení pohnutek jednání osoby, při kterém nemusí dojít k stejnému sdílení názorů a podpoře tohoto jednání.

Soucit je mnohdy založený láskou k lidem, podstata je v tom, že máme soucit k osobě, která je člověkem rovněž jako jsem i já. K soucitu může dojít i s románovou postavou, s divadelním hercem a jeho příběhem apod. Ale k dlouhodobějšímu držení soucitu může dojít jen s reálným jedincem a ne smyšlenou románovou postavou. Láska k lidem se týká všech jedinců a nerozlišuje mezi bohatým a chudým, vzdělaným a nevzdělaným, cizincem a příslušníkem národa. V soucitu záleží na sdílení hodnot a pocitů.¹¹⁸

Láska k lidem je považována za důležitější než láska k vlasti, křesťanská láska k Bohu a láska k osobě. Láska k lidem je založena v pohybu, který je pozitivní, jak ve směru (k lidem), tak i v účelu. Všeobecná láska k lidem pravděpodobně zakládá lásku k osobě a lásku k Bohu. V lásce k lidem je také možnost k nenávisti.¹¹⁹

Soucítění a sympatie vzniká, když si jsou dvě osoby blízké. Zároveň nám to umožňuje pochopit druhého člověka, situaci s ním prožívat a soucítit s druhým. Vcítění může být pochopeno také jako porozumění druhému. Sympatii navíc může člověk cítit i k člověku, kterého nemá rád, ale může chápat nějaké případy jeho jednání.¹²⁰

¹¹⁷ SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Vyd. 1. Bern: Francke Verlag, 1973. ISBN 3-7720-0915-8, s. 105 – 106.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 107 – 108.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 108 – 109.

¹²⁰ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Vyd. 1. Praha: ISV, 2001. ISBN 80-85866-64-1, s. 116 – 117.

Závěr

Scheler je myslitel, který již dnes není tolik aktuální jako jiní myslitelé jeho doby. Přesto jsou věci v jeho filosofii, které mohou oslovovat lidi až do dneška. Mně je blízké zaměření se na citovost a řád lásky. Myslím si, že city, hodnoty a láska nehrály nikdy tak velkou roli ve filosofii jako rozum, a to zejména ne v období novověku, prosazování vědy a techniky. Tím ovšem nechci říci, že by toto téma bylo zcela opomíjené. V práci zmiňuji, že Scheler navazuje na tradici lásky u Platóna, Augustina a Pascala.

Scheler často měnil tématické zaměření svých prací a zabýval se velkým množstvím témat. Mnohdy není příliš snadné pochopit jeho přesnou myšlenkovou linii. Jako nejvíce důležité pro jeho filosofii se mi u něj jeví nábožensko-duchovní založení, vliv války, setkání s Euckenem a Husserlem, úpadek vzdělanosti společnosti a další.

Schelerovou snahou bylo obnovit a vytvořit novou metafyziku, která by byla založena na citu. Bytí člověka je podle něj uchopitelné právě pomocí citu. Metafyzika je pochopena jako vědění spásné, které nás přesahuje a směřuje k podstatě věcí. V tomto vědění nejde o pouhé vzdělávání nebo panování nad věcmi. Existují tři druhy vědění (panující, podstatové, metafyzické) a ty by podle Schelera měly být v rovnováze a nemělo by docházet k rozvíjení pouze jednoho druhu vědění.

Rozdělení nacházíme i v hierarchii hodnot, kde vyšší hodnota zakládá tu nižší. Zda je hodnota vyšší nebo nižší náleží samotné hodnotě, nerozhodují o tom já, ale přitom já jako osoba jsem ten, kdo hodnotí statky kolem nás. Narozdíl od hodnot jsou city, které jsou bezprostředně spjaty s člověkem. Existují 4 sféry citů: citové počitky, vitální city, duševní city a čistě duchovní metafyzicko-náboženské city. Řád lásky zakládá jádro světa, do kterého patří člověk. Člověk nejprve miluje, až pak poznává, volí, jedná, ale aby mohl člověk poznávat, musí k poznávanému přistupovat s určitou důvěrou a láskou. Každý člověk má vlastní *ordo amoris*, které se ukazuje v jeho činech, v jeho chtění a jednání. Vliv na *ordo amoris* má tradice, ve které člověk vyrůstá a důležitost hodnot ve společnosti, která ho obklopuje.

Dále se Scheler zabývá v díle *Místo člověka v kosmu* rozdílem člověka od zvířat. Snaží se ukázat ono specifické místo člověka, které je ovlivněné tím, že člověk dokáže nahlížet svět jako celek, dokáže se nad něj povznést, zatímco zvíře žije přítomností a svět nevnímá jako celek, ale v konkrétní situaci je zvíře schopno poznávat a vnímat své okolí, ve kterém žije. Dále je člověk schopen volit dlouhodobé cíle, před těmi, krátkodobými, což

zvíře nedokáže, protože je mnohem více pudově založený. Člověk se vyznačuje právě tím, že je duchovní bytostí, která je otevřena ke světu, má vědomí a sebevědomí o sobě samém. Centrem člověka je osoba, kterou nelze zpředmětnit, ale můžeme se zaměřit na její duševní pochody.

Podstatě člověka se Scheler věnoval i v rozdělení na pět základních idejí člověka. První tři ideje - idea náboženská, idea homo sapiens a idea homo faber - jsou ideje, které jsou známé z tradiční vzdělanosti a nejde o nic nového. V pozdějších dějinách vznikají ještě dvě ideje, a to idea člověka dionýského a idea člověka jako lidského sebevědomí, které jsou už méně známé. Scheler ani jednu ideu neupřednostňuje, lidstvo nemá ucelený a jednotný náhled na člověka.

Cit studu a schopnost stydět se náleží člověku, u zvířat se neobjevuje. Existují dva druhy studu, stud tělesný a stud duchovní. K pocitu studu je nutná láska, která pocit studu zakládá.

Vzdělání člověka zlidšťuje a je to proces, který probíhá celý život. Člověk by měl svůj talent a schopnosti rozvíjet, každý člověk má schopnosti, ale každý člověk má schopnosti k něčemu, podle toho by se mělo i vzdělávání ubírat konkrétní oblastí, ve které člověk vyniká. Dále nás ve vzdělání mohou vést vzory, ale ty nemáme slepě napodobovat. Vzdělávající vědění nemá probíhat násilně. Ke vzdělávání patří vztah sympatie, který motivuje vzdělávaného k lepším výsledkům. Vzdělávání by mělo probíhat s láskou, člověk by do vzdělávání neměl být nucen násilím.

Schelerovo myšlení je mi blízké emocionalitou a citovostí. Zdá se mi dobré, že podle Schelera se musí k věcem přistupovat s láskou a určitou důvěrou, aby mohlo dojít k poznání. V tom si myslím, že má Scheler pravdu, protože když se člověk něčeho bojí, tak před tím většinou utíká, skrývá se, a tak nemůže dojít k pravému poznání a třeba i odstranění strachu.

Myslím si, že Scheler dnes již není mnoho aktuální, jeho jméno není v dnešní generaci tak známo jako jméno Edmunda Husserla či Martina Heideggera. Možná, že společnost potřebovala nový přístup ve filosofii a ne pokus o návrat metafyziky.

Bibliografie

- LANGREBE, Ludwig. *Filosofie přítomnosti*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968.
- PASCAL, Blaise. *Myšlenky*. Vyd. 2. Praha: Mladá fronta, 2000. ISBN 80-204-0850-9.
- PATOČKA, Jan. *Věčnost a dějinnost*. Vyd. 3. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-256-1.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0076-5.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*. Vyd. 1. Praha: ISV, 2001. ISBN 80-85866-64-1.
- SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 1968.
- SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-390-6.
- SCHELER, Max. *O studu*. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 1993. ISBN 80-204-0354-X.
- SCHELER, Max. *Řád lásky*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1971.
- SCHELER, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Vyd. 1. Bern: Francke Verlag, 1973. ISBN 3-7720-0915-8.