Téma 10

**Člověk jako bytost milující – ens amans**

Max Scheler už v roce 1915 ve stati **K ideji člověka** formuloval program filosofické antropologie s příznačnou ambiciózností: *„V určitém smyslu se dají všechny centrální problémy filosofie redukovat na otázku, co je člověk a jaké místo a postavení zaujímá v celku bytí, světa a Boha.“* [[1]](#footnote-1) Schelerův pokus o založení nové antropologie v díle **Místo člověka v kosmu** začíná konstatováním, že nemáme *„jednotnou ideu člověka“* a pro stále rostoucí množství speciálních věd, které se člověkem zabývají, platí, že *„daleko více podstatu člověka zakrývají, než aby ji objasňovaly“***.** [[2]](#footnote-2) Žádná z disciplín, zkoumajících fyziologii člověka, jeho psychické pochody, historii lidstva nebo další projevy lidského života, neposkytne člověku odpověď na otázku, kdo jsem, jak mám žít, co mohu vlastně poznat, podle čeho se mám chovat, jak mohu dosáhnout štěstí?

Scheler se ve své filosofické antropologii pokusil vymezit pojem *„podstaty člověka“*, tedy jeho „*zvláštní“* místo v kosmu, nesrovnatelné s žádným jiným místem živého druhu. Východiskem pro pochopení podstaty člověka není to, co má člověk společného s jinými formami života, ale čím se od nich odlišuje.

**Kontinuita života proti diskontinuitě vlastní člověku**

To společné, kontinuita životních forem, se projevuje kontinuitou psychična, jíž jsou podle Schelera nadány i nižší vývojové formy života, nemluvě už o zvířatech, neboť hranice živého jsou hranice psychična.

Odlišuje čtyři vývojové formy psychična: pocitové puzení, instinkt, návykové chování (tzv. asociační inteligence) a organicky vázanou praktickou inteligenci, vyznačující se schopností volby, výběru, jednání a učení. To všechno včetně poslední formy člověk sdílí s jinými formami života, s vyššími živočichy, ale už zde se projevuje i jeho odlišnost a jinakost. Zatímco je život v podstatě zachováváním kontinuity, založený na pokračování daného, určen dědičností, lidský vývoj je charakterizován *„odbouráváním tradice“*. Jeho vlastností totiž není jen nápodoba jednání, vlastní životu zvířat určených minulým životem příslušníků druhu a jen individuálně schopných anticipace. Tradice má v člověku podobu svobodně uvědomělé *„vzpomínky“*, vyjádřené pomocí písma, znaků, uměleckých artefaktů, dokumentů apod.

Pokrok se neděje jako kontinuita, ale jako *„usmrcování živé tradice“*, což znamená aktualizaci tradovaných obsahů a následnou obměnu a transformaci jejich obsahu. *„Odstraňování síly tradice v lidských dějinách pokračuje ve vzrůstající míře: vykonává je ratio, jež stále v jednom a témž aktu objektivuje obsah a jaksi jej zatlačuje do minulosti, do níž patří, připravujíc tak půdu pro stále nové objevy a vynálezy.“* [[3]](#footnote-3) Znovu se tu i v kontextu animálního bytí dostáváme k časovému charakteru bytí člověka, bez něhož je existence nemyslitelná.

Z hlediska kontinuity vědění (a nebo genetických informací) jde o zajímavý motiv paměti, který pro antropologii provokativně zformuloval už Friedrich Nietzsche v **Nečasových úvahách**. Ztráta paměti není poprvé spojována s poruchou osobnosti, s nemocí a není překážkou zdravého vývoje (jako například skleróza). Jako u Nietzscheho také zde u Schelera a dnes například v postmoderním myšlení umožňuje naopak „ztráta paměti“ (chtěná a záměrná) odpustit viníkovi, zapomenout na ověřené cesty jednání a dát se cestou objevu nových postupů a technologií; je podmínkou lidské umělecké tvořivosti. Schopnost člověka odmyslet a zapomenout předchozí křivdy umožňuje toleranci i spolupráci dříve nemyslitelnou. Blahodárné zapomínání platí i pro „fyziologickou paměť“, kde úspěšná eliminace nositelů určité informace (např. zhoubného bujení) znamená zabránit vypuknutí smrtelného onemocnění.

**Duchovní osoba**

To, co zvíře nevlastní, není podle Schelera inteligence, ale duchovní cítění, které člověku otevírá hodnotovou stránku světa. Hodnota a hodnocení je to veskrze lidské, nikoliv inteligence stupňovaná kvantitativně do nekonečna, ale schopnost výběru mezi hodnotami, preference užitečného před příjemným, volba dlouhodobého cíle před krátkodobým. Podstata člověka, jeho zvláštní místo proto není uchopitelné z psychofyzické konstituce člověka: *„to, co dělá člověka člověkem, není nový stupeň života, a už vůbec ne stupeň jedné formy manifestace tohoto života, »psýchy«, nýbrž je to princip, který je všemu a každému životu vůbec, tedy i životu člověka protikladný“.[[4]](#footnote-4)* Princip *„podstaty člověka“* se nalézá mimo vše, co nazýváme životem, je v člověku tím nejpůvodnějším a uzpůsobuje ho k tomu, aby *„transcendoval sebe sama a svůj život a život veškerý“.* [[5]](#footnote-5) Tato schopnost překračovat má dvojí podobu: nezávislost na těle, člověk je *„asketa života“* [[6]](#footnote-6) a otevřenost světu. Duch nebo duchovní podstata znamená *„existenciální odpoutanost od organična“,* [[7]](#footnote-7) znamená nevázanost na pudy a na okolí. Duch se projevuje v řadě rozumových, nazíracích, volních a emotivních, tedy duchovních aktů, jejichž centrem se stává *„osoba“*.

Pojem osoba je psychofyzicky indiferentní, má jednotící význam a umožňuje člověku právě to „*zvláštní místo*“, totiž „*z jednoho centra, jakoby mimo časoprostorový svět, učinit vše předmětem svého poznání. Tak stojí člověk sám nad sebou jako živou bytostí a nad světem. Jako takový je schopen také ironie a humoru, jež vždy zahrnují povznesení nad vlastní jsoucnost.“* [[8]](#footnote-8) Člověk má tak osvobodivou schopnost nenechat se vléci okolnostmi, okolím, ani fyziologickými předpoklady. Tou osvobodivou cestou je schopnost zpředmětnění. Věci jsou nejen vnímány, ale jsou předmětem lidského zájmu a nezájmu, jsou milovány, nenáviděny, obdivovány nebo opovrhovány.

K bytí osoby patří, že ona objektivuje a zpředmětňuje svět, ale nelze ji objektivovat, což platí nejen pro osobu vlastní, od které nemáme dostatečný odstup, ale i pro osoby jiné.

Díky schopnosti zpředmětňování a sebevědomí si člověk nenosí svůj svět jako šnek ulitu, aby v něm byl „uzavřen“, on si tu svou perspektivaci tematizuje, zpředmětňuje, prostorově a časově člení, fázuje a projektuje. Člověk z tohoto hlediska není jen ve světě, ale má svět. Proto je právě v tomto kontextu smysluplné hovořit o světě dítěte a dospělého, muže a ženy, profánního a posvátného, o světě suchozemce a pomořana, ne ve smyslu světů subjektivních, ale světů naplněných specifickým významem.

Člověku je od počátku dán vlastní prostor, jakoby „prázdné formy“ prostoru a času, které naplňuje lidskými smysly a významy. Scheler to nazývá „sbírání“ a „soustřeďování“. Tato lidská dimenze světa i specifického poznání je dána duchovním aktem ideace, v němž se nejvýznamněji ukazuje transcendentní charakter bytí člověka. *„Velkolepým příkladem takovéhoto aktu ideace je známý Buddhův příběh o obrácení. Princ vidí jednoho chudého, jednoho nemocného a jednoho mrtvého... a tyto tři příklady chápe jako příklady esenciální uzpůsobenosti světa.“[[9]](#footnote-9)* Ideace tak znamená, že člověk reflektuje činnost jako činnost, ale neztotožňuje se s ní. On není včela nebo mravenec, neplní funkci v rytmu života společenství, nesplývá se svým jednáním, ale i toto činí předmětem reflexe.

Nezávisle na počtu zkušeností je s to na základě jedné jediné zkušenosti získat vědění o povaze života, jak ho získal Buddha o strastné povaze života jako utrpení. Člověk je prostřednictvím ideace dále schopen postihnout například kvantitu bez ohledu na konkrétní počet věcí, které má k dispozici. Je schopen zacházet nikoli s věcmi, ale s čísly jako samostatnými předměty. Jinak řečeno, ideace je „*zrušení skutečnostního rázu věcí překonáním světa“*. [[10]](#footnote-10) Proto je člověk „*věčný Faust nespokojený se skutečností, která ho obklopuje, vždy chtivý prolomit zde-nyní takovosti“.*[[11]](#footnote-11) Jádrem a východiskem Schelerovy personalistické antropologie není poznání jako nazírání a představování, ale emocionální život, který poznání teprve umožňuje.

**Člověk jako ens amans**

Každá osoba jako jednota a jako duchovní centrum aktů vykazuje hierarchické uspořádání, jeden z aktů je vždy rozhodující, zaměřený na hodnoty a ideje, s nimiž se člověk právě identifikuje.[[12]](#footnote-12) Tento systém faktického hodnocení a hierarchie hodnot nazývá Scheler ethosem a *„fundamentálním jádrem tohoto ethosu je všeobecný řád lásky a nenávisti, systém těchto vládnoucích a převládajících vášní“.* [[13]](#footnote-13) Základním aktem je láska nebo schelerovsky ordo amoris, konstitutivní emocionální akt, kterým vyjadřujeme svoji upoutanost určitými hodnotami a snahu tyto hodnoty rozšířit; „*naše srdce je primárně určeno k lásce*“.[[14]](#footnote-14) Scheler se dává inspirovat ve svém pojetí dvojím: osobní verzí platónské myšlenky o světovém Erótu v kontextu lásky jako objevitelky světa hodnot, a dále přejímá vizi Blaise Pascala o *„ordre du coeur“*, řádu srdce a souhlasí s Pascalovým výrokem, že *„srdce má své důvody, které rozum nezná“*. Proto *„kdo má ordo amoris nějakého člověka, ten má tohoto člověka“*. [[15]](#footnote-15) Řád lásky uschopňuje člověka „naslouchat“ kráse krajiny, dokonalosti stroje, jedinečnosti uměleckého díla i skrytým vlastnostem osoby. Řád lásky činí z člověka „*ens amans*“, věc milující.

Vážným pedagogickým, psychoterapeutickým i sociálním problémem je narušení řádu, „*désordre du coeur*“, projevujícím se zmatením, změtením hodnot. Je tragédií a hendikepem moderního člověka, že k tomu, aby mohl „slyšet“, není uzpůsoben jako antický zóon logon echon, neboť není už schopen důvěry a úcty a rozum je slepý pro barvu a hluchý pro tón, stejně jako smysl, neinspirovaný touhou a citem. Důsledkem takového postoje*,* koncentrovaného v descartovském „*ens cogitans*“ a prakticky výrazem následné rezignace*,* je, tvrdí Scheler, že celá říše emocionálního života byla přenechána psychologii a jejímu parciálnímu pohledu. Emocionalita přestala být vážnou filosofickou a epistemologickou otázkou*,* i když nám plnost duchovního života podává bezprostředně obsahy a obsahové souvislosti, které pro čistě myšlenkový postoj nejsou přístupné. Jedná se o akt víry, důvěry, úcty, uměleckého tvoření, estetického prožitku, mravní zkušenost a další. Tvářnost těchto hloubkových vrstev citu se proto stává jádrem Schelerovy antropologie.

**Emocionální život člověka**

Emocionální život formovaný Schelerem na fenomenologickém základě je pojat jako primární rys lidské zkušenosti a jako to, co zakládá schopnost předmětného myšlení. Bez primární emocionality není možné pochopit konkrétní svět, to znamená lidský svět hodnot a statků jako nositelů těchto hodnot. Emocionalita má složitou strukturu a dotýká se jak smyslovosti, tak duševně-duchovního rozměru člověka.

Prvním stupněm emocionality jsou citové počitky, smyslové city, rozprostraněné a místně lokalizované v organismu, jako je bolest, rozkoš, ale třeba i svědění a lechtání; tyto pocity slasti nebo bolesti, příjemného nebo nepříjemného, musí být teprve oživeny „intencí“, aby nabyly smyslu. Jsou netrvalé, vždy aktuální, nelze si je znovu vybavovat, jen zřídka je můžeme sdílet s jinými. Jejich velký antropologický význam souvisí s jejich intencionální povahou. Lze je totiž kultivovat naplněním a konkretizací. Potěšení z čistého tónu může mít jen „muzikální ucho“, vychutnat potěšení z doušku vzácného vína může jen znalec. Kultivace smyslovosti je i zde pravým vzděláváním, tedy vystoupením z animálního zajetí sebou samým, objektivací a diferenciací zájmů, stupňováním schopnosti k radosti i bolesti.

Druhým stupněm jsou vitální city, vlastní pouze celku organismu a jeho vitálnímu centru. Jsou to životní pocity svěžesti a únavy, silného a slabého životního pocitu, klidu a napětí, úzkosti, pocitu zdraví a nemoci. Ty lze s druhými prožít a procítit i přes odlišnost životních forem, takže i když nemohu procítit smyslové pocity ptáka, mohu vycítit jeho únavu, paniku, úmornost ve starání se o potomky. Spoluprožívání vitálních citů je dáno tělesností člověka, jeho vitalitou. Je podmíněno fyzickým i psychickým zdravím a jeho životními zkušenostmi.

Třetím emocionálním stupněm jsou duševní city, smutek, radost, duševní bolest, spokojenost. Mají bezprostřední vztah k já, a zároveň se vztahují k vnímaným, představovaným a myšleným předmětům, k osobám v okolí a jak říká Scheler: *„teprve na tomto stupni počíná cit »intencionálně« a kognitivně postihovat hodnotu, může být jako »týž« opakován (citová vzpomínka), může být ve formě sympatie »napodoben«, popřípadě soucítěn“*. [[16]](#footnote-16) Soucítění nebo sympatie pak vychází buď z blízkosti osob, umožňuje „pochopit“ a „vcítit“ se do druhého, spolu-prožívat s někým bolest i radost, nebo z analogie životních zkušeností a situací, tedy soucítit „na něčem“, co už jsem sám zažil a protrpěl*.* Může také působit jako citová nákaza, která znamená podlehnout nahodile situaci, jako rozplakat se v kině. Anebo znamená konečně skutečné „*vcítění*“, které je pojetím nikoliv vlastního, ale cizího a vzdáleného jako hodnotného, svébytného, a tedy toho, o nějž stojí za to pečovat. Vcítění neznamená vtělit se do druhého, ale porozumět mu v jeho jinakosti.

Čtvrtý, nejvyšší cit je duchovní, personální cit, vztahující se k jádru osoby jakožto nedělitelnému celku, povýšený nad zkušenost, nad fyzické i psychické v člověku. Jako příklady Scheler uvádí city spásy, blaženost, zoufalství, výčitky svědomí, pocit pokoje, pokání a další. Pro ně jednoznačně platí to, že se jedná o city existenciální povahy, v nich jsme ponořeni, ony vypovídají o tom, kým jsme. Jsme zoufalí, blažení, bezradní, triumfující, necítíme se tak pouze, my tak prostě jsme. Emocionalita jako základní vrstva „lidské podstaty“, jako nejpůvodnější zázemí pro konstituování duchovní osoby, má v Schelerově učení i rozhodující místo ve výchově a to především ve spojitosti se sympatií, tedy emocinálním vztahem zcela svébytného charakteru.

**Poznání, vědění a vzdělání v životě člověka**

V duchu vzkříšení platonismu v Schelerově filosofii je poznání pojato jako „účast na bytí“ analogické platonskému „míti účast na ideji“ čili „methexis“. Jak ukazuje Jan Patočka[[17]](#footnote-17) ve své předmluvě k Schelerovu spisu**Místo člověka v kosmu**, má povaha účasti dvojí formu: lze participovat na tom,*jak* věci jsou, na tom, jaká je jejich podstata, přičemž takové poznání na věci nic nemění, nemodifikuje ji ani poznávajícího. Druhý typ participace má vždy vnější cíl, chce se jím něčeho dosáhnout, znamená,*že*věci jsou významné jako vnější cíl nebo vnitřní účel rozvinutí vlastní osoby nebo jako poukaz ke změně vztahu k celku světa a námi ovládané realitě. Taková participace předpokládá hodnotu a hodnocení. Participace ve způsobu „jak“ a „že“ ukazují na jeden velmi významný hermeneutický fakt: zatímco první poznání v modu „jak“ umožňuje rekonstruovat a reprodukovat existenci druhého případně jeho myšlenek, druhé poznání v modu „že“ umožňuje nikoli pouhou reprodukci, vstoupení do jinakosti druhého, ale zakládá možnost dorozumět se s druhým o věci, o niž nám společně jde, nejenom možnost reprodukování názorů a postojů jiného, nýbrž vztažnost k něčemu třetímu.

**Láska a poznání**

Ve stejnojmenné studii Scheler představuje dvojí možnou polohu vzájemného vztahu lásky a poznání, vykrystalizované v tradici evropského myšlení. První poloha zdá se být reprezentována slovy Goethovými: *„Člověk nepoznává nic, co nemiluje, a čím hlubší a úplnější má být poznání, tím pevnější, silnější a živější musí být láska, ano vášeň“* a druhá slovy Leonarda da Vinciho: *„Každá velká láska je dcerou velkého poznání.“* [[18]](#footnote-18) V prvním případě láska funduje, inspiruje a rozvíjí poznání, ve druhém případě z poznání vyrůstá láska. Podle Schelera jde o starý spor mezi milovníkem a znalcem a tento protiklad provází celé dějiny evropského myšlení.

Věrný svému smyslu pro přesnost a nuance, Scheler zároveň ukazuje, že zmíněné dilema nepokrývá celou šíři problému, neboť obojí, láska zakládající poznání i láska vyrůstající z poznání, společně odporuje *„specificky modernímu buržoaznímu předsudku, že láska činí spíše »slepým« než prozíravým, a že tudíž každé opravdové poznání světa může spočívat jen na krajní zdrženlivosti, pokud jde o emocionální akty, a zároveň na pomíjení hodnotových rozdílů předmětů, jejichž hodnoty vytvářejí s prožitky těchto aktů hlubokou prožitkovou jednotu.“* [[19]](#footnote-19) Celá tradice osvícenského myšlení vychází z předpokladu, že je potřeba poznat a eliminovat ty faktory, které brání lidskému poznání, pro Francise Bacona jsou to idola rodu, jeskyně, divadla a tržiště, pro Descarta a Spinozu jsou to afekty, vášně duše, které způsobují nekritičnost, slabost a omezenost lidského poznání. Proti osvícenskému myšlení a jeho moderním transformacím v racionalismu a filosofickém scientismu přitaká Scheler Blaise Pascalovi a jeho, jak říká, zhola neuvěřitelné větě: „Láska a rozum jsou jedno a totéž.“[[20]](#footnote-20)

Zázemí tohoto pojetí, prakticky další, už čtvrté varianty vztahu lásky a poznání, vyrůstá z křesťansko-augustinovského pojetí lásky. Pro ně je charakteristické radikální obrácení vztahu lásky a poznání,[[21]](#footnote-21) hodnoty a bytí ve srovnání s platónským pojetím lásky jako vzestupu, jako pohybu nižšího k vyššímu; od smyslové lásky k lásce duchovní a ideální, od pokleslého k dokonalému, od *mé on* k *ontos on*. Augustinovo pojetí lásky je láskou dokonalého k nedokonalému, boha k člověku, snížením vyššího k nižšímu, všeobjímající láska boha je to, co dává světu bytí a smysl a hodnotu. Podřízení lidského božskému a následování boží moudrosti má podobu lásky, nyní už lidské k bohu a také k bližnímu. Jen věřícím a milujícím jsou oči otevřeny – a to v té míře, v jaké milovali. Zmrtvýchvstalého Krista poznali, „viděli“ jen ti, kdož jej milovali, „Magdalénina láska ho viděla nejdřív.“[[22]](#footnote-22)

**Stupně vědění**

Vědění, jehož dosahujeme poznáním, je účast poznávajícího na poznávaném. Neděje se jen nebo převážně v distanci subjekt objektového rozvrhu, ale v prostředí diferencované participace, zahrnuté pod pojem láska. Podle míry a formy participace Scheler odlišuje v práci **Problém sociologie vědění** a v pojednání **Formy vědění a vzdělání** tři základní formy vědění: vědění panující (Herrschaftswissen), vědění vzdělávající (Bildungswissen) a vědění spásné (Heilwissen).

Vědění pro panování (Herrschaftswissen) nebo také vědění zaměřené k praktickému užití (Leistungswissen) směřuje k ovládnutí věcí, jeho konečným cílem není proniknutí do jejich povahy a podstaty, chce věci poznat vzhledem k jejich takovosti, tedy k užitečnosti, použitelnosti pro člověka a pragmatické utilitaritě. Jak to charakterizuje Patočka, vědění pro panování nebo *„vědění panující není proto v plném slova smyslu věděním, nýbrž quasivěděním, jehož smyslem není v první řadě**účast, nýbrž**distance a vláda“*.[[23]](#footnote-23) Z tohoto hlediska je panující vědění analogické Husserlovu eidetickému poznání, rozumovému poznání, podrobenému životním cílům a účelům, nebo spíše je eidetickým poznáním fundováno. Takové vědění, jako ostatně každé, předpokládá zájem, ale péče je motivována nikoli starostí o věc, ale o vlastní prospěch. Také proto používám pro Schelerův pojem Herrschaftswissen opisného překladu „vědění pro panování“, vědění, které slouží k panování.

Vzdělávající vědění (Bildungswissen) nebo také bytostné vědění (Wesenswissen) je takové, které není podřízeno pudům, žádostem ani vnějším účelům. Je to vědění „nedané“, v němž místo záměru panování nastupuje milující postoj plný respektu. Je to vědění, jež odpovídá řádu bytí, proto také bytostné vědění.

Jak uvádí Max Scheler, nejlepší populární definice tohoto vzdělávajícího vědění je od Williama Jamese: *„Je to vědění, které si nepotřebujeme promýšlet.“* A k tomu sám dodává: *„Je účastno v každém konkrétním stavu života, schopné kdykoli naskočit, stát se druhou přirozeností. Je to konkrétnímu úkolu, požadavku času plně přizpůsobené vědění člověka, padnoucí jako vlastní kůže, ne jako konfekční oblek. Takové vědění nespočívá v »používání« pojmů, pravidel, zákonů aplikovaných na skutečnost, nýbrž znamená to mít (Haben) a bezprostředně zírat, vidět věci v jejich formě a v souvislostech. Ve vědění člověka je smyslupně odrážen celek světa, věci se představují ve své významné, pravé a správné formě před jeho duchem, aniž on si je vědom toho, že je má takto zformované. A patří také zásadně k podstatě toho vzdělávajícího vědomí, že je nevtíravé, prosté, pokorné, nesenzační, tiché, nenápadné, srozumitelné.“* [[24]](#footnote-24)Analogicky k tomuto pojmu vědění, a ne náhodou, hovoří v platónské tradici Zd. Kratochvíl o zřejmosti vědění.

Nejvyšší vědění, tzv. spásné vědění, není vázáno na motiv spásy člověka v duchu křesťanství, ale je dovršením rozvoje a kultivace duševních a duchovních sil člověka, je dovršením vývoje vědění panujícího i vzdělávajícího a zároveň je jejich překonáním, transcendencí. V něm nejde o spásu člověka, ale o spásu světa skrze milujícího, vědoucího a jednajícího člověka. Tato vize stávání se světa skrze stávání se člověka člověkem je, „metaantropologií“,[[25]](#footnote-25) tedy snahou ontologicky i dějinně zakotvit bytí i dění v metafyzickém úkolu vyššího poslání člověka. To se odráží i v Schelerově maximalistické vizi vzdělání pojatého jako zachycení struktury celého světa. Snad rezonuje i s Komenského vizí emendatio rerum humanarum nebo s principem třetího rozměru výchovy v pedagogických a filosofických tradicích duchovědných.

1. SCHELER, M. *O studu.* Praha: MF 1993, str. 27. [↑](#footnote-ref-1)
2. SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu.* Praha: Academia 1968, str. 44. [↑](#footnote-ref-2)
3. Tamtéž, str. 60. [↑](#footnote-ref-3)
4. Tamtéž, str. 66. [↑](#footnote-ref-4)
5. Tamtéž, str. 66. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamtéž, str. 79*.* [↑](#footnote-ref-6)
7. Tamtéž, str. 67. [↑](#footnote-ref-7)
8. Tamtéž, str. 74. [↑](#footnote-ref-8)
9. Tamtéž, str. 76. [↑](#footnote-ref-9)
10. Tamtéž, str. 77. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tamtéž, str. 80. [↑](#footnote-ref-11)
12. Tamtéž, str. 87. [↑](#footnote-ref-12)
13. SCHELER, M. *Řád lásky.* Praha: Vyšehrad 1971, str. 35. [↑](#footnote-ref-13)
14. Tamtéž, str. 68. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamtéž, str. 37. [↑](#footnote-ref-15)
16. SCHELER, M. *Řád lásky*, str. 83. [↑](#footnote-ref-16)
17. SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*. Předmluva Jana Patočky, str. 24–25. [↑](#footnote-ref-17)
18. SCHELER, M. *Řád lásky*, str. 5. [↑](#footnote-ref-18)
19. Tamtéž, str. 5. [↑](#footnote-ref-19)
20. Tamtéž, str. 6. [↑](#footnote-ref-20)
21. Scheler to nazval „obrácením pohybu“ lásky a odkazuje v *Řádu lásky*, str. 21 na svou práci *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, kap. IV. Vom Umsturz der Werte*. [↑](#footnote-ref-21)
22. Cit. z Scheler M. *Řád lásky*, str. 23. [↑](#footnote-ref-22)
23. Patočka J. v Předmluvě k Scheler M. *Místo člověka v kosmu,* str. 31. [↑](#footnote-ref-23)
24. SCHELER, M. *Die Formen des Wissens und die Bildung*. In *Gesammelte Werke. Bd. 9.* Bern: A. Francke Verlag 1976, S. 108. [↑](#footnote-ref-24)
25. Patočka J. v Předmluvě k Scheler M. *Místo člověka v kosmu*, str. 36. [↑](#footnote-ref-25)