

Univerzita Palackého v  
Olomouci

Filozofická fakulta

Diplomová práce

# **Uchopení fenoménu boha v konceptu řádu lásky**

Vypracovala: Eliška Švecová

Olomouc 2013

Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, Csc.

## **Čestné prohlášení**

Prohlašuji, že jsem uvedenou práci vypracovala samostatně pod vedením prof. PhDr. Ivana Blechy CSc. s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne .....

## **Poděkování**

Na tomto místě bych chtěla poděkovat vedoucímu mé diplomové práce prof. PhDr. Ivanu Blechovi, Csc. za nesmírnou trpělivost a mému dvojčeti, Martinu Lukášovi, za to, že jsme stejní.

# Obsah:

Úvod	7
1. Inspirační zázemí	10
1.1 Otázka vztahu člověka ke světu	10
1.2 Vliv Edmunda Husserla	12
1.3 Dobové prostředí	13
2. Materiální etika hodnot	14
2.1. Povaha hodnot	14
2.2. Stratifikace hodnot	16
2.3. Základní hodnoty	17
2.4. Vitální hodnoty	18
2.5. Duchovní hodnoty	20
2.6. Posvátné hodnoty	20
3. Řád lásky	22
3.1. Láska a rozum	22
3.1.1. Pascal	22
3.1.2 Indická tradice	23
3.1.3. Okolí	25
3.2. Láska a nenávisť	27
3.3 Pozice boha v řádu lásky	29
4. Prožívání	31
4.1. Autentické prožívání	31
4.1.1. První dojem	33
4.2. Dezorganizované prožívání	34
4.3. Smysl života	36

5. Osoba	37
6. Fenomenologický důkaz boha	39
6.1. Autentické prožívání v řádu lásky	39
6.2. Neautentické prožívání v řádu lásky	40
6.2.1. Modly	41
6.2.2. Psychologický důsledek upřednostňování model	42
6.2.3. Důsledek neupřednostňování boha – nekonečná touha	43
7. Důkaz boha	44
7.1. Problematizace důkazu existence boha	44
7.2. Novoplatónské zázemí hierarchie hodnot	45
8. Závěr	48

# Úvod

Max Scheler bývá považován za významného filozofa 1. poloviny 20. století. Období jeho tvůrčí činnosti a tematické okruhy, které zpracovává, jsou značně rozsáhlé. K rozvoji filozofického myšlení tento filozof přispěl svými úvahami nad hodnotovým zázemím emocí. Této oblasti Schelerova filozofického odkazu se v naší práci budeme věnovat. Zaměříme se na rané, nejpůsobivější Schelerovo období, které nese hlavní rysy jeho filozofického uvažování. Scheler se v něm pokouší o pomyslné obnovení metafyziky. Základní a dalo by se říci rozhodující nástroj, který k tomu používá, představuje fenomenologická analýza zaměřená na co nejhlubší vhled do problematiky citů. Pomocí svého filozofického důvtipu a hlubokého zaujetí pro věc podrobuje kritickému pohledu poznatky z oblasti vědomí, které byly doposud vnímány jako neproblematické. Na tomto kritickém zkoumání staví svůj filozofický systém. Díky tomuto svému uvažování, v němž klade důraz na pronikání do toho, co je podstatné, si může dovolit poměrně odvážné a konkrétní závěry o povaze hodnot.

Max Scheler aplikaci fenomenologického myšlení na oblast citu původně vypracovával jako pokus o překonání Kantovy formální etiky a koncipoval ji jako eticko-ontologický systém. Podařilo se mu ji přenést i do svého následujícího období, ve kterém se zabývá otázkami náboženskými. Z nově vzniklé fenomenologie citu se tak v jeho další tvůrčí fázi - právě díky témuž způsobu myšlení - stává jakási fenomenologie náboženství.<sup>1</sup>

Těžiště naší práce bude spočívat ve využití předpokladu, že značná část Schelerovy filozofie se zakládá na jeho noetice. Pokusíme se tuto zajímavou domněnku prozkoumat. Vzhledem k omezenému rozsahu práce si neklademe za cíl pozorovat prolínání Schelerova fenomenologického myšlení napříč všemi jeho ranými díly a podat tím výčet i výklad veškerých aspektů tohoto tvrzení. Naopak - pokusíme se toto téma co nejvíce zúžit a věnovat se mu podrobněji pouze v souvislosti s ústřední otázkou boha. Naším úkolem tedy bude sledovat to, jakým způsobem Scheler boha ve svém fenomenologickém konceptu raného období pojímá a jak je vůbec možné, že ho v rámci fenomenologické analýzy citu může uchopit.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Fenomenologii náboženství můžeme považovat za další vědní disciplínu, kterou Scheler založil, vedle filozofické antropologie a sociologie vědění.

<sup>2</sup> Na první pohled se může zdát, že se fenomenologická aplikace vzhledem ke svému zaměření na jevy musí všem teologickým tématům vyhnout. Existence boží je člověku ze své podstaty nedostupná a možnost jejího nahlížení pomocí fenomenologické analýzy se zdá být neuskutečnitelným počinem. S fenomenologickou analýzou citu se však dostáváme do úplně jiného kontextu, na úplně jinou úroveň pohledu.

V rámci naší analýzy nejprve nahlédneme do chronologicky staršího období, na Schelerovu materiální etiku hodnot. Spolu s jejím výkladem se přesuneme do doby, v níž byla samotná aplikace, tj. fenomenologie citu, budována. Čerpat přitom budeme především z díla nazvaného *Formalismus v etice a materiální etika hodnot* pocházejícího z roku 1913.

V první kapitole se tedy budeme věnovat obecně tématu hodnot. Pojednáme o jejich přirozené povaze i základní hierarchii. Čím výše se však v samotné hierarchii hodnot budeme dostávat, tím více nás bude zajímat pouze jediná hodnota, a to ta nejvýše postavená, hodnota duchovní. Zaměříme se na ní hlavně proto, že Scheler si s její pomocí připravil prostor pro pozdější postavení boha v rámci řádu lásky. My si zase v této kapitole připravíme prostor pro následující chápání principu boží existence v Schelerově pozdějším díle.

Na první kapitolu navážeme kapitolou, která se bude věnovat již zmíněnému náboženskému (pro Schelera křesťanskému) tématu samotného řádu lásky. Tentokrát budeme čerpat z Schelerova díla nazvaného *Řád lásky* pocházejícího z let 1916–1917. Budeme se snažit přiblížit obecné principy a způsob fungování řádu lásky, abychom získali základní a jasné informace o jakési ideální představě křesťanského světa bez veškerých komplikací<sup>3</sup>.

V následující třetí kapitole se již budeme zabývat tím, zdali je možné Schelerův v podstatě „teologický“ konstrukt zdůvodnit využitím fenomenologického myšlení. Nejprve zdůvodníme existenci hodnot obecně a poté přikročíme k samotnému důkazu boží existence v rámci řádu lásky.

Jestliže hodláme zpochybnit Schelerův hierarchický koncept, vede nás k tomu otázka, zda v takto uzavřené koncepci zůstává prostor pro fenomenologii citu. Pokusíme se ukázat, že Schelerova fenomenologická analýza vychází z předem nadefinovaných premis, které Schelerovo bádání vracejí zpět k jeho východisku. Položíme si otázku, zda má Scheler jako fenomenolog právo uvažovat o jakési hierarchii hodnot, kterou nevidíme, a zda ji dokáže pomocí analýzy citu skutečně zdůvodnit. Jinými slovy, zamyslíme se nad tím, zda Scheler ve svém pozdějším díle pouze nesměřoval své fenomenologické úsilí k podpoře něčeho, co přesahuje možnosti této aplikace, resp. ke zdůraznění křesťanského prožívání světa.

V této souvislosti je důležité zaměřit se také na to, jak se v dezorganizovaném řádu lásky projevují negativní pocitové stavy. Domníváme se totiž, že právě tento fenomén Scheler ve svých úvahách promýšlí a že on jej přivedl k rozvrhu hierarchie hodnot v čele s bohem.

Scheler ono stále se opakující nepříjemné myšlenkové napětí považuje za dostatečný důkaz existence takové hierarchie včetně boha. V podstatě tvrdí, že pocitové stavy jsou

---

<sup>3</sup> Máme namysli komplikace týkající se dezorganizace tohoto řádu.



nutnými korelátory hodnot. Pomocí analýzy negativních pocitových stavů se snaží odvodit existenci boha. Z fenomenologické analýzy stále se opakujících zážitků zklamání usuzuje na existenci boha jako něčeho právě tak nekonečného, jako je ona nekonečná lidská touha, která se stále po něčem shání a která nabývá nejrůznějších podob lásky.

V závěrečné kapitole naší práce budeme nastíněný problém sledovat ještě z jiného hlediska. Budeme se ptát, zdali Scheler při svém pokusu aplikovat fenomenologické myšlení neobjevil spíše určitý metafyzický základ světa nežli křesťanského boha jako takového. Půjde tedy o svého druhu revizi Schelerovy fenomenologické aplikace v souvislosti s předpoklady, které do ní on sám coby teologicky orientovaný autor vnáší. Nebude se ovšem jednat o jednostrannou kritiku Schelerova křesťanského vyznění jeho rané tvorby, naopak pokusíme se zdůraznit klady jeho inovátorského přístupu k náboženství i k fenomenologii samotné.

V samotném závěru naší práce přistoupíme ke kladnému zhodnocení Schelerova nového pohledu na boha, kterým filozof obohacuje tradici západní kultury. Nejedná se o pouhý racionalistický výklad ani o ploché iracionalistické vidění, které boha v podstatě neakceptuje.

Schelerovi se díky novému způsobu uvažování o hodnotovém zázemí emocí vlastně otevřela možnost pojednat o náboženských fenoménech odlišnou cestou – cestou, která může čerpat z živého pramenu zkušenosti, čímž Scheler zároveň dosadil náboženské otázky na půdu fenomenologického výzkumu, kde se při jejich rozpracování nemusel držet předem připravených premis a tezí.<sup>4</sup> Další z kladů jeho úsilí spatřujeme v tom, že se pokusil samotnou aplikaci, která byla původně spjata s jeho eticko-ontologickou koncepcí, zakomponovat do dalších oblastí lidského vědění. „To, co si z hlediska své metodologie a svých principů poznání nemůže dovolit přírodovědec nebo filozof pozitivistického zaměření, fenomenolog Schelerova typu podstupuje a překračuje.“<sup>5</sup>

I když je tedy cílem naší práce podrobit Schelerovo filozofické myšlení kritickému zkoumání, uvědomujeme si také její přínos, který spočívá v tom, že Scheler svou fenomenologii citu posunul do oblastí, kde tato filozofická aplikace přináší nečekané závěry. Tím zároveň rozšířil její použitelnost a význam pro ostatní vědní obory, jako jsou etika, filosofie náboženství či antropologie, sociologie, ba dokonce politologie.

---

<sup>4</sup> Můžeme to nazvat návratem ke kořenům náboženství. Díky tomu, že Scheler vrací některé otázky do hry, otevírá prostor pro zkoumání některých náboženských fenoménů, resp. v rámci své aplikace přistupuje k náboženství jinak.

<sup>5</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 33.

# 1. Inspirační zázemí

V úvodu jsme naznačili, že myšlenkový základ Schelerovy tvorby spadá pod vliv tehdejší novodobé „nauky o fenoménech“, na jejímž rozpracování se významnou měrou sám podílel. Rovněž jsme zdůraznili, že se jakožto nadaný a invenční myslitel nesoustředoval pouze na aplikaci samu a její zdůvodňování, nýbrž i na rozmanité možnosti jejího rozpracovávání, jež bylo možné uplatnit při původním filozofickém tázání.

Abychom však lépe porozuměli celkové atmosféře Schelerova raného díla, zkusme se nyní na okamžik obrátit k inspiračním zdrojům autorovy tvorby, k jakémusi klíči, kterým svá fenomenologická témata odemyká.

## 1.1 Otázka vztahu člověka ke světu

Ať už se jedná o vztah člověka a světa nebo o vztah morálky a přirozenosti, v Schelerově tvorbě se vždy objevuje zaměření na vnitřní prožívání člověka. Scheler má za to, že se člověk vztahuje ke světu výhradně pomocí své emocionality. Proto právě oblast emocionality využívá k otevírání různorodých oblastí filozofie a přemostňuje s její pomocí vzdálenost mezi dvěma odlišnými filozofickými tématy.

Lidská emocionalita pro Schelera představuje jakousi spojnicí mezi dvěma body, o nichž chce sdělit něco bližšího. Za konkrétního nositele emocionality pak Scheler považuje náš *vztah ke světu*. Tento zdánlivě o ničem významném nevypovídající, přirozený, až banální kontext každého kontaktu s okolím jej inspiroval natolik, že ho použil jako elegantní vodítko pro vypovídání o poměru člověka a světa. Scheler tedy ve své fenomenologii spoléhá výhradně na fenomén vztahu, a chce-li se o nás a o světě dovědět něco nového, pokaždé přihlédně k této vazbě. Vnímá tedy daný *vztah* jako výzvu, jako otázku po tom, kolik nám toho o sobě samém, o nás a o světě může sdělit.

Uvážíme-li to, jedná se o dosti specifický začátek veškerého filozofování. Namísto toho, aby si Scheler předem stanovil nějaký postulát, ze kterého by poté čerpal, jako tomu bylo v předchozí filozofické tradici, vkládá začátek veškerého dotazování do nás samotných, do oblastí, k níž máme svobodný a neomezený přístup. Ze všech možných kategorií mu tak jediné ta, kterou měl díky předcházející filozofické tradici k dispozici, sloužila po celou dobu jeho fenomenologického dotazování za širokou empirickou základnu, z níž vždy čerpal své postřehy o světě a lidech. Touto kategorií je vztah.

Jeho filozofický mezikrok, či chceme-li noetický nástroj, mu však sloužil také k něčemu jinému, hlubšímu nežli jen k pouhé orientaci člověka v jeho prostředí. Scheler člověka zasazuje do mnohem širšího kontextu, než si je schopen představit. Náš vztah ke světu totiž přesahuje běžný rámec našich denních událostí a tříbí cit pro to, co se za nimi skrývá, poukazuje tedy na něco mimo sebe. V určitém smyslu vyzývá k překročení této každodennosti. Je kvalitativně něčím víc než pouhou vztažeností. Je procesem, intencionalitou, která podává informace o naší náladě, s níž se ve světě rozvrhujeme a jež je zároveň i jakousi reflexí hlubších struktur tohoto světa. Podle Schelera tento vztah spojuje člověka s určitým hlubokým a religiózním řádem světa. Propůjčuje člověku schopnost nahlížet universum, jehož je sám součástí a jež kolem něj vytvořilo zákonitosti, kterým sice nemusí na první pohled rozumět, ale které jsou pro něj neodvolatelně závazné a kterým je zcela podřízen. To vše se Scheler odvažuje fenomenologickou aplikací vyvozovat z pouhé fakticity vztahu.

Vidíme tedy, že Schelerovy úvahy o světě a člověku začínají otázkami po jeho spjatosti s prostředím. Myslitel si velmi důkladně všiml toho, že mezi člověkem a jeho prostředím existuje určité napětí, a na základě tohoto napětí pak pomocí dílčích kroků, jejichž výklad bude předmětem dalších kapitol, člověka zasazuje do širšího kontextu.

Pro Schelera jakožto křesťansky orientovaného autora je důležité předpokládat, že člověk je svým vztahem ke světu již vsazen do určitého prostředí a je na něj všemi složkami své osobnosti bezezbytku navázán.

V předcházejícím filozofickém myšlení se na člověka často nahlíželo jako na bytost, která svůj osobní vztah k okolí mohla libovolně modulovat; nebyla tedy zatížená žádnou determinovanou vazbou k prostředí. Člověk se nemusel chovat podle pokynů jakéhokoli řádu světa. Byl svobodný a ničím nesvázaný. Měl volnou ruku i ve výběru toho, čemu mohl v tomto světě věnovat svou pozornost. Nic ho nenutilo třídit obsah jeho zkušenosti podle nějakého klíče. Veškerá jeho rozhodnutí se děla nahodile. Na druhou stranu byl život takového člověka prázdný a neměl žádný vyšší cíl. Tento člověk neznal nic, co by ho svým vlivem přesahovalo, a jeho chování mu sloužilo pouze k osobnímu prospěchu. V takovém konceptu nebylo zapotřebí hledat hlubší smysl našeho jednání a prožívání.

Scheler se však k tomuto pohlížení na všeobecný chod světa a místo člověka v něm staví velmi kriticky. Je přesvědčen o tom, že budeme-li si dostatečně všimnout, byť zprvu ne vědomě, způsobu, jak jsme ukotveni ve světě, a budeme-li dostatečně dlouho hledat nějaké pevné místo ve světě, pak nějaký řád světa jistě objevíme. A ujišťuje nás dále, že takový přístup k lidskému životu, který nepředpokládá řád, lidský život devaluje a staví jednotlivce

do nesprávného *vztahu* vůči světu. Pochopení naší svázanosti s prostředím a jeho zákonitostmi je důležitou, ne-li přímo nezbytnou součástí naší přirozenosti: „Jestliže to [vztah ke světu] přestal chápat ne snad jen ten či onen člověk, nýbrž celé epochy, které se dívaly na veškerý život jako na němou, subjektivní lidskou fakticitu bez významu, který zakládá objektivní nutnost, beze smyslu a směru, pak to není důsledek přírodní organizace, nýbrž vina lidí a doby [... a] nedostatek vážnosti pro všechny rozměry života.“<sup>6</sup>

Schelerova představa světa tedy vychází ze zakotvenosti člověka ve světě a z toho plynoucích vztahů. Uvažuje nad naším specifickým napojením na určitý řád, skrytý za vším, co si dokážeme představit. Vycházejí z předpokladu, že mezi námi s tímto řádem existuje nějaký vztah, zasazuje Scheler člověka do širšího kontextu, z něhož pro člověka plynou určité závazky.

## 1.2 Vliv Edmunda Husserla

Zhruba deset let před tím, než Scheler navrhl svůj koncept, přichází na evropskou filozofickou scénu Edmund Husserl s myšlenkou fenomenologické redukce, jejímž úkolem je „proniknout k věcem samým“. Husserl uchopuje čistý invariant věci, který je mu východiskem pro další operace.<sup>7</sup>

Obdobně jako Husserl pokouší se také Scheler najít základ něčeho, co je skryto za neustále se proměňujícím a časově podmíněným děním kolem nás. Svou redukci však tematicky posunuje jiným směrem než Husserl. Nehledá jádro věcí samotných, ale esenci toho, jak na nás tyto věci působí. Zření podstat, které u Schelera přichází v úvahu, není zřením podstat věcí samotných, nýbrž zřením podstat jejich významu. „Z fenomenologie vlastně převzal toliko pojem redukce, kterou pochopil jako nástroj pronikání do toho, co je podstatné.“<sup>8</sup>

Scheler si od pozměněné redukce slibuje, že s její pomocí odhalí naši pravou a nezpochybnitelnou vazbu ke světu, jinými slovy to, co nás samo nutí uvažovat o světě jako o *našem* světě a o předmětech vyskytujících se v něm jako o *našich* předmětech. Nehledá tedy v protikladu k Husserlovi jakýsi strohý a neměnný základ věcí kolem nás, ale zaměřuje se spíše na způsob, jakým se o předměty kolem nás zajímáme při naší každodenní existenci.

<sup>6</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 58.

<sup>7</sup> Pro výklad Husserlovy filozofie srov. Blecha, I. *Proměny fenomenologie*. Triton. Praha 2007.

<sup>8</sup> Hodovský, I.: „Max Scheler – filozof ducha a citu“. In: Scheler, M. *Můj filozofický pohled na svět*. Praha 2003. s. 26.

### 1.3 Dobové prostředí

Max Scheler uvažuje o filozofických otázkách v době, kdy se schyluje k první světové válce a svět se ocitá v bodě zlomu. Na poli filozofie dochází k obratu ve způsobu myšlení, které se pomalu začíná odklánět od předchozího hodnotového relativismu. Ke slovu se dostává nový způsob myšlení spočívající v hledání nového řádu, který by se neopíral o dosavadní absolutizaci rozumu. Je to doba dějinných převratů, jež ovšem způsobuje jen pozvolnou proměnu názorů, kterou Scheler spěchá svými myšlenkami uspišit a nově nasměrovat. „Jeho filozofie chtěla být především v tomto ohledu filozofií orientující: sám po orientaci žíznil a jeho upřímné úsilí získat podstatné způsobilo, že je též vyzařoval.“<sup>9</sup>

Scheler programově vyjadřuje ostrý nesouhlas s předchozími plochými ideály společnosti, které se vyslovují ve prospěch hodnotové libovůle, a snaží se tyto názorové trendy moderní doby vyvrátit. Uvědomuje si, že válečné neštěstí přispělo ke zhroucení stávajících jistot a uznávaných hodnot, že se ve společnosti začaly objevovat patologické jevy duchovní krize. Vyzdvihuje proto pozitivní hodnoty lidství. Jako citlivý pozorovatel velmi intenzivně vnímá bezútěšnost situace dané doby.

V úvodu jsme předznamenal, že způsob, kterým chce Scheler přispěchat tomuto obratu v myšlení na pomoc, je ojedinělý a že specifikum jeho novátorského přístupu tkví v jeho jednotné metodologii postupu, která se nesnaží něco pouze popisovat, ale spíše pozorovat a na základě toho zdrženlivě objasňovat. V opozici k celkové atmosféře doby, k odvážnému vyvázání se člověka z primární vazby na svět a k pozitivisticko-psychologickému a empiristickému pojetí života, klade důraz na skutečnost, že nelze ustanovit novou vazbu člověka ke světu. Scheler si připouštěl, jak velice těžké bude hledat odpovědi na zažitý pragmatismus, psychologismus a v neposlední řadě i relativismus. Proto se nepokouší zápasit s těmito doktrínami způsobem, jakým se o to pokoušela předchozí metafyzika. Každý metafyzický koncept skončil nezdarem. Namísto toho se Scheler snaží pro své učení najít oporu v reálném světě a podpořit ho jiným způsobem.

Přestože se u Schelera projevuje tendence relativizovat rozumovost, jakož i jakási nedůvěra vůči „pevným bodům“ v materiálním smyslu, projevuje filozof nezdolnou víru v „pevný bod“ ve smyslu duchovním. V něm spatřuje možnost, jak překonat veškerá úskalí relativismu. „[F]ilozof je s nesmírnou odvahou rozhodnut, že hledisko objektivit, bytnosti a

---

<sup>9</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968.

skutečnosti hodnot lze zastávat i ve světě „totální“ relativizace hodnot.“<sup>10</sup> Ve vztahu člověka ke světu se tedy Scheler nebojí hledat pevné body, které by neměly materiální základ. Právě naopak, idealistickému pozadí celého svého uvažování se vůbec nebrání.

Filozoficky nejdůležitější je pro Schelera správně uchopit zkušenost o obecném, o univerzáliích. Ty jsou nám podle něj známy nejen v oblastech duchovních pravd, které jsou samy o sobě v podstatě nedokazatelné, ale i v oblasti hodnot, života, v oblasti zcela konkrétní, kterou lze prozkoumat bez toho, aniž bychom upadali k subjektivismu nebo relativismu.

A právě v této oblasti, ve které se Scheler snažil podat co nejhlubší a závazné pravdy, je jeho učení, přes všechnu metodickou skepsi, filozofií konstruktivní.

## 2. Materiální etika hodnot

### 2.1. Povaha hodnot

Ve své knize *Formalismus v etice a materiální etika hodnot* postuluje Scheler zvláštní koncepci hodnot, jejímž východiskem jsou ideální významové útvary, tzv. „hodnotové podstaty“. Uvažuje zde o existenci určitým obsahem naplněných entit duchovní povahy, které jsme schopni po fenomenologické redukci nazřít. Jakmile z našeho vnímání hodnot odstraníme to nepodstatné a nahodilé, to, co nám brání v proniknutí k neměnnému jádru těchto entit, nalezneme právě „hodnotové podstaty“.

Scheler je přesvědčen, že se tato ideální hodnotová podstata díky své nejvnitřnější povaze nemění a že tato neměnnost, vyplývající z vlastní duchovní povahy (v platónském smyslu), je na jednu stranu právě díky své nehmotné podstatě bezmocná, ale na stranu druhou natolik zakořeněná v podstatě světa, že všemu vtiskuje duchovní obsah, a mohli bychom říci, že snad i tvoří pevnou osu skrytou za tím, co je fyzické.

Co tedy o těchto zvláštních nehmotných duchovních útvarech můžeme s určitostí říci? V první řadě hodnoty skutečně existují, což je předpoklad, ze kterého Scheler vychází. Nechce-li člověk donekonečna hledat podstatu toho, proč vnímá něco jako hodnotné, bude lépe, spolehne-li se na svou vlastní intuici a na fakt, že něco jako hodnotné pociťuje. Podle Schelera zkrátka musí existovat něco základního a neodvozeného, co už dále není dělitelné.

---

<sup>10</sup> Hodovský, I.: „Max Scheler – filozof ducha a citu“. In: Scheler, M. *Můj filozofický pohled na svět*. Praha 2003. s. 42.

Chce se tímto způsobem vyvarovat řetězci nekonečného regrese, kde by se hodnotnost jedné věci donekonečna zdůvodňovala hodnotností něčeho dalšího, co by se zase muselo zdůvodnit něčím dalším a tak dál až do nekonečna. Považuje zkrátka za nutné dospět k uznání existence hodnoty. „Avšak co znamená ‚zkušenost se statky [už realizovanými projevy hodnot]‘? Znamená to, že něco prožíváme jako příjemné, něco jiného jako prospěšné, použitelné, užitečné? V tomto prožívání se již předpokládá, že máme vědění o hodnotě příjemného, užitečného a upotřebitelného. [...] Člověk musí mít primární životní cit, který všechny věci vstupující do jeho zorného pole vztahuje k hodnotě života a podle toho vybírá mezi statky (dobry) a zly. Jinak by se tázání pohybovalo ve věčném kruhu, jakmile bychom se zeptali: Proč je toto statkem (dobrem)? Pokud by odpověď zněla: ‚Protože je to dobré k něčemu jinému‘, vplynula by z toho ihned další otázka: ‚A k čemu je dobré toto jiné?‘ [...] Tázání končí tehdy, když se už neodpoví statkem, nýbrž hodnotou.“<sup>11</sup>

Právě ona neodvoditelnost a kvalitativní skok, který vyjadřuje hodnotovou jakost – její specifický význam pro nás, do značné míry opravdu připomíná ideální sféru bytí platónských idejí. Stejně jako ideje jsou tyto hodnotové kvality nezávislé na skutečnosti a stejně tak jako ideje se ani v této skutečnosti nevyskytují. Jistou shodu mezi idejemi a hodnotami můžeme rovněž spatřovat i v tom, že jsou obě skupiny absolutní a věčné. Obě skupiny si udržují status dokonalých forem, které nejsou proměnné v čase. „Vlastní způsob bytí hodnot je zřejmě způsob ideálního bytí o sobě. Jsou to původně útvary eticko-ideální sféry, říše s vlastními strukturami, vlastními zákony a vlastním řádem. Tato sféra se organicky připojuje k teoreticko-ideální sféře, k logické a matematické sféře bytí stejně jako ke sféře čistých esencí vůbec. Je jejich pokračováním.“<sup>12</sup>

Hodnoty tedy není možné v žádném případě ztotožnit s vnímáním předmětů. Stejným způsobem, jako si díky své platónsky pojaté idealitě zachovávají status předem dané objektivitě, zachovávají si rovněž i nezávislost na našich duševních procesech. Jsou tedy svou existencí na člověku zcela nezávislé. Jakákoli imaginace či produkt myšlení je tedy nikdy nemůže plně vystihnout ani pojmout. „Hodnoty nemají reálné bytí o sobě. Mohou spoluurčovat skutečnost jakožto principy jednání, ba mohou být v různém odstupňování i samy ‚realizovány‘, avšak jejich podstata, jejich specifický způsob bytí přesto zůstává pouze ideální.“<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s.146.

<sup>12</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s.175.

<sup>13</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s.175.

Výše zmíněné přirovnání hodnot v Schelerově koncepci k platónským idejím však není zcela přiléhavé. Svět hodnot pro Schelera nepředstavuje svět platónských idejí jako takový. Je rozdíl mezi tím, co nás zaujme samo od sebe svým hodnotovým potenciálem, a netečnou platónskou ideou, která k nám v podstatě nemá přímý vztah. Scheler tvrdí, že se spíše než o neutrální hodnotový útvar jedná o svět velice specifických vlastností, které přísluší materiálním věcem. Tyto materiální nositele „hodnotových podstat“ však nemůžeme s jejich hodnotovou náplní ztotožňovat. Stojí tedy jako by mezi dvěma světy – nejsou to útvary ani plně ideální ani materiální. Mají sice jakýsi ideální potenciál bytí, nezávislý na materiálních věcech, nemohou se však nikdy realizovat na jiném než materiálním podkladě. Hodnoty nejsou v žádném případě vázány na předměty a jejich konkrétní podobu. Materiální věci jsou spíše jejich potenciálními a konkrétními nositeli, nikoli však přímými a vázanými nositeli. Jedna konkrétní věc může být nositelem hned několika hodnot. Nelze je tedy spojovat nějakým závazným vztahem. Je to spíše určitá koexistence předmětu a jeho hodnotového náboje, která vytváří onu významnost pro náš život.<sup>14</sup> V závislosti na tom, jak je pro nás toto spojení významné, pak Scheler rozlišuje různé stupně „agresivity“, s níž na nás charakteristické vlastnosti věcí působí. „Jsou to podle Schelera zvláštní ideální obsahové kvality, které mají mezi sebou určitý pořádek co do ‚výše‘ či ‚nízkosti‘“.<sup>15</sup> Hodnot je tolik, kolik jich můžeme cítit, a těchto pocitů je tolik druhů, kolik dokážeme rozlišit. Jaký je v tom ale pořádek? Jak se mezi tolikerými hodnotami můžeme vyznat a utřídit je? Scheler k tomu používá jednoduchý návod: rozlišuje čtyři samostatné skupiny hodnot, které jsou seřazeny od těch nejnižších, základních až po ty nejvyšší, duchovní.

## 2.2. Stratifikace hodnot

V závislosti na tom, jak na nás dané hodnotové útvary působí a do jaké míry jsou pro nás skutečně přínosné, Scheler vytvořil uspořádanou soustavu hodnot. Hned první otázky, které nás mohou napadnout, zní: jak se Scheler pro tuto stratifikaci rozhodoval, jak k této pomyslné hierarchii dospěl a pomocí čeho došel ke klasifikaci a řazení všech těchto hodnot. Odpověď zní, že ji Scheler vytvořil na základě několika následujících měřítek. Jsou jimi *trvalost, společenskost, schopnost zakládat další hodnoty a míra naplnění*. „Kolektivní

---

<sup>14</sup> (Srov.) Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Niemeyer Verlag, 1927. s. 38-42.

<sup>15</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s.13.



hodnoty mi jsou vlastní jako členovi nebo reprezentantovi stavu, povolání nebo třídy. Individuální hodnoty jsou vlastní mé individualitě. Kolektivní hodnoty jsou společenské hodnoty a jejich nositelé tvoří zažitý celek.<sup>16</sup> Předběžně tedy můžeme říci, že čím lepší a důstojnější míra naplnění nám z dané hodnoty plyne, tím je daná hodnota vyšší. Stejně je tomu tak se společenskostí: čím více daná hodnota lidi sdružuje, tím vyšší postavení v žebříčku hodnot má. Obdobně je tomu také u zbylých dvou kategorií. Přirozeně bychom sami došli k náhledu, že čím více je hodnota univerzální, tím vyšší postavení má v hodnotovém žebříčku a tím je také trvalejší. Proměnlivé hodnoty, tj. ty, které mají tendenci se neustále měnit a přeskupovat, přirozeně nemohou být základem něčeho vyššího, co by bylo schopné dát věcem a jiným hodnotám řád.

### 2.3. Základní hodnoty

Nejnižší stupeň emocionálního spektra tvoří hodnoty, které Scheler nazývá *hodnotami základními*. Můžeme si je představit jako hodnoty libého či nelibého fyzického lidského pocíťování, které člověk má, aniž by se o ně musel nějak snažit. Jsou to naprosto jednoduché, slepé smyslové hodnoty, které se vynořují stejně neplánovaně jako jejich protějšky – smyslové stavy.<sup>17</sup> Tyto hodnoty jsou základním pilířem celé pyramidy hodnot a patří mezi ně např. pocity bolesti a slasti, příjemné a nepříjemné fyzické pocíťování, jako je potřeba svalového odpočinku, spánku, sytosti či tepla.

Jak si ovšem působení takových hodnot máme konkrétně představit? Představme si třeba situaci, kdy se díváme na nějakou květinu, která se nám velice líbí. V okamžiku zaměření naší pozornosti na ni ji vnímáme libě a v tu chvíli se k nám již dostavila její hodnota (libost). Na náš hmat mohou příjemně působit její dužnaté, oblé listy, na náš čich její sladká vůně a na náš zrak sytá barva jejího květu. Všechny tyto stimuly, které daná květina poskytuje, jsou tedy základem pro cítění jejích vlastností. Zaujmou-li nás tedy kvality jakékoli věci do té míry, že v nás vyvolají buď jen prchavé nebo chceme-li prostě hédonistické

---

<sup>16</sup> Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Niemeyer Verlag, 1927. s. 101.

<sup>17</sup> V tomto výběru mezi hodnotami, které jsou pro nás příjemné či naopak nepříjemné, však podle Schelera není nutné hledat nějaké zvláštní komplikace, týkající se jejich možného relativizování. Kdybychom se po vzoru darwinistických názorů na evoluci vnímání pokoušeli tuto apriorní možnost vnímání hodnot nějak problematizovat a snižovali validitu této apriornosti kvůli jejich změně a vývojovému posunu během evoluce, nesnižovali bychom nijak tento princip ani schopnost samu. Poukazovali bychom pouze na odlišné vnímání hodnot tehdy a nyní. Stejně tak, jako se mění vnímání hodnot při psychickém vývoji dítěte, může se vnímání hodnot vyvíjet i napříč tisíciletími. Sama apriorní vlastnost naší schopnosti fyzickou libost či nelibost cítit je automaticky zaručena, a to právě cítěním samotným.

uspokojení bez vyššího smyslu, můžeme říci, že jsme se setkali s hodnotami nejnižšího stupně.<sup>18</sup>

Tyto nejnižší a základní hodnoty nemusí mít žádný hlubší podklad, žádný duchovní či mravní étos, aby nás zaujaly. „Jsou víceméně přesně lokalizovány v určitých částech těla, nejsou bezpředmětné, ale nevztahují se k předmětům intencionálně, jsou vždy aktuální, takže je nelze vybavovat, jsou bodovité, netrvalé a postrádají kontinuálního smyslu; soustředění pozornosti na ně je nenarušuje a lze je snadno přivodit ovládnutím jejich kauzálních podmínek.“<sup>19</sup> Tato skupina hodnot je tedy do veliké míry propojená se stavem organismu a její preferování je víceméně propojeno s homeostázou a na ni vázaným přežitím organismu. Tyto hodnoty snad nejvíce ze všech hodnot, které budeme postupně uvádět, zahrnují potřeby tělesné existence.

Navzdory tomu, že člověk začal přírodu měnit a přizpůsobovat svým potřebám, je stále její součástí a musí se o své přežití neustále snažit. Pociťování základních hodnot je jedním z mechanismů, které nám mají tuto základní orientaci na naše přežití usnadnit. Nemusíme být nijak zvlášť duševně vyspělí, abychom byli v každodenním kontaktu s tímto typem hodnot. Dalo by se říci, že jsou nám spíše „přířknuty“, stejně jako pud sebezáchovy živým bytostem.

## 2.4. Vitální hodnoty

Druhou, vyšší skupinu hodnot tvoří hodnoty tzv. *vitálního cítění*. Tento typ hodnot má ve filozofické tradici vlastní historii. Nacházíme je například u Nietzscheho nebo u Kanta.

U Nietzscheho souvisela koncepce vitálních hodnot s jeho učením o přehodnocení všech hodnot a přesvědčením o tom, že se křesťanství dopustilo velikého prohřešku proti přirozenosti člověka, když člověka uvrhlo do stavu, ve kterém ho nutilo popírat svou přirozenost a potlačovat jeho vlastní pudy a instinkty. Nietzsche tvrdí, že se tento typ víry zvrhl v despotii, která se snažila mocné a silné jedince do té míry potlačovat, že spolu s tím utlumila i jejich aktivní a vitální náboj. Tento asketický životní postoj, vylučující vše životaschopné a vitální, shledává Nietzsche zcela chybným a systematicky odmítá veškerý plochý altruismus i duchovní náboj z tohoto učení vzešlý. Naopak je zastáncem přímosti a přirozeného uspořádání hodnot, na jehož pomyslném hrotu se nacházejí právě hodnoty vitální

---

<sup>18</sup> (Srov.) Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Niemeyer Verlag, 1927. s. 88-92.

<sup>19</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 12.

coby nejvyšší výraz životaschopnosti člověka. Vitální hodnoty u Nietzscheho tedy reprezentují zdravý postoj k životu, který se vyvazuje z pout konvenční morálky a stojí na straně nepoškozeného lidského úsudku.

Kantovo pojetí vitálních hodnot je výrazně odlišné. Kant vnímá vitální hodnoty jako spíše nemorální a eticky nekorektní. Dalo by se říci, že jeho uchopení hodnot v podstatě koreluje s darwinistickým uchopením evolučně důležitých hodnot. Kant v souladu s touto evoluční koncepcí, zahrnující víceméně sobecké mechanismy, nerozlišuje mezi tím, zdali jsou nějaké hodnoty vyšší či nižší, naopak automaticky počítá s každou hodnotou, která je pro nás v jistém ohledu pozitivní, jako s hodnotou vitální. Bez ohledu na to, jaký význam pro člověka skutečně má, snaží se ji podřadit do schématu sobeckých a „z náklonnosti“ prosazovaných nemorálních hodnot. Bez jakéhokoli ohledu na jejich možnou duchovní významnost či vznešenost s nimi operuje jako se sobecky motivovanými biologickými či psychickými potřebami.

Podle Schelera zde však dochází k jisté divergenci, která se nedá tímto jednoduchým rozlišením obejít. Vitální hodnoty mají podle něj mnohem hlubší zázemí, souvisejí s osobností jedince, a i když jsou výrazem jisté životaschopnosti, nepředstavují čistě sobecké jednání. Podle Schelera se v této skupině nachází druh hodnot, které se úzce vážou na náš tělesný stav ale které zahrnují nově též oblast vědomí, jež se v dřívějším okruhu hodnot v podstatě nevyskytovala. Na rozdíl od předchozí, základní skupiny hodnot (která by se lépe blížila Kantovu pojetí) se zde ukazují určité protiklady, například toho, co je vznešené a nízké, zdravé a nemocné nebo mladé a staré. Narážíme zde tedy na určitý posun. Tyto hodnoty se netýkají pouze bezprostřední tělesnosti, ale už v sobě nějakým způsobem integrují něco, co smysly přesahuje. Překračují tedy základní rovinu příjemného a nepříjemného. Dochází zde k překročení rozdílu tím, co je člověku příjemné a nepříjemné. To, zda budeme preferovat blahobyť, už nesouvisí bezprostředně s otázkou přežití, přesto k němu máme bližší vztah a preferujeme ho více než třeba strach či životní úzkost. Stejně tak si z nevysvětlitelných důvodů vážíme odvahy a nízkost, malost či hněvivosti v nás pražádný zájem a úctu není s to vyvolat. Tato skupina hodnot je podle Schelera mnohem společenštější a trvalejší než skupina předchozí.

## 2.5. Duchovní hodnoty

Třetí samostatnou oblastí je sféra hodnot duchovních. Tyto hodnoty se v rámci hierarchie nacházejí nad základními a vitálními hodnotami. Svým zaměřením však už – na rozdíl od předchozích dvou skupin – reprezentují spíše duševní stránku člověka nežli fyzickou. Nebereme-li v potaz kvalitativně nadřazené hodnoty posvátné, jsou právě tyto hodnoty vázány na ty nejušlechtilejší motivy, jichž je duše schopna. Patří mezi ně hodnoty morální a právní (jako jsou například právo a bezpráví, zákonitost, stát, pospolitost), ale i hodnoty estetické (krása a ošklivost) nebo pravdivostní (hodnoty pravdivého a nepravdivého a z nich vyplývající pocity jako radost, smutek či duševní bolest). Setká-li se například duše v nějaké situaci s případem, kdy se na slabších uplatňuje despotická nadvláda silnějšího, jenž své oběti ubližuje a jenž ji nějakým způsobem ponižuje, a prožije-li duše tento okamžik jako eticky nekorektní, pak v sobě objevila smysl pro hodnoty duchovního rázu. Je-li tedy člověk natolik emočně zainteresován v situaci, že přehlédně možnost vlastní újmy a zastane se slabšího účastníka, upřednostňuje v dané situaci hodnoty duchovní (tedy vyšší a ušlechtilejší) nad hodnotami základními a vitálními, které by se spíše orientovaly na vlastní jistotu a bezpečí.<sup>20</sup>

Můžeme zde tedy pozorovat analogický posun jako u předchozích rovin. Hodnoty duchovní nejsou kvalitativně podobné nižším hodnotám ani se z nich nedají sestavit. Vládou určitou novou kvalitou, což se například ukazuje ve schopnosti člověka obětovat pro nějaký duchovní ideál své základní životní hodnoty. Když věříme něčemu, co v nás vyvolává hrdost, jsme ochotni snášet v podstatě cokoli, můžeme se například vzdát své reputace.

## 2.6. Posvátné hodnoty

Poslední a nejvyšší skupina je tvořena hodnotami posvátna a neposvátna, které stojí nade vším lidským a zastřešují předchozí tři skupiny hodnot. Tyto ryze duchovní hodnoty se vyznačují tím, že „nemají vztah k pocíťovanému a potud přece jen nějak objektivnímu já, nýbrž jsou personální, neobjektivizovatelné akty naší ústřední, nad všecku nazíratelnost povýšené osoby, povznesené nad způsob bytí fyzických věcí fyzického a psychického.“<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> (Srov.) Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Niemeyer Verlag, 1927. s. 66-67.

<sup>21</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 13.

Posvátné hodnoty se nevážou k ničemu fyzickému a mohou všechny předchozí sféry zcela překračovat a opomíjet.

Distance nejvyšší skupiny hodnot vůči všem dosud zmíněným hodnotám je dána tím, že člověk je v protikladu k nižším živočišným druhům vybaven potenciálem, který dokáže vliv prostředí opominout a člověka naladit na něco, co danou situaci přesahuje. Naše schopnost postihovat tuto nejvyšší skupinu hodnot nám pomáhá oprostít se od dané aktuality a otevírá nám tím širší zorné pole, v němž můžeme vnímat tento svět celistvěji.<sup>22</sup>

Člověk je schopen adaptovat se na libovolné prostředí tím, že dokáže jevy kolem sebe zpředmětňovat. Tímto pro něj charakteristickým procesem si pak svět dotváří a přivlastňuje. Proces zpředmětňování světa má však i své hranice, které člověku není dáno překročit. Jsou jimi rysy vymezující jeho osobnost, jeho životní preference, které mu náleží coby cítící živé bytosti. Člověk se nemůže úplně vzdát své osobnosti, není vůči jejím požadavkům však úplně bezmocný. Přestože je puzen chovat se tím či oním způsobem, může tomuto puzení do libovolné míry vzdorovat. Toto naše vymezování se coby bytostí otevřených světu a bytostí disponujících odstupem člověka předurčuje ke svobodě.

Lidský tvor tedy nepoznává svět kolem sebe jen v závislosti na svých potřebách a pohnutkách. Jelikož má schopnost povznést se nad každodennost všedního dne a svých základních potřeb, má zároveň možnost ponořit se do světa hlubšího a vznešenějšího. Do světa, který představuje nejvyšší oblast hodnot. Chce-li, dokáže mít ke všemu dění kolem sebe neutrální postoj, který mu umožní zahrnout do jeho perspektivy všechny ostatní hodnoty. A to z toho důvodu, že tyto nejvyšší hodnoty posvátného mohou v jakékoli situaci všechny ostatní hodnoty zastoupit. Ať už se v dané situaci cítíme jakkoli, vždy máme možnost se uchýlit k této hodnotové distanci, k něčemu vyššímu a pro nás tak blízkému a příznačnému zároveň.

Budeme-li si v nějaké situaci zoufat na nedostatek tepla, zdraví či právního zadostiučinění, můžeme se z této situace vždy nějakým způsobem přenést k hlubší perspektivě, která nám zaručí, že všechny reprezentované hodnoty nižších vrstev pro nás ztratí význam. To je důvod, proč tato sféra zasahuje všechny ostatní hodnoty, čímž je také speciální a kvalitativně odlišná od všech ostatních sfér. Může být společným jmenovatelem

---

<sup>22</sup> Tento kvalitativní předěl je velice podstatný. Rozdíl mezi všemi třemi doposud popsány sférami hodnot a touto čtvrtou sférou hodnot posvátných je důležitý pro naši pozdější rekonstrukci důkazu boží existence. Tento rozdíl mezi hodnotami nižšími (konečnými) a hodnotami posvátnými (nekonečnými) zakládá rozdíl mezi konečnou a nekonečnou touhou (kterou se snažíme dokázat).

veškerého našeho jednání. Může být v našem životě neustále přítomna, pokud jí to dovolíme. Může opominout a přebít veškeré nižší hodnoty.<sup>23</sup>

### 3. Řád lásky

#### 3.1. Láska a rozum

##### 3.1.1. Pascal

Tento významný a originální myslitel 17. století se stal pro Schelera důležitým inspiračním zdrojem. Pascal ve své filozofii zdůrazňuje úlohu srdce oproti jednostrannému vzdvihování rozumu, zpochybňuje tak ideál epochy novověkého racionalismu.

Tvrdí, že rozumové poznání pro člověka není dostatečné, že je příliš analytické, přespříliš rozkládá jevy na části a díky tomu není vhodné k poznávání různých praktických oblastí života a jedinečného. Takový druh myšlení se podle Pascala hodí spíše do matematiky a všude tam, kde není zapotřebí intuitivního a celistvého obrazu. Naopak tam, kde racionální postup naráží na hranice, které není schopný překročit, jako je oblast náboženská, metafyzická nebo i obyčejný praktický život, tam je podle Pascala zapotřebí přímého nahlédnutí, jakéhosi „jemnocitu“ či „ostrovtipu“, zkrátka citu.

Tento druhý typ poznávání spojuje Pascal se srdcem. Pojem srdce pro něj však neznamená pouhé vášně a emoce, ale jakési duchovní centrum naší osoby. Srdce podle Pascala disponuje svou vlastní svou logikou, o které rozum nic neví, a na rozdíl od něj je živoucí, a proto zranitelné a nejisté. „Neotřesitelnost, (jako sebejistota) každého druhu, která k lidem přichází od rozumu či morálky, pro Pascala znamenala konec, nebytí a smrt.“<sup>24</sup>

Pascal své myšlenky rovněž spřádá do představy jakéhosi hierarchického řádu, řádu srdce, který má podle něj tři stupně a jmenuje se obdobně jako řád Schelerův. Scheler je

---

<sup>23</sup> Zde vidíme zárodky pozdější koncepce boha, jemuž Scheler přisuzuje stejné vlastnosti jako této nejvyšší skupině hodnot. Důležité je, že se k bohu, stejně jako k posvátným hodnotám může člověk upnout prakticky kdykoli. Nezávisle na své životní situaci, inteligenci či nepříznivých podmínkách existence se může nad svou situací pozastavit a vše promyslet a prožít s ohledem na to nejvznešenější, co se v něm skrývá. “Vyjádřeno filozoficky, teleologie je specifikem lidské bytosti. Nevíme, zda ještě jinak ve světě existuje, neboť je možná jen u bytosti vědomé, schopné poznání a snažení. Je věcí pouhých spekulativních dohadů, zda kromě člověka existuje bytost s takovými schopnostmi. Kladení účelů, předvídání a předurčování, schopnost o něco se snažit a aktivně uskutečňovat to, co bylo předem určeno, známe jedině u člověka.“ Hartmann, N. Struktura etického fenoménu. Academia. Praha 2002. s. 224.

<sup>24</sup> Šestov, L. *Noc v Getsemanech*. Centrum Aletti. Olomouc 2007. s. 55.

autorem řádu lásky, kdežto Pascal je tvůrcem řádu srdce. Nejvyšší stupeň tohoto řádu je orientován na ono integrující intuitivní poznání a nazývá se řádem srdce. Prostřední řád, řád myšlení, ducha a vědy, je poznáván vždy rozumem. Nejnižší, smyslově poznatelný řád je pak nazýván řádem těles. „Velikost člověka tkví přímo v jeho žádostivosti; v tom, že z žádostivosti vyvodil tak krásný pořádek.“<sup>25</sup>

### 3.1.2 Indická tradice

V návaznosti na Pascalovo učení o řádu srdce Scheler své úvahy o vztahu lásky a rozumu, o vztahu emocionálního a rozumového poznání začíná známým Goethovým výrokem: „Člověk nepoznává nic, co nemiluje, a čím hlubší a úplnější má být poznání, tím pevnější, silnější a živější musí být láska.“ V opozici k němu pak uvádí citaci Leonarda da Vinciho, který je naopak toho názoru, že „každá velká láska musí být dcerou velkého poznání“.<sup>26</sup>

Leonardo tím v podstatě říká, že z poznání vyrůstá láska, kdežto Goethe tvrdí, že bez aktu lásky není možné dojít k bližšímu vztahu ke světu, a tedy k jeho poznání. Tyto teze se sice rozcházejí v otázce toho, je-li láska fundována poznáním, nebo poznání láskou, avšak mají podle Schelera i něco společného, a to velmi důležitý předpoklad, na kterém Scheler staví svou ontologii. Obě teze totiž svým způsobem důvěřují správnosti této emoce (lásce), která člověka vede, posiluje a ulehčuje mu tak jeho orientaci v poznávání a prožívání světa.

Scheler ve své knize *Řád lásky* věnuje značnou část svého výkladu tematicce hledání důvěryhodného zdroje poznatků, který by mu byl schopný zpřístupnit to, co ve své filozofii tematizuje. V návaznosti na předchozí tradici podle jeho úvah přichází v úvahu buď emocionální, anebo rozumové poznání.

Nicméně Scheler se ve svém bádání vrací ještě o něco dále než do 17. století k Pascalovi. Jako první se pozastavuje nad pojetím lásky v dřívější starověké indické tradici. V Indii, stejně jako v Řecku, souviselo veškeré tázání po podstatě světa s touhou zorientovat se ve světě nějakým srozumitelným způsobem. Indický způsob výkladu lásky úzce souvisel s tendencí člověka zaměřovat se na svou spásu. Ta podle tohoto učení spočívala v pokusu o odpoutání se od zrádné a proměnlivé skutečnosti, která mohla člověka znenadání překvapit a učinit ho zklamaným, stejně jako nešťastným. Jeho jediným východiskem se pro něj stával asketický postoj k životu a jeho zlhostejňování. Člověk, žijící v tomto světě, se v životě

---

<sup>25</sup> Pascal, B. *Myšlenky*. Odeon. Praha 2000. s. 44.

<sup>26</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 5.

průběžně pokoušel oprošťovat od svých žádostí a láska zde figurovala pouze jako proces této askeze.

Zalíbila-li se člověku nějaká věc, měl z ní nejprve velikou a upřímnou radost. Bohužel se však stávalo, že se daná věc mohla vlivem času a různých okolností poškodit či úplně zničit. Mohla také ztratit svou hodnotu nebo být odcizena. Opakovaná zkušenost s tímto procesem, tedy nadšení z vlastnictví věci a její následná ztráta v člověku však vyvolávaly smutek a s tím související otázky po nějakém řešení, popř. odstranění této pomíjivé radosti.

Tato záležitost by se jistě dala řešit několika způsoby. Pro starověkou indickou tradici je charakteristické učení o prožívání odporu k věcem, které v nás živí všudypřítomnou zainteresovanost a naplňují naši mysl nejistotou. Indové si všimli, že v procesu odpoutávání se od věcí se pro nás tyto věci stávají stále neskutečnějšími. Spolu s naším zájmem o ně mizí i původní radost. Spolu s touto radostí však zároveň zmizí i následné zklamání a to je onen žádoucí jev, kterého se Indové snažili dosáhnout. V dalším kroku se tato askeze vzniklá netečností změnila ve všeobjímající lásku. Rozum, který nás informoval o nestálosti štěstí a varoval před možnou ztrátou láskyhodného objektu, zde tedy figuroval jako předchůdce a původce této (všeobjímající apatické) lásky. Láska je v indické tradici pojímána až jako důsledek rozumového poznání (poznání o nestálosti věcí).

Scheler s takto pojatým vztahem lásky a rozumu nesouhlasí. Odumření jedince a jeho splynutí s nadindividuálním já je podle Schelera vždy již motivováno emocemi, které z tohoto procesu nelze vydělit. Proces odumírání je procesem cítění našeho vlastního nedostatku, ke kterému následně přistupuje rozum coby řešitel tohoto problému a vykonavatel procesu nadindividualizace. „[Č]in a cesta k tomuto cíli jsou spjaty zcela a naprosto s akcí individua.“<sup>27</sup>

Láska podle Schelera nemůže být výrazem povšechného altruismu posvěceného rozumem. V tomto ohledu se proto přiklání k ryze křesťanskému modelu, který dané schéma převrací ve prospěch lásky na úkor rozumového poznání. Láska v křesťanské tradici nefiguruje jako důsledek poznání, ale právě naopak celé poznání zastřešuje a předchází. Nadindividuální vědomí a odpor k věcem se podle Schelera nemohou v žádném případě stát příčinou lásky. Něco nás musí nejprve zaujmout, abychom započali celý složitý proces rezignace, a toto zaujetí je vždy již výrazem lásky. „V křesťanském prožitku samém došlo k radikální přestavbě vztahu lásky a poznání, hodnoty a bytí. Nazval jsem to ‚obrácením

---

<sup>27</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 10.



pohybu‘ lásky.“<sup>28</sup> Indická tradice podle Schelera reprezentuje chybný model vztahu poznání a lásky. Není možné, aby nějaká apatie podmiňovala lásku, nýbrž láska musí podmiňovat zájem a poznání.

V následující kapitole si ukážeme, že věc sama nás nejprve musí zaujmout, musí se nám zalíbit, abychom o ni začali mít zájem, který již je výrazem poznání.<sup>29</sup> Pojďme o zvláštní kategorii, o níž Scheler ve svém filozofickém konceptu uvažuje a jež mu slouží jako reprezentant toho, co jsme schopni a ochotni vnímat. Touto kategorií je naše okolí.

### 3.1.3.Okolí

Klasická představa okolí bývá zaměňována spíše s fyzickým prostředím. Většina lidí si pod pojmem okolí představí prostor okolo své osoby. Hmatatelný kus světa, ve kterém jsou zvyklí žít a v němž se jejich tělo aktuálně nachází. Hypotetickou představu sloužící pouze jejich mentální rekonstrukci pro to, co se „asi“ v danou chvíli nachází okolo nich.

Podle Schelera je však nesmysl uvažovat o konkrétním okolí konkrétního člověka jako o souhrnu všech materiálních předmětů, které se kolem něj v danou chvíli nacházejí a o kterých v tu chvíli třeba nemá ani ponětí. O okolí v pravém slova smyslu má podle Schelera smysl mluvit teprve tehdy, když je pro nás něco v naší blízkosti označeno za důležité. Neboť naše vnímání a tím i vnímání okolí nutně sestává pouze z důležitých prvků, ty ostatní jednoduše ignorujeme. Slovy Schelera: „Nacházím se v nesmírném světě smyslových a duchovních objektů, které uvádějí mé srdce a mé vášně neustále do pohybu.“<sup>30</sup>

Okolí, tak jak je chápe Scheler, je užší a představuje více než jen změt' náhodných předmětů kolem nás. Kdybychom například předpokládali situaci, ve které by byli dva odlišní jedinci zasazeni do identického prostředí a nezávisle na sobě by zažívali stejný sled událostí, mohli bychom u nich pozorovat rozdílné vnímání nastalých situací. Přestože by se z vnějšku jevilo vše stejně, vnitřní prožívání obou jedinců by se lišilo. Nehledě na jejich odlišné reakce

<sup>28</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 21.

<sup>29</sup> Scheler se v této souvislosti zaobírá ve svých úvahách také tematizací řecké ideje lásky, kterou zastřešuje myšlenka Erótu. Platón vnímá Erós jako úsilí o hledání filozofické pravdy podněcované láskou ke krásnu. Láska v podobě Erótu se vyskytuje především v dialozích nazvaných *Symposion* a *Faidros*. Mluví se o nich však i v jiných dialozích jako např. *Lysis*, *Faidón* či *Kritón*. Když se podle Platóna ocitneme v situaci, kdy se nám líbí něco krásného, automaticky to v nás vyvolá zájem o danou věc. Chceme ji pak mnohem blíže poznat. Zakoušení krásna v nás tedy aktivuje zájem o pravou podstatu věci. Lásku Platón vnímá jako cestu za moudrostí.

V řecké tradici jsou tak láska i poznání úzce provázány. Láska je zde vnímána jako přechod od poznání jednoduchého k poznání složitějšího a pravdivějšího. Je vnímána jako určitý vnitřní popud našeho já participovat na podstatě. Jinými slovy pro Platóna je Erós výrazem filozofického pudu, přechodem od nižšího vědění k vědění vyššímu. Slast spojovaná se zájmem o fyzickou krásu je tou neméně hodnotnou formou Erótu, snaha praktikovat filozofii naopak tou nejhodnotnější.

<sup>30</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 35.

by se do zorného pole jejich vnímání dostávaly úplně jiné předměty reprezentující zcela odlišný druh hodnot. Každý jedinec by upínal svůj zrak úplně jiným směrem a měl ze situace jiný pocit. A to vše v závislosti na hodnotách, k nimž by se cítil vázán.

Svoje okolí si tedy můžeme představit jako již přefiltrovaný prostor, který člověka obklopuje a skrze který k němu informace přicházejí, nebo od něj odcházejí. Tato výměna informací se děje prostřednictvím „oken“, jimiž člověk jako svého druhu „schránka“ „vidí svět a sebe sama – a nevidí ze světa i sebe sama víc a nic jiného než to, co mu tato okna podle své polohy, velikosti, barvy ukazují“.<sup>31</sup> Pomocí těchto „oken“, filtrů, tedy člověk vidí strukturu svého světa. Řád lásky „prosívá“ informace našimi smysly. Veškeré možnosti toho, jak budeme vnímat okolí a zároveň si je pro sebe rozvrhovat, závisí na těchto filtrech.<sup>32</sup>

Máme tu tedy pomyslnou budovu postavenou z naší osobnosti, jejímž základním stavebním kamenem jsou naše emoce. Do této budovy proniká světlo světa pouze pomocí oken, schopných propouštět obsah okolního světa. Zbytek budovy je kamenný a není schopen se otevřít a vpustit cokoli ze svého okolí dovnitř.

Jak ovšem celý tento proces funguje? Jak probíhá ono zachycování a prosívání věcí těmito filtry? Jaké je jeho specifikum v souvislosti s řádem lásky? Můžeme říci, že budova zůstává stále táž. Stojí na svém místě, se svými okny. Stejně tak se rodí člověk s přednastaveným okruhem věcí, které ho budou zajímat. Propustná brána, jež mu zprostředkovává vybraný obsah okolí, také zůstává táž. Jediné, co se mění, je naše okolí. Nebýt okolí, nic by se v tomto procesu neudálo. Nebylo by ani co vnímat, ani co milovat. Člověk je podle Schelera bytost milující – *ens amans*, avšak pasivně milující. Podle Schelera má jeho zájmu předcházet věc sama. To ona je základem intence, která určuje, že je pro člověka žádoucí.

V našem okolí platí jednoduchý vztah. V trojúhelníku člověk – věc – náklonnost je vše podmiňováno zespoda, tzn. věci působí na nás, nikoli my na ně. Okolí je podle toho aktivním principem. Nemůžeme si tedy říct: „daná věc se mi líbí, protože jsem si tak zrovna usmyslel. Budu věnovat svou náklonnost té a té věci, jiné zase vynechám.“ To, že se mi něco líbí, je impulzem pocházejícím z věci. V okamžiku našeho setkání s ní v sobě věc už nese vlastnosti, které v nás zalíbení vyvolávají. „[V]ěci se na prahu našeho okolí zpravidla ohlašují

<sup>31</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 44.

<sup>32</sup> Můžeme tedy tvrdit, že necítíme náklonnost k jasně vymezeným entitám, k entitám, které by se daly jednoduše vymežit. To by nám potom tyto filtry nebyly k užítku, neboť by se jejich funkce – nacházení stále stejných typů hodnot – rušila. Muselo by zde být nespočetně mnoho okének pro každou hodnotu zvlášť a nikoli jedno okénko pro vícero hodnot. Řád lásky by nemohl fungovat na obecném principu. Je to spíše určitý druh hodnot, kterými nás stále zásobuje. „Nejsou to tytéž věci a titíž lidé, avšak přece jen týž druh a tyto „druhy“, jež jsou v každém případě druhy hodnot, jež neustále přitahují a odpuzují podle určitých konstantních pravidel přednosti jedněch před druhými, ať už dospěje kamkoli.“ Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 38.

jakoby naprosto primárním hodnotovým signálem, který volá: ‚zde se něco děje‘, signálem, který předchází i jednotě vjemu a v prožitku vychází jako tón polnice od věci, nikoli od nás...“<sup>33</sup> Nemůžeme se tedy dodatečně rozhodnout ve prospěch nějakých vlastností dané věci. V okamžiku, kdy se s danou věcí setkáváme, už nějakými hodnotami disponuje. Vydává signál, který probouzí naše emoce a získává si naše sympatie. Věc sama si předem vymezuje přesný prostor, který jí má být věnován.<sup>34</sup> Vnímání je tedy založeno na aktivním přístupu věci k nám. Ty, které se k nám nehlásí a nejsou schopny nás zaujmout, nemůžeme nazývat naším okolím.

Existuje tedy určitá svébytná zákonitost a zároveň naše pocitová a náladová vázanost na konfrontaci s obsahem věci, jež zároveň zakládá možnost tuto zákonitost poznávat. Jak jsme v úvodu naznačili, cítění je nezbytným podnětem k poznání a k tomu, aby v nás nastala touha něco poznávat, je nutné, aby nás něco motivovalo překročit výchozí stav klidu. Interakce s okolím v nás podněcuje touhu získávat informace o prostředí, ve kterém se nacházíme.

Člověk je v tomto pohyblivém řádu zakotven na základě pozitivního principu. Ještě před tím, než se pro něco rozhodne, a může to být cokoli, od pouhého popudu něco udělat až po touhu o něčem mluvit nebo něco poznat, je k této aktivitě podle Schelera veden právě láskou.

Ona pozitivní báze člověka ve světě vyjadřuje způsob, jakým se člověk dotýká předmětů. Vybírá si pouze ty, které se mu líbí a lákají ho. Nemůže odolat. Z různorodého obsahu své zkušenosti věnuje pozornost pouze těm věcem. „Tělo a smysly jsou pověřeny výběrem toho z celkové danosti světa, co je pro nás relevantní, pro co ‚máme orgán‘.“<sup>35</sup>

### 3.2. Láska a nenávisť

Ted, když jsme pojednali o hlubším zázemí lásky, tedy o tom, kterak se vymezuje vůči jednomu z jejich pomyslných předpokladů – rozumu, je ještě nutné uvést, jak si tento klíčový pojem Schelerovy filozofie stojí ve vztahu se svým možným opakem – nenávisť.

Zastřešující myšlenkou tohoto řádu světa je podle Schelera dynamický bipolární princip lásky a nenávisť, který je základem veškerého pohybu všech živých jsoucen. Vše

---

<sup>33</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 38.

<sup>34</sup> Mnohem výrazněji můžeme tento signál obdivu zachytit, jestliže se mu záměrně snažíme vzepřít. Ať už proto, že věc nás silněji přitahuje, nebo proto, že se tuto přitažlivost rozhodneme neuposlechnout a tím ji umocníme.

<sup>35</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 14.

pozitivní, v jistém smyslu krásné a hodnotné spadá pod lásku. Ostatní odpudivé, nehodnotné a zkažené věci kontroluje nenávist. „Láska je podstatně tvořivá: otevírá nám prostor, v němž daná bytost a vše, co k ní podstatně přísluší, teprve může dojít svého plného hodnotového rozvíjení, otvírá nám tuto bytost teprve v její pravé, od empirické podoby odlišné podstatě, a je tak teprve vlastním umožněním přístupu k ní.“<sup>36</sup>

Fakt existence těchto protikladných sil podle Schelera nutně doprovází otázka po jejich vzájemném postavení. Jsou si rovnocenné opravdu ve všem, nebo je mezi nimi nějaký rozdíl? A pokud ano, tak v čem rozdíl mezi nimi spočívá?

Autor se pro odpověď opět obrací k přímému pozorování skutečnosti. Zamýšlí se nad zjevným principem fungování těchto dvou sil a všimá si zdánlivě zřejmé skutečnosti, že přestože se obě kategorie vztahují k pohybu stejným způsobem, právě jedna z nich zapřičiňuje jeho realizaci (láska) a druhá pouze stagnaci (nenávist). To mluví jednoznačně ve prospěch prvenství lásky.

Akt nenávisti je ve své podstatě fundován aktem lásky, neboť jestliže se přistihneme při myšlence na to, že něco nenávidíme, vždy je to teprve důsledkem nějaké chyby v naší schopnosti milovat a výsledkem zmatené a nesprávně uchopené lásky.<sup>37</sup>

Člověk tedy miluje, nebo nenávidí. Krásné a hodnotné věci se mu líbí, ošklivé ho odpuzují. A on se pohybuje na základě těchto dvou protikladných sil. Když ho něco zaujme, vždy za tím stojí láska a naopak. Specifikem těchto dvou emocí – lásky a nenávisti – je to, že je člověk nedokáže kontrolovat. Vynořují se v něm neplánovaně. Popadnou ho, kdykoli k tomu nastane důvod, a člověku nezbývá nic jiného, než se jim podřídit. Figuruje tedy v tomto řádu jako čistě podřízená emocionální bytost.

Z řečeného vyplývá, že láska a cítění spolu bezprostředně souvisí. Vybere-li si totiž člověk z nepřeberného množství aktivit nebo předmětů kolem sebe jeden konkrétní cíl, znamená to, že ho zákonitě musel něčím zaujmout. Což je, jak už víme, podle Schelera teprve důsledek toho, že se mu nejdříve líbil. Pociťoval k němu náklonnost, která je vždy již důsledkem lásky. Láska jakožto pozitivní princip vycházející ze samého jádra tohoto řádu a všech živých bytostí figuruje jako první a základní emoce.

---

<sup>36</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 15.

<sup>37</sup> (Srov.) Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971.

### 3.3 Pozice boha v řádu lásky

Stejně tak jako není bůh křesťanů bohem čistého rozumu, ale bohem láskyplným, který s námi soucítí a má pro nás pochopení v našem trápení, stejně tak není v racionalitě zakotven ani bůh Schelerův. Celý náš život a svět jsou součástí bohem ustanoveného plánu – božského řádu lásky. Boží spravedlnost nám káže, že řádně žitý život bude náležitě odměněn ve světě, kde sám stanovil smysl života každého člověka. Naším úkolem je pak zjistit, co se po nás žádá, a naplnit tuto vůli. Jak si ovšem Scheler transformoval tuto křesťanskou pozici boha do své koncepce řádu lásky? Scheler jde na tuto otázku poněkud techničtěji než klasický křesťanský výklad a postuluje koncept, ve kterém má bůh složitou normativní úlohu.

Normativita boha nespočívá ve strohých, od člověka oddělených postulátech, které by se vyskytovaly nezávisle na jedinci a udělovaly mu povely. V takovém případě bychom si totiž tuto entitu mohli představit jako svazujícího tvůrce smyšlených pravidel chování. Bůh je pro nás však podle Schelera zavazující normou, a to v tom nejhlubším smyslu, neboť nás k sobě váže právě naší láskou k němu. Proto jej můžeme tak dopodrobna poznat. Neboť ve fázi, kdy je nám znám, ho zároveň i chceme. Toužíme po něm z podstaty naší bytosti. Jako jediná norma proniká všemi našimi myšlenkami, veškerými našimi pohyby i vnímáním. Člověk ho musí mít neustále na zřeteli. Musí ho zahrnovat svou láskou, svým obdivem a cítit ho v každém svém činu, neboť on je tou nejvyšší hodnotou, kterou se má člověk pokusit realizovat. Proniká tedy každým stavem od toho nejnižšího až po ten nejvyšší, nečině mezi jejich stavy žádného rozdílu.<sup>38</sup>

Bůh rovněž zprostředkovává původ všech našich intelektuálních aktů, všech smyslových vjemů, významů i obsahů. V návaznosti na tuto činnost utvořil člověka coby svého nejdůležitějšího a nejsvobodnějšího služebníka. Člověk může nahlédnout boží existenci a uvidět božský princip pomocí své schopnosti lásky. Může v sobě objevit cit pro stejnou hierarchii hodnot, jakou sestavil bůh. Bůh je pravzorem všech věcí, je i vzorem jejich hodnotnosti, šablonou, do které by měly věci dorůstat. „[M]ilovat věci co možná tak, jak je miluje bůh a uvědoměle spoluprožívat ve vlastním aktu lásky postupné ztotožnění božského a lidského aktu v jednom a témž bodě světa hodnot, by bylo tím nejvyšším, čeho může člověk dosáhnout.“<sup>39</sup>

Rozdíl mezi nižšími a vyššími entitami tkví podle Schelera v tom, jak moc jsou

---

<sup>38</sup> Sám však do této struktury světa vtiskuje určitá omezení, jejichž výrazem je určitá odstupňovanost. (hierarchie hodnot)

<sup>39</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 36.

schopny milovat. I takový červ, tvrdí Scheler, je přece součástí řádu lásky, nedokáže však milovat tak dokonalým způsobem jako bůh. Červ i člověk se mohou v lásce zmýlit, bůh nikoli. Bůh miluje ideu světa i celý její obsah. Stvořil stupňovitou hierarchii hodnot a každou vteřinu ji tak zachovává. Stanovil její uspořádanost a důsledně ji udržuje v chodu. Kontroluje jak princip hodnot, tak i naši citovou odezvu na ně. Jeho existence je tak dokonce spjata i s existencí vnějších předmětů a našich emocí. Za veškerou lásku a nenávist, kterou k předmětům pociťujeme, může tedy bůh. Sám dlí na vrcholu stupňovité pyramidy, miluje vše, co stvořil. „Bůh a jen Bůh může být vrcholkem stupňovité stavby říše hodnot lásky, podobné pyramidě – zdrojem a cílem tohoto celku zároveň.“<sup>40</sup> Bůh svou podstatou vyžaduje, aby byl milován, aby v něj bylo věřeno. Neboť v intencích řádu lásky znát znamená chtít a prožívat toto chtění. To však k jeho určení nestačí.

V intencích řádu lásky znát neznamena pouze mít vědomost o něčem, ale především prožívat obsah vědění. V našem případě tedy prožívat touhu, resp. toužit po bohu. Musíme boha poznat a zároveň po něm toužit, teprve pak se stává normou. Bez těchto dvou komponent (vědění o něm a jeho prožívání) by se jeho normativní aspekt ztrácel. Nemohli bychom ho považovat za normu bez spontánní touhy člověka milovat ho.

Dalším důležitým aspektem prožívání boha je jeho blízkost. Nemůžeme na boha pohlížet z dálky a zároveň ho považovat za normu. Taková norma by byla umělá. Nezahrnovala by spontánní touhu člověka dodržovat řád. Byla by osvobozená od své závaznosti. Stala by se pouhým příkazem. Bůh jakožto norma k ničemu nezavazuje prostřednictvím vnějšího rozkazu, naopak je jako chtění vždy již předpokládán. „Tento světový řád zahrnuje i člověka. Stojí v něm jako nejdůstojnější a nejsvobodnější služebník boha a jen jako takový smí být nazýván pánem stvoření.“<sup>41</sup> Bůh je pro nás závazný v tom ohledu, že se jím může teprve stát. Není nám znám vždy, to však neznamena, že neexistuje. Je tedy skrytou, avšak stále trvajícím normou, jež stojí v pozadí a na niž neumíme vždy dohlédnout.

---

<sup>40</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 54.

<sup>41</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 49.

## 4. Prožívání

V této kapitole a jejích dílčích podkapitolách si připravíme zázemí pro pozdější důkaz existence boha. Nejdříve se pokusíme zacílit na významné body emocionality a celý její proces. Budeme podrobně zkoumat fenomén prožívání a jeho důležitou dílčí část, první dojem, abychom pochopili, jak takové cítění hodnot vůbec vzniká. V tuto chvíli za sebou máme již expozici celé uspořádané hierarchie hodnot. Nyní nás čeká složitější úkol, jímž je popis vnitřního prožívání člověka jakožto klíčové kategorie, kterou si Scheler při důkazu boží existence pomáhá.

Pro přehlednost si nejprve ukážeme prožívání v jeho nezkreslené podobě, tedy v takové podobě, v jaké by se vyskytovalo, kdyby se důsledně řídilo řádem lásky a svým srdcem. Poté však přikročíme k nástinu chybného, či chceme-li nekongruentního prožívání, které není v souladu s řádem lásky. Vstoupíme tím do oblasti pomýlené a neprožívané emocionality, se kterou budeme v následujícím oddíle pracovat.

### 4.1. Autentické prožívání

V tomto oddílu bude naším cílem přiblížit proces, který probíhá uvnitř člověka, když se zabývá běžnými denními záležitostmi. Budeme sledovat, co se v člověku děje, když se pro něco rozhoduje, nad něčím přemýšlí, na něco vzpomíná nebo se jen tak nachází v určité náladě nebo se oddává svým fantaziím. Provedeme krátký exkurz do nitra člověka v jeho každodenních stavech. Podíváme se podrobněji na proces, jaký v člověku probíhá, když jeho smysly vnímají vnější svět. Při tomto procesu si člověk zároveň uvědomuje pozadí všech mentálních pochodů, respektive uvědomuje si sám sebe.

Budeme tedy sledovat prožívání jakožto centrální kategorií člověka, která je branou jak do světa, tak do něj samotného a která je zároveň jakousi styčnou plochou jeho vnitřního světa se světem vnějším, skutečným.<sup>42</sup> Tato kategorie je i základní složkou naší osobnosti, která nám pomáhá zvládat a utvářet náš svět – jeho nároky a podmínky, jež jsou na nás kladeny.

---

<sup>42</sup>Otevřenost světu i našemu vnitřnímu prožívání jsou od sebe neodmyslitelně spjaty. Jsou jako rub a líc téže mince. Neboť jestliže už je člověk jednou vsazen do tohoto světa, existuje nezrušitelné spojení mezi jeho prožíváním a pobytem v tomto světě. Dochází zde k neustálé výměně.

Bez tohoto fenoménu by člověk ustrnul u pouhého reflektování vnitřních nebo vnějších obrazů/obsahů, přičemž veškeré myšlenky, pozorování či představy by pak bez jakékoli organizace poletovaly naším vědomím.

Tak tomu ovšem není. Člověk je sice nositelem všech těchto procesů, avšak nositelem aktivním a vědomým. A právě tato uvědomělost, toto vědomé oddávání se obsahům tvoří u člověka onen zvláštní rozdíl mezi pouhým sledem událostí a vědomým prožíváním.

Prožívání je tedy nutnou podmínkou veškerých uvědomělých činů během dne. Pojdme se nyní podrobněji zaměřit na to, jakým způsobem se z nějaké události stává prožitek. Co se děje v našem vědomí, když prožíváme. A jak k prožitku vůbec dochází?

Zkusme si prožívání vysvětlit na konkrétním příkladu. Nejprve si představme několik různých situací, ve kterých se s naším prožíváním můžeme ocitnout, jako je například večere v restauraci, jízda na kole, štípání dříví, nákup nebo vztek... Při které z těchto situací můžeme mluvit o prožívání a při které nikoli?

Pro začátek můžeme předběžně říci, že o prožívání hovoříme tehdy, když se naše mysl zabývá bezprostředně nastalou událostí – tedy když se například při štípání dříví věnujeme právě štípání dříví a naše myšlenky nikam neodbíhají, nebloudíme v představách nebo vzpomínkách.

Představme si situaci, kdy jdeme do obchodu na nákup. Míříme do něj přes ulici a počasí, ruch silnice, chodník a chodci na protější straně ulice na nás určitým způsobem působí. Za předpokladu, že se nezabýváme něčím, co zcela odvádí naši pozornost, a že jsme těmto vjemům alespoň částečně otevřeni, mohou na nás libovolně působit. Naše pocity, odpovídající smyslovým počitkům, zobrazují to, co vnímáme, a vytvářejí v našem nitru afektivní reprezentaci toho, co se kolem nás děje. Tomu říkáme prožívání. Tehdy mluvíme o tom, že nás něco do té míry zaujalo, že jsme se přirozeně podvolili a začali danou situaci “prožívat”.<sup>43</sup>

Prožíváním neoznačujeme jen libé prožitky, ale například i situaci, kdy jsme například nečekaně uvrženi do nebezpečí. Když při chůzi náhle upadneme a naše pozornost se okamžitě obrátí k příčině nebezpečí. Po přečkání bezprostředního nebezpečí a po fázi strnulého, vystrašeného vnímání bez emocí zažíváme příval pocitů, které se mohou stát natolik

---

<sup>43</sup> (Srov.) Längle, A. Smysluplně žít. Cesta, Brno, 2002.



intenzivní a mohou se nás natolik dotknout, že se pro nás tato situace stane „nezapomenutelnou zkušeností“.

De facto to znamená, že se k prožívání přirozeně přidávají i naše pocity. Bez této pocitové složky by se nedalo mluvit o rozdílu mezi pouhým čítím, které by mozek tak jako tak nějak vyhodnotil, a vnímáním. Člověk by byl odsouzen k pouhopouhému vědomému registrování všech svých asociací, myšlenek i informací přicházejících k němu skrze jeho smysly.

Cílem naší práce však není metodologický popis prožívání z psychologického hlediska. Nesledujeme tuto část naší osobnosti kvůli jejímu významu pro náš psychický život, ale proto, že se v ní podle Schelera děje něco velmi významného. Scheler tuto oblast velmi pečlivě sledoval proto, aby v ní našel prostor pro odhalování hodnot.

#### 4.1.1. První dojem

To, co je pro nás nyní na prožívání nejdůležitější, je počátek procesu prožívání: první dojem. Ten je z hlediska emocionality klíčový, neboť se v něm odráží cítění hodnot tak, jak je pro Schelera a jeho filozofický koncept důležité.

Kdybychom se chtěli pokusit o jakýsi popis prožívání z psychologického hlediska, nejspíš bychom zdůraznili, že je vázáno na stav naší bdělosti, vyzdvihli bychom fakt, že je u každého jiné, že probíhá v čase, že je jedinečné, a třeba i to, jak se projevuje navenek. Pro naše účely však plně postačí podrobně prozkoumat jen jednu jeho část – okamžitý dojem.

Okamžitý dojem je chronologicky prvním stavem prožívání. Okamžitým dojmem celý proces cítění hodnot v podstatě začíná. Tato spontánní a bezděčná reakce, které je člověk schopen, je základem veškeré emocionality.

V bezprostředním dojmu je jednak zastoupeno zaujetí člověka sebou samým, zároveň však i tím, co člověk právě cítí.<sup>44</sup> Bezprostřední dojem je reálným podkladem toho, co člověk právě prožívá. Prizmatem emocionality postihujeme složitou strukturu dané situace, kterou bychom kognitivně postihovali jen velmi obtížně. Tím, že každou situaci emocionálně

---

<sup>44</sup> Na veškeré pocity, které se u nás nějakým způsobem vyskytují, je tedy nutno nahlížet jako na účinky hodnot prvního dojmu, jež člověk prožil a jež prošly tímto mechanismem prvního dojmu. Převědeme-li první dojem do terminologie řádu lásky, uvidíme, že okamžitý dojem je výrazem láskyplného vztázení se k nějakému předmětu. Je okamžitým, velice intenzivním a intuitivním dílem naší spontánní intencionality, která se probírá světem a se zaujetím vyhledá to, co je jí příjemné.

nahlížíme a abstrahujeme od běžně předpokládaných významů, které daná situace může mít, přidáváme vlastně k ní to jednoduché a prosté – její skutečný význam.

Zaměříme-li se na výše uvedený příklad se štípáním dříví, můžeme najít hned několik jeho významů. Můžeme se pozastavovat nad pomíjivostí daného okamžiku, soustředit se na studený jarní vánek, jenž nás při tom ovívá, na únavu našich svalů nebo naopak můžeme svou pozornost přenést k barvám květin kolem nás, k vůni dřeva a celkově k pomíjivosti daného okamžiku. Vyzdvihovaný specifický dojem, který dané situaci spontánně přisoudíme, může být mnohem hlubší a významnější, než by se na první pohled zdálo.<sup>45</sup>

Klíčovým momentem naší emocionality a prvního dojmu je však to, co po tomto specificky pojatém okamžiku teprve následuje. Jestliže je naše nitro otevřené, začínáme podle Schelera cítit hodnoty.<sup>46</sup> Na této intuitivní a emocionální rovině našeho vnímání – nikoli na rovině intelektuální a reflexivní – dochází k uvolnění odezvy našeho já. Vnější stimul tedy způsobí specifickou odezvu zevnitř.

Toto věcné zakoušení má však mnohem hlubší kořeny. Jelikož je prostor mezi předmětem, respektive hodnotou a námi (naším nitrem) otevřený, může zde probíhat komunikace na úrovni emocí. Věc má pro nás emotivní náboj, který samovolně způsobuje emotivní odezvu. Můžeme to obrazně popsat tak, že začíná rozhovor člověka se sebou samým. Naše schopnost vztahovat se k cizímu a emocionálně reagovat se nazývá cítěním hodnot, „cítěním“ proto, že je zde patrná citová odezva, doprovázená bouřlivými emocionálními reakcemi, a „hodnot“ proto, že se k předmětům pro jejich hodnotnost upínáme.

## 4.2. Dezorganizované prožívání

Může však nastat i jiný případ, pro člověka v jistém ohledu zlomový, kdy odezvu našeho nitra přeslechneme. Může to být způsobeno ohromením, které zažíváme pod vlivem dané situace, respektive tím, že se cítíme nepatrní v porovnání se silou našeho dojmu či dokonce méněcenní. Avšak tím, že člověk svému dojmu z dané situace podlehne, zároveň z této situace i vystoupí. Nezůstane rovnoměrně zakotven mezi dvěma světy, vnitřním a

---

<sup>45</sup> (Srov.) Längle, A. Smysluplně žít. Cesta, Brno, 2002.

<sup>46</sup> V prvním dojmu se ohlašuje cítění hodnot. Je výchozím závazným stanoviskem, které nás nutí se chovat tím či oním způsobem. Okamžitý dojem a jeho citový doprovod způsobuje rozdílnost našich nálad a bezprostředně ovlivňuje způsoby našeho jednání. Podílí se na vyhodnocování skutečnosti a k dílčím situacím vždy přistupuje zčerstva. Tím je schopen zachycovat aktuální stav skutečnosti.

vnějším, protože jim není otevřen. Takový člověk zůstává pouze uvězněn sám v sobě. Stav volného prožívání pro něj již není dosažitelný.

Naopak v případě „autentické“ emocionality, o níž jsme mluvili výše, osoba rezonuje s aktuálně danou situací. Scheler je však přesvědčen, že člověk disponuje možností vzdát se svého složitého prožívání hodnot, tento svůj potenciál odhodit, dovést ho do stavu duchovní nouze a poškodit. „Práh snesitelnosti a síla snášet bolest, které je třeba pečlivě rozlišovat, mohou být při historické konstantnosti prahu podráždění a růstu citových stavů (např. tělesných bolestí) v dějinách civilizace velmi odlišným způsobem odstupňovány. A totéž platí o schopnosti radovat se na rozdíl od stavů libosti; je o to větší, čím menší a prchavější může být počitek libosti, který uvede v pohyb emocionální funkce „radování se“. Avšak i co do druhu se může emocionálně-funkcionální asimilace jednoho a téhož citového stavu v Já měnit: Můžeme se „oddat“ nějakému utrpení nebo se mu vzepřít, můžeme je „snášet“, „nechat si je líbit“, prostě je „trpět“, ano můžeme je „vychutnávat“ (algofilie). Tato slova vždy znamenají měnící se druhy citění a na nich založeného chtění, které nejsou dost jednoznačně určeny citovým stavem.“<sup>47</sup>

Nicméně z různých důvodů, které by spadaly spíše do oblasti psychologie než do naší noeticky zaměřené práce, se vlivem řady stresujících faktorů může stát, že hlas emocí je přeslechnut či opomenut, nebo že je vlivem složitých vnitřních schémat obtížně přístupný. Pro účely naší práce postačí konstatovat, že pro naše prožívání světa má takový stav zdrcující dopad, neboť osoba ztrácí svůj duchovní potenciál. Takové prožívání, které bychom mohli označit jako volný dialog se situací prostřednictvím emocionality, přestává za těchto okolností fungovat.

Dalším důsledkem tohoto kroku je, že naše přirozenost ztrácí možnost vnitřně promlouvat, jinými slovy nevnímáme správné pořadí hodnot. Vlivem intenzivního působení situace se může stát, že ono autentické citění hodnot nemůže opětovně povstávat a zakládat tak náš přístup k primární emotivitě. Naopak může podle Schelera zůstat zakrnělé a my se pak rozhodujeme nesprávně. Scheler v návaznosti na Pascala o tomto stavu konstatuje, že se při něm dusí „logika srdce“ a duše prý nemůže svobodně dýchat. Porozumění a cit pro vlastní život se ztrácí. Smysluplná a naplněná komunikace, autenticita života, síla prožívání, to vše se klíčovým způsobem odráží od naší schopnosti postihnout originální emoce v okamžitém dojmu a to vše je v tomto zmateném prožívání potlačeno.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 80.

<sup>48</sup> Neboť to, co tímto způsobem zachycujeme, není nic jiného než jádro naší bytosti, naše osobnost, která má tendenci se znovu a znovu formulovat a setkávat sama se sebou.

Prožívání a jeho hlavní moment, první dojem, jsou tedy dvojsečnou zbraní naší emocionality. Mohou nám pomoci prožít sebe samotné tím, že zakoušíme, jak na nás všechny situace ve světě působí, avšak toto působení v sobě skrývá zároveň nebezpečí možné paralýzy, která nás může do té míry zaskočit a znesvobodnit, že kvůli ní upustíme od vlastní kreativity.<sup>49</sup>

V tomto oddíle věnovaném zmatenému a neautentickému prožívání jsme se pokusili nastínit, jakým způsobem bývá prožívání, které je spojeno s vnímáním hodnot, narušeno. Charakterizovali jsme nepřirozený způsob, kdy naše vnímání už nefunguje jako styčná plocha mezi vnitřním a vnějším světem. A poukázali na to, že okamžiky vzájemné shody mezi člověkem a světem jsou nahrazeny dezorganizovaným postojem ke svým pocitům, který člověka uvrhnou do nerovnovážného stavu.

### 4.3. Smysl života

Žít v intencích správně postaveného řádu lásky podle Schelera znamená žít zodpovědně a prožívat hodnoty, které před námi stojí. Pro někoho autentické prožívání v dané situaci může znamenat to, že v sobě nechá rozeznít hlasy poezie a bude se při práci opájet pohledem na poletující motýly. Pro jiného to zase může v téže situaci znamenat uvolnění vzpomínek na svá školní léta, kdy se za přítomnosti učitele učil pracovat se dřevem, které se právě snaží rozštípat.

Správně a odpovědně žít podle Schelera znamená žít v souladu s tou nejvyšší rozpoznanou hodnotou,<sup>50</sup> kterou můžeme zachytit a uskutečnit. Nejedná se ale o nejvyšší hodnotu jako takovou, nýbrž o tu, která se jeví být nejvyšší v dané situaci, jež má *smysl* právě pro nás, jak jsme si již vysvětlili v kapitole o okolí. Můžeme ovšem vybírat pouze z těch hodnot, které jsou nám v dané situaci k dispozici.

Nad každou situací se tak podle Schelera vznáší nějaký smysl, jenž vyjadřuje to, co máme učinit. Imperativ toho, co se „má stát“, který však plně leží na nás a naší ochotě ho uskutečnit.

Smysl můžeme též popsat jako pobídku situace, výzvu daného okamžiku s ohledem na budoucnost. Je určitým „programem jednání“ nejvhodněji zvoleným v daném časovém bodě a

---

<sup>49</sup> (Srov.) Längle, A. Smysluplně žít. Cesta, Brno, 2002.

<sup>50</sup> Ať se nám náš život tedy jeví jakkoli, nikdy mu nemůžeme upřít možnost volby mezi hodnotami a současně možnost uchýlit se k té nejlepší a nejvyšší.

k dané situaci, jak ji vnímáme. Tento smysl je nám pak natolik vlastní a „ušitý na míru“, že ho nelze nijak vnějškově stanovit. Učitel nemůže předepsat svému žákovi, co by mělo být smyslem jeho života. Stejně tak bezmocný je i tyran vůči své oběti, nadřizený vůči podřízenému či dospělý vůči dítěti. Smysl musí být cítěn a nalezen sám. Nelze ho člověku nijak a ničím přiřknout. „Každá z vnějšku přicházející umělá cizí drezúra používá na druhé straně pouze onen přirozený systém odměn a trestů organického citového života pro takové situace, jednání, cíle, které nejsou typické pro přirozený, normální způsob života daného organismu.“<sup>51</sup>

Vše, co pro nás má být smyslem, je nám automaticky vlastní a nelze mezi nás a smysl, který situaci přikládáme, vložit žádný třetí člen. Naše osobní poznání jej, stejně jako hodnoty, musí vycítit a nazřít v jeho jedinečnosti.

## 5. Osoba

V minulé kapitole jsme pojednali o tom, že složitý, emocionálně podbarvený mechanismus prvního dojmu je základem veškerého prožívání, neboť obsahuje fázi cítění hodnot a je tedy předpokladem pro otevřenou výměnu informací mezi námi a světem. Načrtli jsme, že specifikem lidské bytosti je skutečnost disponování svým vlastním opravdovým prožíváním hodnot, které je u něj reprezentováno prostřednictvím emocí. Dále jsme upozornili na klíčový problém naší existence, tj. na to, do jaké míry je člověk schopen se prožívání hodnot odevzdat, popř. nakolik tato jeho schopnost může být poškozená.<sup>52</sup>

V této kapitole se pokusíme ještě jednou zdůraznit variabilitu toho, co může člověk v jakékoli situaci cítit. Poslouží nám k tomu následující výklad osoby. Dotvoříme si tak celkový obraz člověka jakožto bytosti pohybující se se svou emocionalitou v řádu lásky.

Scheler nevnímá osobu jako plochý a nehybný subjekt, který bychom si mohli slepě nadefinovat a nechali ho ležet stranou všech jeho určení, nechali ho nespojený s emocionalitou a hodnotami, s celým jeho světem. Je tomu právě naopak. Osoba je pro Schelera „prožívajícím centrem, do něhož jsou všechny konkrétní významové intence zapuštěny a z něhož vyvěrají. Osoba je nutným impulsem, v němž je tematicky kladeno vždy

---

<sup>51</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 86.

<sup>52</sup> Autentickému prožívání může bránit blokovaný nebo nezvládnutý vztah k naší emocionalitě, která je pro naplněný způsob existence nezbytná. Kvůli různým nepříjemným situacím může být hlas hodnot odsunut, přebyt či potlačen. Tento hodnotový potenciál zkrátka může být všemožně skryt či úplně znepřístupněn. To, jak vypadá život člověka v tomto stavu, zdali postrádá smysl, zdali a nakolik se člověk odcizuje sám sobě, bude předmětem našich dalších úvah.

něco jiného než ona sama. V tomto smyslu je tedy jakousi neuchopitelnou podmínkou a stále unikajícím pozadím všech intencionálních výkonů.”<sup>53</sup> Naši osobnost poznáváme z našeho chování, z reakcí na možnosti, které nám naše emocionalita dává a k nimž je vybízena. Na základě našich preferencí si krok za krokem uvědomujeme, co se nám doopravdy líbí a co je pro nás hodnotné. Postupným pozorováním toho, čemu dáváme přednost, zjišťujeme, kdo jsme a co se nám líbí.<sup>54</sup> Každá dílčí část naší osobnosti se dříve nebo později projeví. Představíme-li si například několik různých dobrých vlastností člověka, jako je ohleduplnost, šlechtnost, odvaha či čest, těžko bychom mezi nimi dělali velké rozdíly v jejich důležitosti. Každá z těchto vlastností je hodna obdivu a každá z nich má své místo. Ne každý člověk má však ve své povaze tyto ctnosti zastoupeny stejnou měrou. Jestliže mu třeba byla do vínku dána spíše mírumilovná a ohleduplná povaha, nebude se zákonitě honosit divokou a prudkou odvahou jako člověk přirozeně průbojný a energický, i když bychom za kladná individuální určení jistě považovali oba typy povah.

Ve světě se nachází nepřehledné množství kvalit, které mohou tvořit základ naší bytosti, to ovšem neznamená, že jsou v nás všechny zastoupeny. Důležité však je, abychom ty, které v nás zastoupeny jsou a které nám přináležejí, pěstovali v nejlepší možné kvalitě.

Díky tomuto rozpojení odlišných kvalit, v každém člověku různě nakombinovaných, můžeme tedy každého člověka považovat za jiného, než jsou všichni ostatní. Povaha se u všech lidí liší a liší se tím pádem i schopnost vnímat situace tím či oním způsobem, podle toho jaký ji přisoudíme smysl a k čemu se v ní upneme.

Bude-li se tedy jednat o člověka spíše mírného a klidného, nebude pro něj nutné obsáhnout všechny ctnosti spojené s nebojácností, kuráží, troufalostí a smělostí. Bude-li se při výše zmíněném příkladu se štípáním dřeva na něco soustředit, bude to patrně spíše onen pocit fyzické síly a námahy, kterou vykonává. Může při tom třeba prožívat oblažující pocit z toho, že zabezpečuje svou rodinu. Naopak někdo, kdo je svou povahou spíše mírný a bojácný a nemá smysl pro animální, hrubé a agresivní projevy, může svou pozornost v dané situaci přenést na let motýlů a zpěv ptáků, které v něm probudí vzpomínky na jeho oblíbenou skladbu, nebo si může vzpomenout na některé verše své oblíbené básně. Každý tedy, v závislosti na svém založení a své osobnosti, se bude v situaci orientovat jiným způsobem.

---

<sup>53</sup> Trnka, Jakub A.: „Zkušenost mezi smyslem a hodnotou“. In: *Filozofický časopis*. 60, 2012, č.3. s. 371.

<sup>54</sup> Člověk je v mezích řádu lásky definován na emocionální úrovni. Všichni jsme totiž živé bytosti a každý z nás je *ens amans*. Všichni se však od sebe navzájem lišíme tím, které skupině hodnot dáváme přednost. Tudy vede cesta naší rozdílnosti.

Tato svoboda emocionálního rozvrhování je velice důležitou proměnnou, která určuje to, na co se v okamžiku prvního dojmu můžeme soustředit, a dokládá, že se každý podle své libovůle může zaměřit na něco jiného a mít rozdílné prožívání světa.<sup>55</sup>

## 6. Fenomenologický důkaz boha

V následující části přikročíme k samotné rekonstrukci Schelerova důkazu existence boha a vysvětlíme, jak jeho existenci pomocí negativních pocitových stavů, o kterých jsme pojednali výše v souvislosti s Schelerovou teorií emocionality dokládá.

Pokusíme se pomocí odhalení struktury důkazu otevřít otázku, zdali Scheler pouze nějakým způsobem netransformoval svůj osobní křesťanský světonázor na fenomenologické pojmy, zdali se, jak jsme již v úvodu předznamenali, netočí pouze v kruhu limitovaném předem nadefinovanými premisami, které pramení z jeho světonázoru a zdali tedy to, co se mu podařilo nalézt, je opravdu bůh, nebo zdali Scheler pomocí fenomenologie citu spíše jen nenašel a neobjevil princip emocionální intencionality jako takové.

### 6.1. Autentické prožívání v řádu lásky

Když svět autenticky prožíváme, vedeme se světem dialog prostřednictvím křesťanské lásky. Jako duchovním bytostem se nám ve světě daří. Jsme láskyplní a žijeme v souladu s naší osobní hierarchií hodnot. Nízké hodnoty sice se vši úctou ctíme a milujeme, vyšší hodnoty však pro nás mají bytostný význam a dáváme jim přednost. Milujeme to, co milovat máme a ze všeho nejvíce upřednostňujeme hodnotu boha. Dobrý a láskyplný přístup jde tedy ruku v ruce s nepoškozenou hierarchií hodnot na straně jedné a schopností otevřeného dialogu se situací na straně druhé. Setkáme-li se v nějaké situaci s jakoukoli věcí pro nás významnou, bezodkladně ji vyslyšíme, zvážíme její důležitost a ve vši oddanosti ji prožijeme a odpovíme na ni naším vlastním způsobem. Tak vše probíhá v poctivě prožívaném a nedezorganizovaném Řádu lásky.

---

<sup>55</sup> Tato individuální a velice variabilní dialogická výměna se sebou samým i s prostředím, tj. samotná činnost štípání dřeva i s letem motýlů a oblíbenými verši, je sice na jednu stranu velice variabilním momentem v rámci lidského prožívání, však zároveň velice závazným. Poukazuje na to, že každý člověk má rozdílné vnímání světa, ale také to, že právě toto jeho specifické vnímání světa je pro něj absolutně platné. „I když snad jsou hodnoty lásky z hlediska všeobjímající božské lásky formovány a stvořeny aktem této lásky, lásku člověka tato božská všeobjímající láska neformuje a netvoří. Musí bez výhrad uznat její předmětný postulát a podřídít se hierarchii hodnot lásky, hierarchii, která existuje o sobě, avšak o sobě ‚pro‘ člověka, a je uspořádána se zřetelem k jeho zvláštní podstatě.“ Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 50.

Představme si situaci, kdy je venku veliké horko a skupina lidí sedí na letní zahrádce. Až na pár jedinců, kteří mají to štěstí, že sedí ve stínu, jsou všichni vystaveni přímému slunci. Ve stínu sedí i jeden gentleman, kterému není až takové horko, protože je pro toto počasí vhodně oblečen. Gentleman si všimne příliš oblečené starší dámy, která ve stínu nesedí a není jí dobře. Pokud by tento gentleman jednal v souladu se svou vlastní hierarchií hodnot řádu lásky, pustil by starší dámu na své místo a realizoval tak hodnoty etické a duševní namísto vitálních a základních, které by ho nabádaly k ohledům na vlastní pohodlí.

## 6.2. Neautentické prožívání v řádu lásky

Jak vše vypadá ve světě dezorganizovaném, kde může převládnout i nenávisť? Co člověk prožívá a jak vypadá vnitřní svět a jeho rozhodování? V kapitole o dezorganizaci jsme už pojednali o tom, že tento stav zmateného prožívání může nastat. Nyní k tomuto stavu přidáváme perspektivu řádu lásky.

V situaci, kdy odpověď z našeho nitra nepřichází, kdy se emoce vyvolané naším prvním dojmem zablokují anebo kdy se emoce začnou ztrácet v nás samých, k odezvě – chápané Schelerem jako cítění hodnot – nedochází. Toto zablokování našeho nitra, řečeno slovy řádu lásky, v podstatě znamená, že se láska nemůže vztahovat k tomu, k čemu by přirozeně lnula – k nejvyšší možné hodnotě v daném okamžiku a že naše emoce nejsou vlastní našemu nitru. Naše intencionalita se v takovém případě uměle zaměřuje na hodnoty vyšší namísto nižší a dochází k dezorganizaci řádu lásky. „Dále se může na určitém stupni hodnotového poměru (který je jako takový pociťován a posuzován správně) stát, že je nicméně předmětu nižší hodnoty dána přednost před předmětem vyšší hodnoty.“<sup>56</sup>

Bude-li se tedy takto zmatený člověk upínat k hodnotám například druhého řádu namísto řádu třetího nebo bude-li v dané situaci upřednostňovat hodnoty duševní místo hodnot posvátných, pak nastane ono zpřeházení hierarchie hodnot, tzn. vyvolávající v nás bytostný zmatek.

Vraťme se k našemu příkladu gentlemana sedícího na letní zahrádce, který se nechává ovládat jarním větříkem. Pokud gentleman dámě své místo skutečně neuvolní, pak podle Schelera zřejmě došlo k zpřeházení hierarchie hodnot neboli k upřednostnění hodnoty základní na úkor některé z hodnot vyšších, například ohleduplnosti či spravedlnosti. Člověk

---

<sup>56</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 65.



se pod vlivem horka a vlastního pohodlí může cítit v dané situaci natolik ochromen, že se jeho vlastní nitro může zablokovat a on se už nemusí řídit tím, co vnímá jako správné.<sup>57</sup>

Jak vidíme, při ohrožení života člověka nebo při jeho traumatizaci může docházet k postupnému přeorientování hodnot v závislosti na zajištění bezpečí, a tedy k upřednostnění nižších hodnot. Ze strachu z pocitů a dojmů vyvolaných danou situací opouštíme vyšší hodnoty pro nižší. Místo přirozených hodnot si volíme tzv. modly.

### 6.2.1. Modly

Nesprávné, ontologicky nižší hodnotě, ke které se výše zmíněným způsobem upneme, říká Scheler modla. V terminologii řádu lásky reprezentují modly úpadek našeho hodnotového citění. Naše pozornost, která by se měla v dané situaci ubírat k hierarchicky vyšším hodnotám, se věnuje modlám. Děje se tak tehdy, když je naše nitro zablokované, když nejsme schopni vést bezchybný dialog se situací a když se chováme neautenticky a necháme se doslova přemoci dojmy. „Naše srdce se nachází v metafyzickém poblouznění, když miluje předmět, který patří mezi předměty nějakým způsobem a v nějakém stupni hodnotné, tak, jak by mělo milovat pouze předmět absolutní hodnoty, tzn. když člověk s tímto předmětem duchovní jádro své osoby hodnotově ztotožní, takže k němu zaujímá v podstatě postoj víry a zbožňování, že si z něho nesprávně dělá Boha nebo lépe modlu.“<sup>58</sup>

Modly jsou výrazem zmatení emocí. V kapitole 4.2 o dezorganizovaném prožívání jsme pojednali o důvodech tohoto zmatení – psychického přetížení, které autentickou citovou odezvu vycházející z našeho nitra zablokuje. Nyní o tomto stavu nitra pojednáváme v širší souvislosti, v terminologii řádu lásky, přidáme tak k výkladu tedy i perspektivu jednotlivých úrovní hodnot.

---

<sup>57</sup> Můžeme uvést ještě jiný příklad, kdy se člověk v extrémně vyhocené situaci, třeba boje muže proti muži, cítí ochromen tím, protože mu jde o život a místo. Namísto aby realizoval hrdé ideály statečnosti, uteče z boje a realizuje tím hodnoty nižší. „Kdo hlouběji studuje tyto citové vrstvy a bohaté, mnohotvárné zákony průběhu citových pochodů, které se na nich odehrávají, jejich vzájemné zákonité stavy, ten okamžitě pozná, že ona „podpora“ a „omezení“, jež jsou zachyceny nebo jen objektivně ohlášeny, v protikladu libost – nelibost, který ovládá všechny vrstvy citu, se, pokud jde o city těchto různých vrstev, nevztahuje vždy k „témuž“ v člověku, co je tu podporováno či omezováno. Život celku organismu prožíváme jako podporovaný či omezovaný (popř. jako „ohrožovaný“ nebo zasluhující si podpory“) jen ve vitálních citech. [...] Duševní city a duchovní city tu ale vůbec nejsou proto, aby ohlašovaly podporu či omezení onoho „života“, který my lidé v podstatě sdílíme s vyššími zvířaty, nýbrž jsou tu proto, aby nám oznamovaly zdokonalení a úbytek naší vlastní hodnoty, naší duchovně duševní osoby, jejíž mravní určení a vždy individuální základní zaměření je ve značné míře na našem animálním životě nezávislé. To platí zejména pro nábožensko-metafyzické a mravní city (např. všechny pocity svědomí). Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 84 - 85.

<sup>58</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 65.

Na příkladu gentlemana sedícího na zahradce jsme upozornili na to, jak na člověka může působit fyzické nepohodlí, přílišné horko. V takové situaci se gentleman vzdá své podstaty a realizuje se jako člověk opatrný, který se nechce zbytečně vystavovat slunci. Co se ovšem v dané situaci děje s jeho žebříčkem hodnot? Řekli jsme si, že dochází k zmatení hodnot a gentleman uměle podřazuje hodnoty vyšší, duševní (gentlemanství a ohleduplnost) hodnotám nižším, vitálním (pohodlnost).

### 6.2.2. Psychologický důsledek upřednostňování model

Zbývá nám položit si otázku, jaký důsledek pro jedince plyne z preferování model? Je v našem prožívání nějaký rozdíl mezi tím, když je naše nitro zablokované a tím, kdy není? Jak na sobě coby živých a cítících bytostech můžeme pozorovat odezvu toho, když se rozhodneme upřednostňovat nižší hodnoty na úkor těch vyšších? Jak na nás tato vnitřní dezorganizace řádu působí?

Scheler se nad touhou otázkou zamýšlí a tvrdí, že tento rozdíl spočívá v tom, že jsme vnitřně nespokojení. V situaci, kdy gentleman uspokojí své nižší potřeby fyzické pohody a zůstane sedět v chládku na úkor příliš oblečené dámy, bude mu stále něco chybět. Nebude v konečném důsledku šťastný a spokojený. “Každá filozofie utrpení obsahuje proto také zvláštní symboliku vzruchů našeho srdce, pomocí níž řídicí, smysluplné nebo nesmyslné síly poukazují dovnitř na rozmanitou hru jejich citů. [...] Všechno utrpení, všechny bolesti stvořených bytostí mají nějaký smysl, přinejmenším objektivní smysl.”<sup>59</sup>

Když tedy nejednáme v souladu s tím, co cítíme, vždy nás na tento disharmonický stav prožívání upozorní reziduální pocit neklidu.<sup>60</sup> Nemůže nastat případ, kdy by se člověk, který se v *okamžitém dojmu* nadchl pro jednu věc, realizoval jinou a zůstal ušetřen pocitu viny, studu, osamění či jiného špatného pocitu. Vyšší hodnoty fungují jako všudypřítomné imperativy jednání, které chtějí být neodkladně vyslyšeny, a znovu a znovu v člověku při dodržování jejich významnosti vyvolávají pocit spokojenosti a smysluplnosti, který člověka naplňuje optimismem a klidem. Správné dodržování řádu lásky probouzí v člověku integrující

<sup>59</sup> Scheler, M. *Řád lásky*. Vyšehrad. Praha 1971. s. 81.

<sup>60</sup> Dokud nebudeme situacím plně otevřeni, nebudeme mít možnost nazřít správnou podobu tohoto řádu lásky. Vždy ho skrze naše omezení budeme vnímat omezeně a objektivní hierarchii jeho hodnot budeme mít tendenci převracet. Budeme zbytečně ulpívat na hodnotách, které si naši plnou pozornost nezaslouží. Řád lásky tu však bude neustále přítomen jako upomínka. V tomto ohledu nejsme vůči řádu lásky autonomní – jsme na něj svou emocionalitou vázáni, ať chceme nebo ne. Řád lásky nás směřuje pouze k jednomu jedinému cíli, neboť jsme díky jeho struktuře schopni přesáhnout sami sebe a stanout v jeho jednotě jako jeho přirozená součást, která dokáže jeho zásady nejen cítit, ale i ctít.

vědomí jeho vlastní osobnosti, které je příjemné a nevytrhává člověka z duchovního procesu, nýbrž ho vede ke smysluplnému životu a odpovědnosti za něj.

### 6.2.3. Důsledek neupřednostňování boha – nekonečná touha

Scheler jde ve svém výkladu o podstatě nespokojenosti způsobeného vnitřním dezorganizovaným stavem ještě o něco dále a dává ji do souvislosti s nejvyšší skupinou hodnot. Ve druhé části této práce jsme v kapitole o *Materiální etice hodnot*, pojednávající o hierarchické struktuře pyramidy se čtyřmi skupinami hodnot, zdůraznili, že 4. nejvyšší skupina hodnot posvátných je pro všechny ostatní skupiny hodnot hodnotou zastřešující. V řádu lásky se rovněž vyskytuje obdobná hierarchie hodnot, ovšem s tím rozdílem, že nejvyšší, posvátná skupina hodnot je už explicitně nahrazena termínem boha. Bůh je nyní (v tomto křesťanském konceptu) ekvivalentem té nejvyšší skupiny hodnot, která je ve všech našich životních situacích s to zastoupit všechny ostatní. Bůh nyní zastupuje ten druh hodnot, který převyšuje předchozí tři skupiny hodnot. „Je zřejmé, že Scheler stále sdílí stanoviska, která rozpracoval ve své materiální hodnotové etice, s tím, že je explikuje v podobě katolicky orientované náboženské filozofie.”<sup>61</sup>

Pro boha tedy platí všechny výše zmíněné podmínky/atributy jako pro čtvrtou, nejvyšší posvátnou skupinu hodnot. Stejně jako k této skupině posvátných hodnot se i k bohu můžeme v jakékoli situaci upnout a upozadit tak naléhavost nižších hodnot. Scheler se dokonce domnívá, že nic takového jako uspokojení bez boha neexistuje.<sup>62</sup>

Jestliže se nám podle Schelera líbí nějaká věc nižšího řádu, je to jen „přestupní stanice“. Žádný předmět se svou podstatou nevyrovná bohu. Všechny věci se vždy po nějaké době vyčerpají a člověk dojde k názoru, že ho nedokážou dlouhodobě uspokojit. Trvalá láska by byla jediné ta, která by se ubírala rovnou k tomu nejvyššímu. Pak by mohla být sama se sebou spokojena. Jinak je láska pouze do té míry správná, do jaké míry je věc, ke které se ubírá, správná. Žádná nižší hodnota jí nebude nikdy dost dobrá. Všechny hodnoty prvního až třetího řádu jsou pro ni v jistém ohledu pouze určitou modlou.

A tak člověk přechází od objektu k objektu, od člověka k člověku. Paprsek lásky však pokaždé doletí o kousek dál než za to, co je dáno. Bude-li náš gentleman na terase letní zahrady soustředěn na hodnoty duševní (ať už jsou pro něj v dané situaci reprezentovány

---

<sup>61</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 76.

<sup>62</sup> Otázka upnutí se k bohu jakožto k tomu axiologicky nejvyššímu není tedy otázkou naší libovůle, ale přímo naší křesťanskou povinností. To ovšem činí z této nejvyšší posvátné hodnoty imperativ. Neupínáme se k ní už dobrovolně, nýbrž nutně, dokonce se k ní upínat musíme, jestliže chceme poznat klid.

čímkoli), ke kráse, mravnosti a právu či vědění, něco mu bude stále scházet, totiž étos všech těchto hodnot. Bude tomu tak podle Schelera proto, že všechny tyto zážitky a ctnosti jsou, ať chceme nebo ne, fundovány něčím vyšším. „Scheler skutečně spatřuje ve ‚svatosti‘ takovou nejvyšší hodnotu, jejíž nadřazenost nad všemi ostatními hodnotami – a to nejen etickými – má prý dokonce kořeny v objektivním vztahu fundování.“<sup>63</sup>

## 7. Důkaz boha

Domníváme se, že Schelerův důkaz existence boha se opírá o dva samostatné principy. Prvním z nich je předpoklad, že emoce jsou koreláty hodnot: „Hierarchie hodnot je přiřazena hierarchii emocionálních stupňů“<sup>64</sup>; a druhým je výše předestřený předpoklad existence nekonečné nespokojenosti s hodnotami nižšími. Scheler nejprve vypracovává teorii vzájemného vztahu emocionality a hodnot a posléze pomocí fenoménu věčného utrpení a neschopnosti dosáhnout duševního klidu zdůvodnil její nejvyšší stupeň.

Řekli jsme, že když se člověk neřídí svým vlastním soukromým pocitem toho, co je pro něj v danou chvíli nejlepší (jakýmsi božím imperativem), je neklidný a podrážděný. Jestliže člověk neprocítí vše v intencích tohoto skrytého imperativu, pak ať štípe dříví nebo sleduje motýly, nemůže zažít onen oblažující pocit, který je vyhrazen pouze těm, co vnímají boží existenci.<sup>65</sup>

Z tohoto fenoménu stále se opakujícího zklamání Scheler usuzuje na existenci boha jakožto něčeho stejně nekonečného, jako je nekonečná sama trýzeň člověka, který se stále po něčem shání. Jestliže se naše duše nemůže uspokojit ničím konečným, pozemským či chceme-li neposvátným, musí zde existovat protějšek této nekonečné touhy.<sup>66</sup>

### 7.1. Problematizace důkazu existence boha

Scheler se ve svém křesťanském období snaží pomocí termínů boha a lásky obnovit svou původní myšlenku hierarchie hodnot pocházející z jeho předchozího eticko-ontologického období. Čtvrtá a nejvyšší skupina posvátných hodnot je v koncepci řádu lásky

---

<sup>63</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s. 273.

<sup>64</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 13.

<sup>65</sup> O tom, jak tento boží imperativ poznávat Scheler mlčí.

<sup>66</sup> Jestliže jsou emoce koreláty hodnot a jestliže existuje emoce nekonečné touhy, potom podle Schelera musí existovat i nekonečná hodnota – bůh.

nyní nahrazena termínem boha a obyčejný pojem „intence“ (který v *Materiální etice hodnot* vyjadřoval naši zaměřenost na hodnoty), je nyní nahrazován pojmem (křesťanské) lásky. Mluví-li tedy Scheler o důkazu boží existence, mluví vlastně o důkazu celé této nejvyšší sféry hodnot. Mluví-li o tom, že náš duševní neklid je způsobený paprskem lásky, který vždy dolétne za danou hodnotu, mluví vlastně o tom, že nepokoj tím vzniklý je důsledkem špatně uspořádaného hodnotového žebříčku v naší hlavě.

Je toto tvrzení ovšem z pozice fenomenologa opodstatněné? Můžeme z pozice pouhých pozorovatelů jednání a prožívání lidských bytostí mluvit o celých rozlehlých a abstraktních říších hodnot, jako tomu bylo v 2. kapitole? Myšlenka adekvace citů a jejich hodnotových protějšků je velice zajímavá, lze však s její pomocí usuzovat na existenci říše posvátných hodnot a boha jako takového? Soudíme, že nikoli, a naopak se domníváme, že Scheler ve svém díle boha a celou hierarchickou strukturu hodnot již předpokládá, aniž by tento předpoklad explicitně uváděl.

## 7.2. Novoplatónské zázemí hierarchie hodnot

Novoplatonismus se na sklonku antiky profiloval jako idealistický filozofický směr, který usiloval především o systematizaci platónské a aristotelské filozofie a pokoušel se obě koncepce spojit s novopythagoreismem, stoicismem, ale i s některými prvky orientální či mystické filozofie. Jedná se o jeden z posledních antických pokusů o obnovení křesťanského monoteismu. „Jeho kosmologie, psychologie i filozofie ducha vyrůstá především z nábožensko-filozofického zájmu.“<sup>67</sup> Tento směr se snažil tematizovat problém a povahu jednotlivých vrstev jsoucna, emanujících z nejvyššího bytí. Svět je v duchu novoplatónského výkladu tvořen hierarchicky odstupňovanými hypostazemi, které vyvěrají ze základního „Jedna“. Specifikum těchto hypostazí je však to, že každá z nich zrcadlí tu hierarchicky předcházející hypostazi. Hierarchicky nižší hypostaze jsou tedy v těch vyšších přítomny a obsaženy. „Již Plotínos ustanovil mezi vyšší a nižší hypostazí dvojí vztah: Nižší hypostaze vyvěrá z vyšší (emanace).“<sup>68</sup>

V díle Schelera i novoplatoniků nacházíme několik styčných bodů: Novoplatónská pyramida je vnímána jako dynamický pohyblivý útvar, který není statickým vyjádřením vztahu mezi jednotlivými idejemi. Vše se v této hierarchii pohybuje, přesouvá a rozprostírá směrem od nejvyššího „Jednoho“ (boha) do prostoru. Vrcholek pyramidy emanuje směrem

<sup>67</sup> Ricken, F. *Antická filozofie*. Olomouc. Olomouc 2002. s. 160.

<sup>68</sup> Ricken, F. *Antická filozofie*. Olomouc. Olomouc 2002. s. 167.

k nižším jsoucům. Stejně tak se i podle Schelera nejvyšší sféra idejí – posvátné hodnoty a bůh – snaží všeobšáhle zastřešovat tento svět. Kdyby se toto propojení veškerého světa s jeho nejvyšší ideou nedělo, zmizel by podle Schelera i tento svět. Její účastenství na veškerém dění světa i hnutí naší mysli je stejně jako v novoplatonismu klíčové pro existenci světa a poskytuje nám určitou mapu na naši pouti za blažeností.

Domníváme se, že právě tento křesťanský model světa, ve kterém se hierarchicky nižší hypostaze stává základem vyšší skupiny jsouc, byl jedním z hlavních inspiračních zdrojů, ze kterých Scheler ve své filozofii čerpal a které nedostatečně zdůvodnil. Schelerův předpoklad, jenž se ukázal jako příliš idealistický, se fenomenologickým vysvětlením dal jen těžko odůvodnit. Předpoklad, který je natolik zakotven ve sféře křesťanského (novoplatónského) myšlení, že je v Schelerově vidění světa spíše automaticky předpokládán, skutečně než dokazován.

Soudíme, že z pozice fenomenologa citu můžeme sice bez jakýchkoli pochybností mluvit o naší základní touze upřednostňovat psychické potřeby na úkor fyzických. Můžeme dokonce tvrdit, že výše popsaný projev lidské duše je náš antropologický existenciál, že na sobě samých můžeme neustále v protikladu k nižším živočišným druhům pozorovat touhu upozadřovat a překračovat vliv prostředí. Z pozice fenomenologie citu můžeme mluvit o tom, že nám tato tendence otevírá širší zorné pole, ve kterém můžeme vnímat svět celistvěji, ba dokonce lze mluvit o velmi častém opakování tohoto fenoménu. Nelze však usuzovat na idealistické zázemí celých sfér těchto mravních idealit a jejich vrcholu – boží existence.

Fenomenologie je v každém ohledu výrazně gnoseologicky zaměřená. Usiluje v první řadě o odlišení podstat od jejich realizovaných protějšků – fenoménů. Především pak v náboženské oblasti je klíčové oddělit jev od podstaty. Fenomenologie však prosazuje daleko radikálnější přístup, neboť podstatou je pro ni právě fenomén. Jev nemůže existovat nezávisle na našem vědomí, naopak je výrazem našich intencionálních úkonů myšlenkové sféry. Jakýkoli libovolný jev, který si takto můžeme zvolit, je tedy takovýmto způsobem osmyslňován. A tento smysl nelze pro člověka nijak stanovit.

Kdybychom tedy chtěli mluvit o smysluplné možnosti fenomenologického náboženství, mělo by význam o ní uvažovat jedině tehdy, když by přistupovala k našim hlubším prožitkům, dopodrobna zkoumala jejich intence a přispívala tak k jejich spirituálnímu výkladu. A tak se tomu u Schelera do jisté míry opravdu dělo.

Nelze však, jak jsme již na začátku této úvahy předestřeli, libovolný jev, který si takto můžeme zvolit, osmyslňovat způsobem zcela umělým a ztotožnit ho s bohem. „Tak se posléze celý systém hodnot, celý ordo amoris, stává jakousi hodnotovou přirozenou teologií –

důkazem theisticky, osobně pojatého absolutna, který se snaží opřít o ty důvody srdce, které podle Pascalova učení intelektuálně zdůvodňující rozum nezná.“<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Patočka, J.: „Max Scheler“. In: Scheler, M. *Místo člověka v kosmu*. Academia. Praha 1968. s. 18.

## 8. Závěr

V předchozím výkladu, ve kterém jsme se pokoušeli kriticky nahlédnout základy Schelerova zdánlivě fenomenologického uchopení boha, jsme ukázali, že dvě samostatné oblasti – fenomenologická analýza citu a hierarchická struktura hodnot – spíše stojí vedle sebe, coby dva samostatné koncepty vybudované nezávisle na sobě, než že by fungovaly jako jednotný organický systém. Vyložili jsme, že fenomenologická analýza citu je vhodná spíše k opatrnému prozkoumávání naší emocionální oblasti nežli ke zdůvodňování teologicky zaměřené hierarchie hodnot. Ukázalo se také, že lidská touha nadřazovat trvalé, komplexní a společenské hodnoty v žádném případě neodkazuje k tomu, že bychom jejich zevšeobecněním dokázali boha. „[N]ení důvod očekávat od etických problémů, že z nich vyplynou nějaké vedlejší teologické závěry.“<sup>70</sup>

Nicméně v úvodu jsme avizovali, že tato práce nebude pouhou kritikou Schelerova díla, ale že se také pokusíme pozitivně zhodnotit Schelerův inovativní přínos k soudobému směřování ve společnosti.

Scheler v rámci svého bádání o lidských emocích pozoruje, že v novodobé společnosti existují dva specifické protipóly, dvě odlišné varianty toho, jak lze pohlížet na strukturu a existenci emocí. Prvním modelem je silně zažitý racionalizující model, který vidí emoce jako funkce našeho vědomí, jež nemají hlubší zázemí a jejichž význam lze libovolně rušit i nastavovat. Druhý model se pak ubírá psychologizující cestou a vidí emoce jako slepé stavy naší mysli, jež není možné vztáhnout k čemukoli objektivnímu, co by je mohlo zastřešit, ukotvit a sjednotit jejich význam<sup>71</sup> Oba tyto rámce měly v tehdejší době vliv na sebepojetí člověka, oba však Scheler považoval za neúplné a matoucí. Obcházejí totiž klíčový problém, který byl Schelerovi trnem v oku. Nechávací „moderního člověka“ žít v pro něj nepříznivých podmínkách.

---

<sup>70</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s. 273.

<sup>71</sup> Psychologie se sice snaží najít určitý řád, avšak pouze uvnitř člověka, nikoli mezi ním a jeho okolím. Tento řád pak člověk spíše vytváří, než odezírá ze skutečnosti. Vytváří si různé hypotézy a snaží se pro ně dodat důkazy. Podporuje je dalšími konstrukcemi tak, aby potvrdila jejich pravdivost. Místo člověka v universu tak podle Schelera však zůstává nezodpovězeno. „[P]sychologie zde může vykonat jen jistou úvodní předběžnou práci – může v jistých mezích osvětlit duševní struktury citů, smýšlení, vášní nebo volních fenoménů. Avšak jakožto vědě o faktech jí nakonec zůstávají cizí ideální obsahy, které v těchto fenoménech teprve tvoří etickou skutečnost.“ Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s. 93.

Psychologie si neví rady s intencionalitou citu. Pouze vymýšlí hypotézy o jejím možném vzniku a projevech. Snaží se sice vystihnout zákonitosti vzniku emocí, avšak nevlastní správný přístup ani nenaráží na tu správnou oblast vznikání citu, na kterou by měla. Drží se zpátky za hranicemi, v našem těle a neproniká ven k pravému důvodu jejich vzniku – k hodnotám.



Přestože Scheler tušil, že vstup do oblasti interpretace emocí bude působit nevědecky a sporně, bylo pro jeho úsilí mnohem důležitější modernímu člověku poskytnout vhodné zázemí pro rozvoj, klid a oddech pro člověka tolik potřebný. Scheler se svou fenomenologií citu chtěl pokusit odvrátit člověka od jeho údělu, jenž ho nepřímo nutí žít od senzace k senzaci, otupuje jeho hodnotový cit a staví požadavky vnějšího světa nad náš duševní život. „Moderní člověk nejenže bez oddechu chvátá, ale je také otupělý, blaseovaný, nic ho už nepovznáší, nezaujme, vnitřně neuchvátí. Má pro vše jen unavený nebo ironický úsměv. Ba dělá dokonce ze svého morálního úpadku ctnost.“<sup>72</sup>

Lze-li nějakým způsobem vůbec probudit hodnotové vědomí člověka a učinit jeho život opět smysluplným, pak – a v tomto bodě souhlasíme se Schelerem – toto probuzení musí přijít ze strany filozofie, neboť ostatní (výše zmíněné) přístupy shledáváme příliš plochými. Jednostranné a často nepřiměřené vyzdvihování rozumu je v nás zakořeněné více, než se zdá, jak na to ostatně upozorňoval Pascal. Jinak než hlubokou reflexí nastalé situace, jejím objasněním a sledováním vnitřních pochodů jedince se člověk z upřednostňování rozumu nedokáže vymanit. „Jestliže lze vůbec probudit hodnotové vědomí, pak to potřebuje právě naše doba, která je postrádá.“<sup>73</sup> Jedině filozofie dokáže člověka poučit, můžeme s její pomocí zachytit téměř nepostřehnutelné nuance našich přesvědčení a dokážeme díky ní vynést na světlo význam, který pro nás mají. Tak se pro nás stanou srozumitelnými a opodstatněnými fenomény, jejichž prostřednictvím budeme moci lépe poznat sami sebe a čelit silnému tlaku moderní doby. Pomohou nám přiblížit se našemu lidství.

Scheler tak na pozadí humanisticky laděné fenomenologické aplikace – fenomenologie citu – nepřímo zakládá nový vědní obor – filozofickou antropologii, která v podstatě začíná tím, že definuje člověka pomocí toho, co člověk vidí a cítí. Za samotné antropinum, tedy to, co člověka odlišuje od zvířete, pak dokonce považuje možnost této korespondence mezi skutečným cítěním člověka a jeho nitrem.

Cílem naší práce bylo věnovat se jednomu z úskalí výše zmíněného Schelerova úsilí, které s sebou nese entuziastické a invenční uvažování o jemnějším postižení lidské skutečnosti. Zabývali jsme se křesťanským myšlenkovým zázemím Schelera, jakožto filozofa, jehož ambice nebyly pomocí fenomenologického myšlení naplněny.

„Větev,“ řekl Pascal, „nemůže poznat smysl stromu“ a možná stejně tak ani my nemůžeme zjistit, zdali existuje bůh. S pomocí fenomenologie citu však můžeme s určitostí poznat alespoň část světa, která se nám prezentuje skrze hodnoty. A právě poznání, pochopení

---

<sup>72</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s. 38.

<sup>73</sup> Hartmann, N. *Struktura etického fenoménu*. Academia. Praha 2002. s. 37.

a vysvětlení fungování části tohoto světa tvoří specifikum Schelerovy fenomenologie. Tato jeho převratná fenomenologická aplikace právě tím, že nechce být statickou metafyzikou, nýbrž její důslednou kritikou a zároveň alternativou pro všechny fixující se soustavy, překonává jednak stále přetrvávající silný odkaz doby, jednak dosud zažité představy o tom, co lze pomocí pozorování citů nahlédnout a odůvodnit.

## Bibliografie

BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha, Triton, 2002.

BLECHA, I. *Proměny fenomenologie*. Praha, Triton, 2007.

BRENTANO, F. *O původu mravního poznání*. Praha, Naše vojsko, 1993.

HAMMER, F. *Theonome Anthropologie?*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1972.

GADAMER, H-G. *Pravda a metoda*. Praha, Triáda, 2010.

HARTMANN, N. *Struktura etického fenoménu*. Praha, Academia, 2002.

LANGREBE, L. *Filosofie přítomnosti*. Praha, Academia, 1968.

LÄNGLE, A. *Smysluplně žít*. Brno, Cesta, 2002.

PASCAL, B. *Myšlenky*. Praha, Mladá fronta, 2000.

PATOČKA, J. *Věčnost a dějinnost*. Praha, OIKOYMENH, 2007.

PELCOVÁ, N. *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha,

Karolinum, 2001.

RICKEN, F. *Antická filozofie*. Olomouc, Olomouc, 2002.

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Niemeyer Verlag, 1927.

SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Praha, Academia, 1968.

SCHELER, M. *Můj filosofický pohled na svět*. Praha, Vyšehrad, 2003.

SCHELER, M. *O studu*. Praha, Mladá fronta, 1993.

SCHELER, M. *Řád lásky*. Praha, Vyšehrad, 1971.

SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern, Francke Verlag, 1973.

ŠESTOV, L. *Noc v Getsemanech*. Olomouc, Centrum Aletti, 2007.

TRNKA, Jakub A. *Zkušenost mezi smyslem a hodnotou*. In: *Filozofický časopis*. 60, 2012, č.3.

VON ALEMANN H. ADHAR MALL R. a kol., *Studien zur Philosophie von Max Scheler*. Universität zu Köln, 1993.



# Anotace

Příjmení a jméno autora: Švecová Eliška

Název katedry a fakulty: Katedra filosofie, Filozofická fakulta

Název diplomové práce: Uchopení fenoménu boha v konceptu řádu lásky

Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Počet znaků: 114 712

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 21

Klíčová slova: fenomenologie, bůh, emoce, Scheler, řád lásky, hodnoty, materiální etika

## **Resumé**

Cílem této práce bylo podat výklad toho, jak Scheler ve svém raném díle zdůvodňuje existenci boha. Pokusili jsme se stejnou cestou, jakou zvolil Scheler, zrekonstruovat výklad nejprve fenoménu věčně nespokojeného životního naladění člověka a poté existence boží. Práce se rovněž zabývá kritickým zhodnocením předpokladů a východisek, které Schelera vedly k tematizaci fenoménu boha v tomto raném období.

## **Summary**

The aim of this work was to give an interpretation of how Scheler in his early work justifies the existence of God. We tried the way he chose Scheler, reconstruct the first interpretation of the phenomenon of life eternally dissatisfied tune man, then God's existence. The work also addresses the critical evaluation of assumptions and bases Scheler led to the problems of the phenomenon of God in this early period.