

Max Scheler
**Můj filosofický
pohled
na svět**

VYŠEHRA
2003

Z PŘEDMLUVY K PRVNÍMU VYDÁNÍ*

Do této knihy jsou zahrnuty studie z posledního období tvůrčí činnosti Maxe Schelera, které spolu sice na první pohled nesouvisí – vznikaly a původně byly publikovány na sobě nezávisle –, avšak díky jednotnému metafyzickému postoji vytvářejí celek předznamenáný úvodní statí, podle níž je nazváno celé dílo (bližší podrobnosti budou objasněny v poznámkách na konci této knihy). Je třeba zdůraznit, že se jedná o poslední Schelerem dokončenou a autorizovanou práci. Drobné změny v obsahu, v porovnání s původním vydáním textů, reagují výhradně na rukopisné poznámky autora.

Kolín nad Rýnem, říjen 1929

* In: M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Verlag Friedrich Cohen in Bonn 1929.

FILOSOFICKÝ POHLED NA SVĚT*

„Dav se nikdy nestane filosofem.“ Tato Platónova slova platí i dnes. Lidé si většinou utvářejí svůj pohled na svět na základě náboženské nebo i nějaké jiné *tradice*, kterou takřkajíc sají s mateřským mlékem. Kdo však usiluje o filosoficky zdůvodněný pohled na svět, musí se odvážit spolehnout na svůj *vlastní* rozum. Všechna tradiční mínění by měl dokázat metodicky zpochybnit, neměl by uznávat nic jiného než to, co odpovídá jeho osobnímu úsudku a zdůvodnění. I když filosofie byla vždy doménou určité *elity*, která se shromažďovala kolem nějaké vynikající myslitelské osobnosti, filosoficky odůvodněný pohled na svět nikdy nebyl bez vlivu na širší chod dějin. Veškeré dějiny jsou totiž dílem elit a jejich napodobování. Jako příklad vlivu takové filosofické elity postačí zmínit Platónovo a Aristotelovo působení na učení církve nebo pomyslet na mocný, samotnými základy otrásající a současně vpravdě obnovitelský vliv I. Kanta, J. G. Fichta, Schellinga a Hegela na Německo

* Stať „Filosofický pohled na svět“ byla poprvé uveřejněna v časopise *Münchener neueste Nachrichten* 5. května 1928.

osvobozovacích válek a na jejich politické, vojenské, básnické a pedagogické vůdce.

Až donedávna se ovšem německá filosofie – zvláště akademická – zříkala výstavby nějakého *pohledu na svět*. Celá desetiletí se vyčerpávala tím, že jenom sloužila pozitivním vědám zkoumajíc jejich předpoklady, metody a cíle. V poslední třetině 19. století se prakticky omezovala na rozpracování teorie poznání a empirického učení o duši. Avšak filosofie právě tak jako nesmí být služkou církevní víry, nesmí být ani pouhou služkou vědy.

Z tohoto pohledu se filosofie v posledních desetiletích ve své podstatě i ve svých cílech zásadně změnila. Po dlouhém zápolení se opět dopracovala k důkladným a přísným metodám, jež ji také přiblížily k řešení tzv. „*metafyzických*“ problémů v úzkém *sepětí* s pozitivními vědami, avšak nikoliv pod jejich vedením. Tři velké myšlenkové směry, pozitivismus, novokantovství a historismus, které označovaly jakýkoliv druh metafyziky za nemožný, přežívají dodnes jenom díky několika málo filosofickým opozdilecům. *Pozitivismus* (například E. Mach, R. Avenarius) odvozoval formy bytí i poznání ze smyslových počítkových daností, a proto musel nejen metafyzické odpovědi, ale i samotné *otázky* metafyzické povahy prohlásit za nesmyslné v důsledku falešných myšlenkových „návyků“. Takzvané *novokantovství*, které podle současného kantovského bádání tohoto velkého myslitele vůbec nepochopilo, uznávalo sice metafyzické otázky ve smyslu věčných problémů rozumu, pokládalo je však za teoreticky neřešitelné. *Historismus* (K. Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) spatřoval ve všech způsobech pohlžení na svět, náboženských i filosofických, toliko proměnlivé formy vyjádření stále se střídajících dějinných a společenských životních situací. Dnes můžeme říci, že důvody, které tyto tři skupiny myslitelů uváděly jako argumenty proti metafyzice, jsou v podstatě překonány.¹

1 Srov. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, v pojednání *Probleme einer Soziologie des Wissens*, kritický výklad problému historismu a pozitivismu.

Co však bylo nezbytné a co také bylo vykonáno, byla nejen pouhá negace, nýbrž nová pozitivní výstavba. Tvořit nebo netvořit metafyzické ideje a metafyzický cit, dejme tomu myšlenkovou představu toho, co jako jsoucí existuje samo díky sobě (*ens per se*), na čem všechno ostatní závisí a co tvoří základ člověka i světa, něco takového si člověk nevybírám. Takovou ideu a takový cit člověk vždycky vědomě nebo nevědomě *nutně má* na základě svého usilování a tradice. Má pouze možnost volby tvořit dobré a rozumné, nebo špatné a rozumu odporující ideje absolutna. Avšak mít sféru absolutního bytí před svým vlastním myslícím vědomím patří k *podstatě* člověka a spolu se sebevědomím, vědomím světa, řeči a svědomím tvoří jednotnou a nedílnou strukturu. Člověk samozřejmě může tuto oblast vědomí a myšlení uměle potlačit tím, že se takřkajíc přísaje na smyslovou skořepinu světa; nicméně i v tomto případě zaměření na sféru absolutna přetrvává; sféra však zůstává *prázdná* co do určitého obsahu. V tomto případě ovšem zůstává prázdným nejen to, co můžeme nazvat ústředím lidské duchovní osoby, ale také srdce. Člověk zajisté může i tuto sféru absolutně jsoucího a nejvyššího dobra – aniž to sám zpozoroval – naplnit *konečnými* věcmi a statky, s nimiž ve svém životě zachází, „jako by“ byly absolutnem. Tak lze nakládat s penězi, národem či člověkem, kterého mám rád. To je však už pouhý fetišismus a modloslužebnictví. Chce-li člověk z tohoto duševního stavu nějakým způsobem vybřednout, musí se naučit dvě věci. Především si musí s pomocí sebeanalýzy uvědomit svou „modlu“, která v něm nastoupila na místo absolutního bytí a dobra. Za druhé se musí učit tuto modlu zničit, tj. navrátit této příliš milované věci její *relativní* místo v tomto konečném světě. Teprve potom se opět počne vynořovat sféra absolutna – a teprve potom se člověk ocitne v duchovní situaci, kdy bude s to o absolutnu samostatně filosofovat.

Nicméně filosoficky svobodné zkoumání absolutna není dáno pouze tím, že metafyzika je vždy něčím *skutečným*. Člověk je rovněž dobře vybaven přiměřenými *prostředky poznání*, které mu poskytují možnost obe-

zřele a přitom důkladně, v přesně určených hranicích poznávat základ všech věcí; nikdy sice vyčerpávajícím způsobem, avšak přesto pravdivě a pronikavě. Je rovněž v samotném jádru své osoby nadán schopností získávat *živoucí podíl* na základu všech věcí. Cestu k tomu bychom zde chtěli ukázat.

Člověk je schopen *trojího vědění*: *Panujícího* neboli výkonového vědění, *podstatového* neboli vzdělávajícího vědění a *metafyzického* neboli spásného vědění. Žádný z těchto tří druhů vědění není jen pro sebe sama. Každý druh slouží k přetváření *jsoucích*; a to jednak k přetváření *věcí*, jednak vzdělanostní formy *člověka* samého, anebo *absolutna*.

I.

První druh vědění, vědění výkonové neboli panující, slouží naší technické moci nad přírodou, člověkem a dějinami. Je to vědění *pozitivních odborných věd*, které nesou celou naši západní civilizaci. Konečný cíl tohoto vědění je vyhledávat, pokud možno všude, *zákony* časoprostorových souvislostí mezi jevy, které nás obklopují a které lze seřadit do určitých tříd, tudíž zákony takovosti jejich bytí zde a nyní. Takové zákony nehledáme proto, že bychom měli nějakou zvláštní zálibu v zákonech, nýbrž proto, abychom ovládli svět a také sebe samotné. Předpovídat lze totiž pouze to, co se zákonitě vrátí; a pouze to, co se zákonitě opakuje, je možno ovládnout. Nacházet takové zákony je totiž obtížné – věda každodenně odhaluje zákony nové a mění staré. V zásadě však musí být vždy možné takové zákony nalézt. Důvodem je, že už samy všechny druhy smyslového vnímání (zrak, sluch, čich atd.), které nám slouží ke všem možným *pozorováním* a měřením, se v případě člověka a každého živočicha utvářely v důsledku působení soustavy *pudů a potřeb* a jejich směřování. Například ještěrka slyší sice i ten nejtišší šelest, nikoli však výstřel z pistole. Poněvadž výkon moci jakéhokoli organismu se může týkat pouze těch prvků a stránek reál-

ného světa, které se opakují ve stejné podobě podle pravidla „podobné příčiny, podobné účinky“, je už naše, ba dokonce každá *možná* smyslová zkušenost jakéhokoli zvířete ovládána vnitřním zákonem ohlašovat spíše *stejně* než nestejně součásti dění ve světě.

S touto situací plně korespondují úvahy současných fyziků o tom, zda právě ty poslední nejelementárnější zákony přírody nemají jen takovouto čistě statistickou povahu zákonů „velkých čísel“ a zda ony nutné zákony starší fyziky nejsou toliko lidským výtvozem. Také názor času a prostoru, jak správně postřehl I. Kant, nepochází nikterak z obsahu počítků, nýbrž veškeré smyslové zkušenosti předchází jako předběžný rozvrh a schéma jejích možných dílčích obsahů; spíše než názorný – například optický – nebo dokonce myšlený předmět, představují souhrn možností našeho spontánního samopohybu, respektive souhrn možností našich spontánních změn, k nimž dochází při činnosti a jednání (čas k jídlu, čas ke spánku, prostor k pohybu). Teprve dodatečně přenášíme na věci a na *jejich* vzájemné možnosti pohybu *svoje* pohybové možnosti. Analogicky to platí i v případě času. Souhrnné pojmy pro všechny možnosti pohybu a změny, kterými jsou fakticky čas a prostor, v poslední instanci slouží jen naší vůli k ovládnutí reality. Čistě poznávající bytost by neměla žádnou realitu, přičemž *realita* představuje souhrn všeho, co *působí odpor* našemu úsilí.² Z tohoto hlediska lze pochopit velký omyl spočívající v přirozeném pohledu člověka na svět, v jehož zajetí byla dlouho také věda. Tento omyl tkví v tom, že prostor a čas se považují za o sobě jsoucí nekonečné „prázdné formy“, které bez jakékoli možnosti účinku existují nezávisle na nás a přetrvávají i tehdy, jestliže zničíme věci, hmotu a toky energie – tedy za takové prázdné formy, v nichž konečný svět a světový proces tvoří jen jakýsi zvláštní „ostrov“. Rovněž tak *veškeré* základní formy bytí našeho

2 Srov. v pojednání *Erkenntnis und Arbeit* ve výše citované knize *Die Wissensformen und die Gesellschaft* pasáže k problematice reality str. 455 a k ideji vědění str. 278n.

přirozeného a pozitivně vědeckého obrazu světa nejsou podmíněny – jak byl přesvědčen ještě Kant – pořadající funkcí našeho rozumu, nýbrž vedle toho také naším živoucím *pudem k ovládnutí přírody*.

II.

Druhý způsob našeho možného vědění představuje vědění *té filosofické vědy*, kterou Aristotelés nazval „*první filosofie*“, to znamená vědou o způsobech bytí a základní struktuře všeho, co jest. Že se v případě tohoto *podstatového* vědění a jemu odpovídajícího bytí jedná o druh vědění zcela protikladný vědění panujícímu – o rozsáhlou oblast filosofického bádání –, teprve nedávno znovu objevil E. Husserl a jeho škola. V případě panujícího vědění, jak jsme viděli, se hledají zákony časoprostorové koincidence nahodilých skutečností světa a jejich takovosti. V případě tohoto druhého směru bádání se naopak právě důsledně metodicky *abstrahuje* od nahodilé časoprostorové situace i od toho, co existuje tak či onak nahodile. Spíše se kladou otázky: *Co je svět*, co je například každé libovolné, takzvané „těleso“; co je každý libovolný „živočich“, co tvoří *podstatu* rostliny, zvířete, člověka atd. co do jejich invariantní výstavby založené na esenciálních vlastnostech? A dále: Co je „*myšlení*“, co „*láska*“, co „*cítění krásy*“? – nezávisle na časném a nahodilém proudu vědomí toho či onoho člověka, v němž tyto akty fakticky vystupují.

Co tvoří *hlavní znaky* tohoto druhu poznání a bádání? Za prvé to je tendence směřující namísto pozice panujícího postoje ke světu pokud možno k *vyřazení* veškerého *pudově* žádajícího chování. Neboť pudové chování, jak jsme již viděli, představuje podmínku nejen veškerého vtiskování reality, ale také realizace jakéhokoli smyslového vnímání nahodilé *takovosti* zde a nyní; dále je pak podmínkou předběžného rozvržení prostoru a času. Vyjádřeno pozitivně, namísto postoje opanovávajícího, který směřuje k přírodním zákonům a vědomě tak opomíjí *podstatu* toho, co se projevuje

v zákonitých vztazích, vystupuje nyní chování *milující*, které vyhledává prafenomény a ideje světa.

Tento postoj za druhé výslovně odhlíží od *reálné* jsoucnosti věcí, tzn. od jejich možného odporování našemu snažení a jednání, a stejně tak od jakékoliv pouze nahodilé takovosti zde a nyní, kterou nám poskytuje smyslové vnímání. Podstatové poznání můžeme proto principiálně realizovat i na předmětech naší fantazie. Poslední názorné části toho, co přísluší k podstatě (esenci) pohybu vůbec, „*živé bytosti*“ vůbec atd., lze například studovat také na kinematografickém zdánlivém pohybu, na věrné kresbě psa a podobě.

Za třetí: Podstatové poznání sice není zcela nezávislé na jakékoli zkušenosti, rozhodně však nesouvisí s *kvantem* zkušenosti a s tzv. „*indukcí*“. Indukci naopak předchází, podobně jako předchází veškerému pozorování a měření, jež se orientuje na fakticitu. Může se uskutečnit vždy na *jednom jediném* příkladě. Pokud však k takovému podstatovému poznání *jednou* dospějeme, například k poznání podstaty života, potom, jak praví školská mluva, toto poznání platí „*a priori*“, tzn. „*již předem*“ pro všechna nahodile pozorovatelná fakta dotyčné podstaty v neomezené obecnosti a nutnosti – podobně je tomu v případě vět čisté matematiky, které obřezují mnohotvárnost nejrůznějších *možných* výtvorů přírody i nutných ideálních vztahů, jež v nich existují –, a to *dříve* než je dokonale prozkoumána prostřednictvím pozorování a měření faktická příroda.

Právě tím je za čtvrté zajištěna platnost podstatových poznatků a poznatků podstatných souvislostí jednak *mimo* velmi malou oblast reálného světa, jež je nám přístupná prostřednictvím smyslové zkušenosti a libovolných nástrojů, které ji umocňují, jednak *nad* ní. Tyto poznatky pak platí zároveň pro jsoucno, jak je *o sobě* a *v sobě*. Mají „*transcendentní*“ rozsah a stávají se tak odrazovým můstkem pro veškerou „*kritickou metafyziku*“.

Dále (za páté) podstatové poznatky „*první filosofie*“ představují vlastní „*rozumové*“ poznatky, jež se zásadně liší od pouhého rozšiřování našeho poznání smyslových daností, které je založeno pouze na zprostředkovaných

výsledcích „souzení“. „Usuzování“ neboli „intelekt“ je schopnost smysluplného přizpůsobování se organismu novým situacím, které přesahují vrozené strnulé instinkty a asociativní paměť, a to přizpůsobování okamžitého a nezávislého na množství předchozích pokusů o řešení daného úkolu.³ Touto schopností disponuje nejen člověk; v určité míře jsou jí vybavena také zvířata, například opice, které jsou schopny bezprostředně uchopit hůl a použít jí jako prodloužené paže k dosažení žádoucího ovoce. Pokud však rozum zůstává pouze ve službách životní pudovosti, touhy po nasycení, pohlavním ukojení nebo moci, ve službách praktického reagování na podněty okolního světa, nestává se ještě rozumem specificky lidským. Teprve pokud intelekt (u zvířat pouhá úskočnost a lest) vstoupí do služeb rozumu, tzn. začne sloužit aplikaci dříve realizovaných apriorních poznatků *podstatového* na nahodilá fakta zkušenosti, pokud dále začne sloužit nejvyššímu možnému vhlížení do vztahů objektivního řádu *hodnot*, tzn. pokud začne sloužit *moudrosti* a určitému mravnímu ideálu, stane se něčím specificky lidským.

Podstatové poznatky konečně mají *dvojí možnost využití*. U každého oboru pozitivních věd (matematiky, fyziky, biologie, psychologie atd.) ohraničují nejvyšší předpoklady příslušné oblasti zkoumání. Tvoří jeho „podstatovou axiomatiku“. Nicméně pro *metafyziku* představují tyto podstatové poznatky to, co Hegel kdysi označil velmi názorně jako „*okno do absolutna*“. Všechno, co na světě a na operacích, kterými člověk svůj svět rozvrhuje a chápe, má *podstatovou* povahu – skutečný prafenomén a idea –, všechno, co zůstává konstantní, odhlédneme-li od nahodilého časoprostorového rozčlenění věcí a aktů, všechno to vytváří nepřekročitelnou hranici výkladů pozitivní vědy. Ani sama pravá podstata, ani jsoucnost pravé podstaty nemohou být objasněny a učiněny srozumitelnými prostřednictvím pozitivní vědy. Zdar díla pozitivní vědy záleží prá-

3 Srov. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Reichelverlag, Darmstadt 1928, str. 31n (české vydání *Místo člověka v kosmu*, Praha 1968).

vě na tom, že ze své kompetence s nejvyšší obezřelostí vyloučí podstatné otázky (například, *co je život?*). Proto musí být obojí, podstatová struktura i jsoucnost světa, nakonec převedeno na *absolutně jsoucí*, tj. na společný nejvyšší základ světa a člověka samého.

Nejvyšší cíl veškerého formování metafyzického pohledu na svět prostřednictvím filosofie spočívá tedy v tom, aby ono absolutně skrze sebe sama jsoucí bylo myšleno a nazíráno *tak*, aby v „*první filosofii*“ nalezená *podstatová* struktura světa i ona reálná jsoucnost světa i nahodilá takovost věcí, které se nám zpřístupňují v odporu našemu úsilí, byly přiměřené a navzájem si odpovídaly.

Z toho, co jsme uvedli, lze odvodit *dva základní atributy* nejvyššího bytí. Nejvyššímu bytí musí za prvé přisloušet nekonečný *duch* vytvářející ideje, určitý *rozum*, propouštějící ze sebe zároveň podstatovou strukturu světa a člověka samotného. Za druhé pak iracionální puzení kladoucí stejně tak iracionální jsoucnost i nahodilou takovost věcí („obrazy“) – určitá dynamická mohutnost plná fantazie, ve které koření veškerá silová centra a pole organické přírody, stejně tak jako jediný *život*, projevující se v nejrůznějších živých formách v rytmu rození a smrti individuí a druhů. Jakým způsobem tento proces přesněji probíhá, musí ukázat filosofie anorganické a organické přírody. Rostoucí vzájemné *pronikání* obou těchto atributů činnosti nejvyššího bytí tvoří pak *smysl* oněch dějin v čase, které nazýváme „svět“. Toto pronikání současně znamená *rostoucí zduchovnění tvořivého puzení*, původně zcela slepého vůči idejím a nejvyšším hodnotám; a zároveň – viděno z druhé strany – *růst moci a síly* původně bezmocného, ideje toliko načrtávajícího nekonečného *ducha*. Tento proces nejzřetelněji probíhá v lidských dějinách, v nichž ideje a mravní hodnoty nabývají určité „moci“ jen velmi pozvolna, neboť jsou v rostoucí míře spojovány s vášněmi a zájmy i se všemi těmi institucemi, které na nich spočívají.⁴

4 Srov. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, str. 76 a *Probleme einer Soziologie des Wissens*, oddíl I.

III.

Tak dospíváme ke *třetímu* druhu vědění, kterým člověk disponuje, totiž k *vědění metafyzickému a spásnému*. Odrasovým můstkem tohoto poznání je „první filosofie“, tj. podstatová ontologie světa a vlastního Já – není jím však přímo samotná metafyzika. Teprve *spojení* výsledků pozitivních věd, orientovaných na skutečnost, s první filosofií, orientovanou na podstatu, a spojení obojího s výsledky hodnotových disciplín (obecnou teorií hodnot, estetikou, etikou, kulturní filosofií) vede k *metafyzice*. Nejprve směřuje k metafyzice „hraničních problémů“ pozitivních věd, k metafyzice prvního řádu (co je „život“, co „materie“) a jejím prostřednictvím k metafyzice absolutna, tzn. k metafyzice druhého řádu.

Nicméně *mezi* metafyzikou hraničních problémů matematiky, fyziky, biologie, psychologie, právní vědy, historie atd. a metafyzikou absolutna existuje ještě jedna důležitá disciplína, která v současné době vyvolává stále větší zájem a získává na významu: je jí „*filosofická antropologie*“. Její otázkou je *ona* otázka, o níž I. Kant (ve své „Logice“) jednou řekl, že se v ní sbíhají *veškeré* základní filosofické problémy: „*Co je člověk?*“ Veškerá předkantovská metafyzika Západu se pokoušela proniknout do absolutně jsoucího bytí prostřednictvím bytí *kosmu*, rozhodně pak svůj výpad zahajovala u *předmětného* bytí. Právě to Kant ve své *Kritice čistého rozumu* (v „Transcendentální dialektice“) pokládal za *neuskutečnitelný* podnik. Právem zdůrazňoval, že všechno předmětné bytí jak vnitřního, tak vnějšího světa se v prvé řadě vztahuje k *člověku*. Všechny formy bytí jsou závislé na bytí člověka. Všechny předmětný svět a jeho způsoby bytí nejsou „bytím o sobě“, nýbrž představují jen protějšek a „výřez“ z tohoto bytí o sobě, přiměřený celkové duchovní a tělesné organizaci člověka. Teprve z chápání podstaty člověka, již zkoumá „filosofická antropologie“, lze – jakožto zpětné prodloužení jeho duchovního aktu původně pramenícího v centru člověka – vyvozovat *závěr* o pravých vlastnostech *nejvyššího základu* všech věcí.

Tento způsob usuzování je stejně důležitým (druhým) odrasovým můstkem moderní metafyziky jako „poznání podstatového“. Nazveme jej „*transcendentálním způsobem usuzování*“. Jeho zákon zní: Poněvadž samo bytí světa nezávisí na nahodilé jsoucnosti pozemského člověka a na jeho empirickém vědomí, avšak *současně* existují přísné *podstatné souvislosti* mezi určitými třídami duchovních *aktů* a určitými regiony *bytí*, k nimž získáváme přístup prostřednictvím aktů těchto tříd, *musí* být základu všech věcí připsáno z těchto aktů a operací všechno to, co nám pomíjejícím bytostem tento přístup otevírá. Neboli: Co počít, můžeme-li například prokázat závislost bytí nám přístupného prostoru na určitých podnětech člověka k pohybu, avšak na druhé straně musíme přesto připustit, že prostorově uspořádaný svět existoval již dříve, než počal existovat *diluvální* člověk? Nebo co máme dělat, musíme-li samotný řád hodnot oddělit od proměnlivého lidského vědomí řádu hodnot a současně jsme nuceni připustit, že určitý hodnotový řád bez milujícího ducha je protismyslný? A stejně tak protismyslným se jeví nezávislý řád idejí bez nějakého myslitele nebo realita bez jakéhokoli „puzení“, které ji klade. Nemůžeme učinit nic jiného než jednotlivé oblasti bytí, které existují nezávisle na krátkodobém životě člověka, vztáhnout k aktům jedinečného nadindividuálního ducha, který musí být atributem prajsoucího, působí v člověku a skrze něj *vyrůstá*. Podobně je tomu také ve všech případech, kde se setkáváme s touto *závislostí* a současně nezávislostí předmětů na pozemském člověku. Můžeme rovněž říci: protože je člověk mikrokosmos, tj. „svět v malém“, a protože všechny podstatné generace fyzikálního, chemického, životního či duchovního bytí se střetávají a kříží v bytí člověka, může být na člověku studován také nejvyšší základ „velkého světa“, makrokosmu. A proto *bytí člověka jakožto „mikrotheos“ je současně prvním přístupem k Bohu*.

Moderní metafyzika proto již není kosmologií a metafyzikou předmětného světa, nýbrž *metaantropologií*, metafyzikou aktu. V tom je zakotvena vůdčí myšlenka,

že nejvyšší základ všeho, co lze učinit předmětným, předmětem učinit *nelze*, že je čistou uskutečnitelnou *aktualitou* atributu věčně se sebeuskutečňujícího bytí. Jediným přístupem k Bohu proto nemůže být teoretické, tj. zpředměťující uvažování, nýbrž osobní aktivní *zaujetí* člověka pro Boha a pro jeho dějící se sebeuskutečňování. Je to *spoluvykonávání* věčného aktu – jak duchovní ideové činnosti, tak onoho jeho puzení, které pociťujeme v našem pudovém jednání. Společným nejryzejším a nejvyšším konečným představením obou atributů je „člověk“ sám. Učinit Boha předmětem nebo nějakou věcí pro tento druh metafyziky neznamena nic jiného než modloslužbu. Podíl na božském je zde dán pouze v onom žití, chtění, myšlení a lásce „v něm“, skrze něj a z něj – *cognoscere in lumine Dei, velle in Deo* (poznávat ve světle Božím, chtít v Bohu), jak říkal Augustinus. Podíl, který v sobě už nenese ani stopu předmětné orientace, který je nám vlastní v případě pozorování světa, sebe sama nebo druhého.

Rovněž lidská duchovní „osoba“ není žádnou substanciální věcí ani bytím ve formě předmětu. Člověk může svou osobu toliko aktivně vytvářet. Osoba je totiž monarchicky uspořádanou strukturou duchovních aktů, která představuje vždy jedinečnou individuální sebekoncentraci *jednoho* a téhož nekonečného *ducha*, v němž je také zakořeněna podstatová struktura *objektivního* světa. Avšak člověk jako bytost pudová a živoucí je *stejně* tak *původně* – v analogickém smyslu – zakořeněn v božském puzení „*přírody*“ v Bohu. Jednotu zakořeněnosti všeho lidského, ba všeho živoucího v božském puzení zakoušíme v mohutných hnutích sympatie, lásky a ve všech formách kosmického vcitování. To je „dionýská“ cesta k Bohu.

Člověk proto není napodobovatel o sobě jsoucího nebo již před stvořením v Bohu existujícího „světa idejí“ nebo „prozřetelnosti“, nýbrž je *spolutvůrcem*, *spolupodporovatelem* a *spoluuskutečňovatelem* ideálního vývoje *vznikajícího* ve světovém procesu a spolu s ním. Člověk je jediným místem, ve kterém a skrze něj se prajsoucí nejen samo chápe a poznává, nýbrž člověk je

rovněž jsoucím, v jehož svobodných rozhodnutích může Bůh uskutečňovat samu svou podstatu a posvěcovat ji. Člověk je určen k něčemu mnohem většímu, než aby byl „pacholkem“, poslušným sluhou či „dítětem“ nějakého v sobě hotového a dokonalého Boha. Ve svém lidském bytí, jehož podstatou je *rozhodování*, člověk v sobě nese vyšší důstojenství spolubojovníka, ba dokonce spolupůsobce Boha, jehož posláním je třímat v bouřích světa prapor „*Deitas*“, který se vznáší nad všemi věcmi, jež se uskutečňují teprve *spolu* se světovým procesem.

Poněvadž individuální osoba každého jednotlivého člověka je *bezprostředně* zakotvena ve věčném duchu a bytí, neexistuje žádný obecně platný pohled na svět, každý pohled je platný toliko individuálně a podle své úplnosti a adekvátnosti je svým obsahem dějinně podмінěn. Nicméně existuje na druhé straně *obecně platná metoda*, podle níž každý člověk – kdokoli a kdykoli – může spatřit „*svou*“ metafyzickou pravdu.

Pokusit se ukázat tuto metodu bylo cílem předchozího pojednání.⁵

5 Další bibliografické údaje ozřejmující danou problematiku:

1. K otázce podstaty filosofie: E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I*, 1910. Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie*. In: *Vom Ewigen im Menschen*, sv. I, 1, dále příspěvek *Formy vědění a vzdělání* v této knize.
2. K otázce metafyzického poznání: N. Hartmann, *Metaphysik der Erkenntnis*, 2. vydání; Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit*, cit. dílo; Max Scheler, *Idealismus – Realismus*. In: *Philosophischer Anzeiger*, roč. II, sešit III., nakl. Cohen, Bonn.
3. K filosofické antropologii: Max Scheler, *Sonderstellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichelverlag 1928.
4. K etice: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, třetí vyd., doplněné vyčerpávajícím věcným rejstříkem, Niemeyer, Halle 1927. N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter 1926.
5. K filosofii přírody: H. Weyl, *Handbuch der Philosophie*, 5. vyd., Ouldenbourg 1927. Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, 2. vyd. W. Engelmann. Dále srov. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. E. Husserl od roku 1913.