

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

ORDO AMORIS JAKO RÁMEC SOCIÁLNÍ PRÁCE

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Jinek, Dr. phil.

Autor práce: Bc. Hana Oravcová

Studijní obor: Etika v sociální práci

Ročník: 2

2010

Prohlášení

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě /v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou/ elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

Nárameč 27. 3. 2010

.....

Hana Oravcová

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Jakobovi Jinkovi, Dr. phil. za odborné vedení, věcné připomínky a intenzivní dialog, bez nichž by má diplomová práce nevznikla.

Obsah

Úvod.....	6
1. Sv. Augustin a jeho řád lásky.....	9
1.1 Učení sv. Augustina a problémy postmoderní doby	9
1.2 Základní zkoumané aspekty sociální práce	11
1.3 Augustinovo pojetí člověka.....	12
1.3.1 Blaženost.....	13
1.3.2 Lidská vůle a svoboda jednání.....	14
1.3.3 <i>Ordo amoris</i>	18
1.4 Vztah k Bohu a k bližnímu.....	20
1.4.1 Láska a přátelství jako základ vztahu	20
1.4.2 Společenská dimenze lásky	24
1.5 Augustinovo pojetí času a dějin	26
1.5.1 Časnost a věčnost.....	27
1.5.2 Smrt jako mezník mezi časností a věčností	28
1.5.3 Víra a naděje – motivační faktory.....	29
2. Augustinův koncept <i>ordo amoris</i> v kontextu sociální práce.....	31
2.1.1 Augustinův „člověk trpící“ v kontextu sociální práce	31
2.1.2 Láska jako obsah vztahu z pohledu sociální práce	34
2.1.3 Legitimace sociální práce z pohledu konečného dobra	39
2.2 Aktuálnost odkazu konceptu <i>ordo amoris</i> sv. Augustina.....	45
3. <i>Ordo amoris</i> ve fenomenologické teorii Maxe Schelera	47
3.1 Láska a poznání	48
3.4 Filosofická antropologie Maxe Schelera	52
3.5 Úskalí Schelerovy teorie	54
3.6 Některé aspekty Schelerova <i>ordo amoris</i> v sociální práci	56
3.6.1 Člověk „tvůrce“ jako iniciátor změny	56

3.6.2	Poznání „božství“ v člověku a lidská důstojnost	58
3.6.3	Vystoupení „nad“ svět – ztráta smyslu lidského života.....	59
3.7	Schelerův odkaz v existenciální analýze	61
3.7.1	Pojetí lásky podle V. E. Frankla	61
3.7.2	Struktura lásky	63
3.7.3	Láska jako cesta ke smyslu.....	64
3.8	Inspirace Schelerovy a Franklovy teorie v sociální práci.....	66
4.	Platnost konceptu <i>ordo amoris</i> v současnosti	69
4.1	Spaemannova universalita lásky.....	70
4.2	<i>Ordo amoris</i> současnosti	72
4.3	Důsledky <i>ordo amoris</i> pro sociální práci	73
4.3.1	Personální rovina <i>ordo amoris</i> v sociální práci	74
4.3.2	Sociálně-politické přesahy <i>ordo amoris</i>	76
	Závěr	79
	Seznam použitých zdrojů:	83
	Abstrakt.....	88
	Abstract	89

Úvod

Jako člověk, který se každodenně věnuje sociální práci, a to v přímém kontaktu s lidmi potřebnými, si samozřejmě kladu otázku, v čem tkví opodstatnění mých morálních rozhodnutí při práci s druhým člověkem. Co je dobré pro člověka, jemuž mám pomáhat? V čem spočívá oprávnění mu pomoci a kde končí míra mé pomoci a začíná jeho samostatnost?

Tyto otázky si sociální pracovník klade (nebo by si alespoň měl klást) na pozadí svých denních pracovních úkonů a povinností. Ani s přihlédnutím k nejrůznějším nástrojům a metodám, které sociální pracovník má k dispozici, nemůže počítat s tím, že odpovědi na takové otázky snadno vyřeší pomocí nějakého manuálu (a je ve své podstatě jedno, zda jejich naléhavost pociťuje jako problém nebo dilema). Souvisí s jeho vnitřním životem, s jeho postoji, hodnotami, zkušenostmi, empatií atd. Ovšem jejich složitost a neustálá přítomnost, byť upozaděná, zvyšuje potřebu odpovědi na otázky najít. Jsou něčím, co může pomoci sociálnímu pracovníkovi posoudit správnost jeho rozhodování a konání. Jsou měřítkem, kterým poměřuje kvalitu své práce v etickém smyslu, který zákonitě přináší jakákoliv práce s lidmi.

Etický kodex sociálního pracovníka (a pro tyto účely ho chápeme v nejobecnějším měřítku bez specifik, která přinášejí různé verze podle států, v nichž kodex v nějaké podobě platí) by měl být vodítkem pro posouzení správnosti rozhodování sociálního pracovníka. Ovšem zkušenost z praxe potvrzuje, že přes jednotnost tohoto etického „návodu“ jsou výsledkem mravního rozhodování jednání různá, mnohdy protichůdná.

Kladu si tedy otázku, zda by vůbec mohlo existovat nějaké teoretické východisko, jež by mohlo sociálnímu pracovníkovi naznačovat směr ke správnému jednání pracovníka, aniž by na jedné straně omezilo svobodu jeho rozhodování a na druhé straně vymezilo pevné hranice jeho práce? Existuje takový základ nebo snad lépe cesta, která je odpovědí na naléhavé každodenní otázky? Může taková cesta přinést

úlevné osvobození z tíhy mravní zodpovědnosti, pokud se jí sociální pracovník drží a kráčí po ní, přičemž ho této zodpovědnosti současně nezbavuje?

Kde hledat takový základ? Vždyť etický kodex sám o sobě vznikl na základě syntézy mnoha různých etických přístupů a teorií a měl by tedy být dostatečně všeobecně platným dokumentem. Nebo snad právě snaha o přiznání legitimacy nejrůznějších etických přístupů vedla ke vzniku natolik obecného dokumentu, že při jeho použití v praxi v dílčích a konkrétních situacích ztrácí funkci pevné opory morálního rozhodování?

Etický kodex jako pokus o syntézu různých přístupů v sobě odráží dlouhý historický vývoj etiky lidské společnosti. Chceme-li hledat jeho sjednocující aspekty ve smyslu teoretického východiska, bude pravděpodobně nutné učinit exkurz hluboko do historie. Konkrétně do období, v nichž se konstitovala sociální práce, samozřejmě nikoliv jako samostatný vědní obor jak ho chápeme dnes, ale ve smyslu základních principů solidarity, pomoci potřebným, péče o chudé atd. Velmi pravděpodobně se už v této době zabývali lidé etickými úvahami o tom, jak má péče o potřebné vypadat, kde pomoc začíná a kde končí, co je jejím obsahem a co zakládá její povinnost. Určitou odpověď na tyto problémy poskytovaly náboženské systémy upravující ve větší či menší míře a různým způsobem etická pravidla sociální oblasti.

Pro evropskou kulturu má samozřejmě zásadní význam rozvoj křesťanství, průběžně podrobované teologickému a filosofickému zkoumání reagujícímu na změny společnosti a její potřeby. Jedny z prvních skutečně systematicky propracovaných odpovědí na naléhavé otázky sociální práce lze najít u sv. Augustina, který svou filosofií položil základy celé západoevropské kultury. Jeho pojetí člověka a jeho lásky k Bohu a k bližnímu se přímo dotýká fundamentálních oblastí sociální práce. Mohl by tedy tvořit rámec, jímž se pokusím sociální práci nazírat. Koncept, kterým bych se chtěla v této práci zabývat, vychází z Augustinovy myšlenky *ordo amoris* neboli řádu lásky. Lze ho považovat za základ křesťanského chápání vztahu člověka k Bohu a k bližnímu, vysvětluje postavení člověka ve společnosti a vymezuje „prostor“, v němž člověk svůj život uskutečňuje.

Tato práce je tedy pokusem o analýzu konceptu *ordo amoris* v jednotlivých etických teoriích vybraných představitelů v kontextu vývoje filosofického myšlení (prvotním teoretickým východiskem bude *ordo amoris* podle sv. Augustina) a srovnání základních principů konceptu s principy soudobé sociální práce v jejích základních aspektech: pojetí člověka, vztah mezi pomáhajícím a potřebným člověkem a životní situace podléhající změně. Cílem této analýzy a srovnání je zdůvodnit oprávněnost využití konceptu *ordo amoris* pro etiku v sociální práci a objasnit, jakým způsobem poskytuje sjednocující rámec pro výklad etického kodexu sociální práce.

V prvních dvou kapitolách práce se tedy pokusím analyzovat některé aspekty učení sv. Augustina, týkající se lásky k Bohu a k bližnímu, osvětlím ideu *ordo amoris* a pokusím se ji srovnat s principy sociální práce. Svou argumentaci opřu především o tyto zásadní Augustinovy spisy: O Boží obci, O svobodném rozhodování a Výklad k 1. listu sv. Jana.

Ve třetí části bych chtěla objasnit, jakými aspekty obohatil ideu *ordo amoris* Max Scheler, který Augustinovo učení rozpracoval ve své vlastní fenomenologické filosofii, a jak se princip lásky ve vztahovém rámci promítl v existenciální analýze V. E. Frankla. Pokusím se znovu prozkoumat využitelnost těchto aspektů v sociální práci. Stěžejním textem bude Řád lásky a Místo člověka v kosmu Maxe Schelera.

Poslední část bude podobným způsobem sledovat proměnu *ordo amoris* v teorii Roberta Spaemanna rozpracované ve spise Šťěstí a vůle k dobru. Pokusím se zde, na základě jeho teorie štěstí obhájit koncept *ordo amoris* jako model akceptovatelný pro sociální práci ve světě podléhajícímu globalizačním procesům, a to z pohledu vztahů mezi jednotlivci ve společnosti a z pohledu změny společenských struktur ve světě.

1. Sv. Augustin a jeho řád lásky

1.1 Učení sv. Augustina a problémy postmoderní doby

Můžeme si klást otázku, proč by učení sv. Augustina a jeho myšlenka *ordo amoris* měla tvořit rámec sociální práce. V čem může být učení staré přes jedno a půl tisíciletí platné a oslovující pro naši dobu vůbec? Může být jeho myšlenka života v lásce k Bohu a bližnímu srozumitelná pro současnou společnost? A co nového tato idea přináší sociální práci (chápejme pojem v nejširším slova smyslu), především jejímu etickému základu?

Vliv učení sv. Augustina na formování západní křesťanské teologie a filosofie je nesporný. Samozřejmě, osobu sv. Augustina nelze vytrhnout z dobového kontextu přelomu 4. a 5. století, s nímž je úzce svázán. Je osobností antické kultury a filosofie, které jeho učení bezesporu formovaly. Ovšem o nadčasovosti jeho systematicky propracovaného učení svědčí fakt, že po celá staletí se nejrůznější filosofové k jeho idejím vraceli a rozpracovávali je. A zájem neutuchá ani na prahu 21. století, kdy zaměřenost na nejnítěrnější pocity moderního člověka znovu hledá odezvy v Augustinově filosofii. Augustin nachází lék na chybějící smysl pro společenství a sounáležitost, solidaritu vyplývající ze společenského kompromisu. Myšlenka hlubokého přátelství je protikladem povrchnosti vztahů.

Etika sociální práce je do určité míry reflexí a vlastně i produktem vývoje moderní individualistické společnosti. Vezmeme-li etický kodex sociálního pracovníka (zůstaňme pro zjednodušení u Mezinárodního etického kodexu sociální práce přijatého v Austrálii v roce 2004), nelze přehlédnout, nakolik jeho základní body, zejména ty upravující vztah sociálního pracovníka s člověkem potřebným, vycházejí z moderních myšlenek respektování lidských práv a důrazu na sebeurčení. Etický kodex uvažuje o lidech jako o oprávněných jednotkách – individuích vytvářejících společnost, jež má být spravedlivá (a o to se má sociální pracovník plnými silami zasazovat). Dokáže ale kodex reagovat také na problémy postmoderní doby? Kam

směřuje tato společnost rozpadávající se na jednotlivé minisvěty? Jaký je její úkol, jehož naplnění by mohl sociální pracovník napomáhat? Na to zde chybí odpověď, což vystavuje etický kodex (sloužící primárně sociálnímu pracovníkovi jako rámcový „návod“ pro jeho etický postoj) tlaku plurality výkladů a názorů.

Neskýtá tedy sociálnímu pracovníkovi jistotu pro jeho rozhodování, ale spíše naopak. Neboť mnohoznačnost výkladů v konečném důsledku může vést k rozdílnému mravnímu jednání pomáhajícího člověka a může přinést zcela protichůdné výsledky. Nejen použitá metoda přístupu, ale především teoretické východisko etického přístupu, na němž sociální pracovník bude stavět svou specializaci a rozvíjet ji v praktické rovině, se promítne do konečného výsledku.

Pluralita výkladu jeho jednání pak nemusí být zdrojem obohacení praxe a zárukou jistoty objektivnějšího posouzení etičnosti jednání. Může ho spíše devalvovat, „neboť dnes žijeme ve století specialistů a to, co nám poskytují, jsou pouze partikulární perspektivy a aspekty skutečnosti“.¹

V tomto kontextu snadno pochopíme i nesnáze při formulování pojmu sociálně spravedlivé společnosti, jejíž dosažení by sociální pracovník měl ve své praxi podporovat. Přesvědčení o „vyprázdnění“ pojmu ‚sociální spravedlnost‘ a roztříštěnost, odosobnění společnosti, partikulární zájmy jednotlivců jsou dostatečnou zárukou toho, že takový cíl sociálnímu pracovníkovi (a samozřejmě nejen jemu) naprosto uniká, protože „je obtížné spojit je v jednotný obraz světa a člověka“.² Přinejmenším praxe odhalující narůstání sociálních problémů a prohlubující ty dosavadní, praxe pokulhávající za dynamikou vývoje společnosti dokládá, že etickému kodexu sociální práce něco chybí.

Ono „chybějící“ nám zprostředkovává Augustinovo učení. Proti štěpení a rozpadu navrhuje jednotu, která může integrovat rozdíly. Proti individuálnímu prosazování vlastních zájmů a sebeurčení navrhuje dialog a sdílení myšlenky. Řád lásky, v jehož

¹ FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii*, s.97

² Tamtéž

rámci definuje vztah k druhým, zdůrazňuje společenskou dimenzi člověka a jeho naplnění v lásce k bližnímu a k Bohu. Je jeho odpovědí na postmoderní pocity zoufalství, osamělosti a beznaděje.

1.2 Základní zkoumané aspekty sociální práce

Než se začneme podrobněji zabývat Augustinovým učením, je nutné vymezit základní pojem „sociální práce“, v jehož intencích se budeme pohybovat.

Odsuňme nyní stranou nejrůznější definice sociální práce, které přinášejí jednotlivé směry sociální vědy a které se liší především v tom, co všechno pod pojem sociální práce zahrnují. Samy odborníci oboru připouštějí, že neexistuje jednotná definice pojmu.³ Důvodem je především rozsáhlost sociální práce, množství oblastí lidské společnosti, které postihuje apod. Právě pro tuto šíři nebudeme ani výrazněji zohledňovat jednotlivá výchozí paradigmatata tak, jak je vymezil Payne.⁴ Vycházejme ze skutečnosti, že „jednotlivé koncepce sociální práce obsahují elementy jiných koncepcí“⁵, tzn. že se v mnoha bodech překrývají a navzájem akceptují odlišnosti v názoru na rozhodující faktory změny sociálního fungování člověka potřebného.⁶

³Srovnej například následující definice sociální práce:

MATOUŠEK, O. *Základy sociální práce*, s.10:

...je společenskovední disciplínou i oblastí praktické činnosti... Sociální práce se opírá jednak o rámec společenské solidarity, jednak o ideál naplňování individuálního lidského potenciálu. Sociální pracovníci pomáhají jednotlivcům, rodinám, skupinám i komunitám dosáhnout způsobilosti k sociálnímu uplatnění nebo ji získat zpět. Kromě toho pomáhají vytvářet pro jejich uplatnění příznivé společenské podmínky.

Nebo: Definice sociální práce. *Sociální revue. Sociální práce a společenské otázky*. [online]. [aktualiz.2005-11-03]. [cit.2009-10-18]. ISSN 1801-6790. Dostupné na [www: http://socialnirevue.cz/item/definice-socialni-prace](http://socialnirevue.cz/item/definice-socialni-prace):

Český překlad definice sociální práce schválené Mezinárodní federací sociálních pracovníků: Sociální práce podporuje sociální změnu, řešení problémů v mezilidských vztazích a posílení a osvobození lidí za účelem naplnění jejich osobního blaha. Užívá teorii lidského chování a sociálních systémů, sociální práce zasahuje tam, kde se lidé dostávají do kontaktu se svým prostředím. Pro sociální práci jsou klíčové principy lidských práv a společenské spravedlnosti.

⁴ Navrátil, P. *Teorie a metody sociální práce*, s.14

Srv. Payne, M. *Modern social work theory*, s.13

⁵ Navrátil, P. *Teorie a metody sociální práce*, s.17

⁶ Tamtéž

Abychom tedy byli schopni nějakým způsobem porovnat koncept Augustinova učení s problematikou sociální práce, zaměříme se na aspekty, které sociální práci charakterizují v nejobecnějším měřítku.

Budou nás zajímat především tyto tři:

1. trpící člověk, nebo použijeme-li praktického slovníku sociální práce, člověk potřebný. Ptát se budeme na to, jaké je jeho postavení ve společnosti, co zakládá jeho nárok na pomoc, kde je vyjádřena jeho vlastní zodpovědnost za jeho život apod.
2. vztah člověka k druhému člověku, přičemž z pohledu sociální práce má tento vztah paralelu mezi člověkem pomáhajícím a potřebným. Dotkneme se otázky, co je dobré pro život druhého člověka, kam směřuje a nakolik pomáhající smí toto směřování ovlivňovat atd.
3. život o sobě jako nedílná součást člověka chápaná v čase jako objekt budoucí změny. Z hlediska sociální práce jde o životní situaci, která je v daném čase pro člověka nepřijatelná a je podrobována úsilí vedoucímu ke změně a zlepšení. V tomto aspektu se všechny předchozí otázky propojují v otázce po naději, budoucnosti.

Tyto aspekty se tedy pokusíme nazírat optikou učení sv. Augustina a jeho ideje *ordo amoris* neboli řádu lásky. Později se podíváme na to, jakým způsobem se tato základní idea obohatila v Schelerově fenomenologickém přístupu a následně ve Spaemannově teorii štěstí.

1.3 Augustinovo pojetí člověka

Chápeme-li sociální práci na základě vymezených aspektů, jejichž ústředním bodem je člověk, pak je potřeba objasnit, jak člověka chápe Augustin.

Nebudeme se nyní zabývat jeho úvahami o jednotě duše a těla, ačkoliv tvoří významnou součást jeho učení. Soustředíme se více na etické otázky související

s lidským životem, které se sv. Augustin ve svém konceptu *ordo amoris* pokusil osvětlit.

1.3.1 Blaženost

Pro potřeby této práce je podstatná jeho argumentace objasňující otázku „co je dobré pro člověka“. Pro sv. Augustina je příznačné, že člověk a jeho život je především otázkou etickou. Zajímá ho jednání člověka směřující k dosažení úplného dobra. Toto dobro představuje podle sv. Augustina Bůh a úkolem člověka je usilovat o spojení, splynutí s Bohem (nikoliv „stát se Bohem“). Toto spojení sv. Augustin chápe jako ctnost, přičemž ctností rozumí blaženost jako dokonalé uspokojení lidské přirozenosti⁷ (sv. Augustin často zmiňuje „neklidné, těkající srdce“, které najde klid až teprve v Bohu). V této souvislosti zdůrazňuje úlohu rozumu, který formuje lidskou přirozenost. Podle sv. Augustina je duše rozumná. Rozum odlišuje člověka a jeho duši od jiných stvořených věcí. Je tím nejlepším „obsahem“ duše, který může člověku a jeho duši náležet.⁸ Rozumná duše člověka je určitou podmínkou k dosažení blaženého života, bez ní člověk není blaženosti hoden.⁹ Ovšem dosáhnout blaženosti samé může člověk teprve ve vztaženosti k Bohu, v poznání jeho dokonalého řádu.

Člověk není schopen dosáhnout blaženosti sám od sebe, pouze svým rozumem. Pomoc Boží je pro něho nezbytná. Je Božím darem, milostí, kterou „je sama lidská přirozenost, ve které jsme stvořeni“¹⁰ (milost je jedním z ústředních motivů celého Augustinova myšlení). Ovšem to by z člověka činilo pasivního příjemce milosti

⁷ Srv. ARMSTRONG, A.H. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu.*, s.427

⁸ Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II*, 48. In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.209

Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 2,VI, 13.*, s.164: Na jiném místě Augustin uvádí: „Je přece zřejmé, že máme i tělo i jakýsi životní prvek, kterým tělo dostává duši a může žít – to obojí nacházíme i u zvířat -, a k tomu ještě cosi třetího, jakoby hlavu nebo oko naší duše (nebo jak bychom nazvali rozum a chápání výstižněji), co zvířecí přirozenost nemá.“

⁹ Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II*, 47. In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.209

¹⁰ AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Dopis o milosti Boží, I*, 8., s.312

bez možnosti uplatnění vlastního úsilí. Člověk by neměl žádnou možnost podílet se na dosažení vlastní blaženosti (a blaženosti celého lidského společenství). Sv. Augustin tuto pasivitu nepřijímá. Naopak, zdůrazňuje významnost podílu člověka na dosažení blaženosti – člověku přičítá lidskou vůli, která je výrazem svobody jeho rozhodování o budoucím směřování vlastního života, respektuje-li, že právě od Boha „dostala možnost jednat správně, pokud chce, od něho dostala i to, aby byla ubohá, jestliže tak nebude jednat, nebo zase blažená, jestliže tak jednat bude“.¹¹ Konečné blaženosti se tak tedy člověku dostává nikoliv pouhou zásluhou správného rozhodování svobodné lidské vůle, nýbrž darem milosti, jemuž nepředchází žádná zásluha.¹²

1.3.2 Lidská vůle a svoboda jednání

Lidská vůle je ústředním prvkem Augustinova pojetí člověka. Není to jen „mohutnost, jíž se člověk v tomto ohledu liší od zvířat“.¹³ Vůle je něco, co nelze od člověka oddělit, je jedinečně jeho. Vůle je podle sv. Augustina tím, čím člověk usiluje o dosažení nejvyššího dobra. Uplatnění vůle je pouze v moci člověka, je jeho nezczitelným dobrem a cestou k blaženosti.¹⁴

Vůle je jediným subjektem hodným mravního posuzování. Tedy nikoliv touhy, city, podněty a vášně jako působící síly, které člověkem zmítají a jimž se člověk brání nebo jim častěji podléhá, protože jeho duše má sklon vymanit se z podřízenosti tomu, kdo je trvalý, neproměnlivý, tedy Bohu, a usiluje o získání vlády a správy nad sebou i tělem.¹⁵ Otázkou mravního hodnocení je především to, co se člověk v dané chvíli rozhodne udělat, jakou zvolí cestu, co si vybere pod tlakem těchto nejrůznějších

¹¹ AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 3, XV, 43., s.228*
Srv. AUGUSTINUS, *O Boží obci, XIV, 6., 2.díl, s.29*

¹² AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Dopis o milosti Boží, I, 8., s.312*

¹³ ARMSTRONG, A.H. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu., s.427*

¹⁴ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina, s.33*

¹⁵ Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost, XXIII, 22., s.61*

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV. In: Studie z patristiky a scholastiky, s.74*

emocí a tužeb. Sv. Augustin přímo říká, že „každý má ve své vůli si buď zvolit to dobré a být tak dobrým stromem, anebo si zvolit to špatné a být tak stromem špatným“.¹⁶

Síly působící na člověka sv. Augustin spojuje s láskou. Tu chápe ve dvou dimenzích – proti žádosti (*cupiditas vel libido*) staví lásku k Bohu (*caritas*).¹⁷ Blaženosti člověk může dosáhnout jedině tehdy, když jeho duše překračuje sama sebe a cele se svou láskou upíná k neměnlivému Bohu.¹⁸

Člověk by měl tedy volit svou cestu tak, aby upevňoval *caritas* a směřoval tedy k dobru nejvyššímu, neboť „člověk je nejlepší tehdy, když celým svým životem směřuje k neproměnnému životu a lne k němu celým svým nitrem; když však miluje sám sebe pro sebe samého, nevztahuje se k Bohu, ale – ježto je obrácen k sobě samému – neobrací se k něčemu neproměnnému; již z toho důvodu je v jeho potěšení ze sebe sama jakýsi nedostatek, protože člověk je lepší tehdy, když se úplně přimkne k neproměnnému dobru a lpí na něm, než když v tomto směřování povolí a obrátí se třeba sám k sobě“.¹⁹ V sebelásce, tedy v onom „potěšení ze sebe sama“ člověk nedokáže ovládat a oslabovat své žádosti, které jsou příčinou jeho odklonu od obecného a neměnlivého dobra a jeho přiklonění k proměnlivým, dílčím dobrům.²⁰ Původně dobrá vůle, do níž Bůh darem vložil možnost jednat správně, se tak stává zdrojem hříchu a zla. Pouze správná volba zaručuje možnost účasti ve spravedlivém řádu, kde si člověk nenárokuje to, co nenáleží jemu, nýbrž pouze a jen Bohu.²¹

¹⁶ AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Proti Felikovi, Kniha II, 4., s.106*

¹⁷ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina, s.35*

¹⁸ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 3, XXV, 76.,s.251*

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina, s.34*

Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci I, 10., 1.díl, s.48: „Oni však nemohli ani zradit, ani ztratit to dobro, které je učinilo dobrými... Neboť Krista přiznáním na mučidlech nikdo neztratil, ale zlato zachránil každý jenom zapřením.“*

¹⁹ AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost, XXII, 21., s.60*

²⁰ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 3, I, 1, s.195*

²¹ Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost, XXIII, 23., s.62*

Volba tedy podléhá vůli – záleží, jakou vůli člověk na této cestě uplatní, protože bez lidské vůle nemůže vzniknout žádný zlý ani dobrý čin. Podle sv. Augustina je svobodná lidská vůle sama o sobě „středním dobrem, protože je umístěna v neproměnném dobru, a to obecném, nikoliv osobním“²² a nemůže být v žádném případě zlem sama o sobě. Je však pro ni zlem, pokud se odvrátí od neproměnného dobra a přikloní se k dobru proměnlivému. Tato volba je dobrovolná, nikoliv vynucená, a v tom spočívá její zlo.²³

Sv. Augustin považuje lidskou vůli za dar Boží milosti.²⁴ V tomto smyslu je výsledek svobodného rozhodování člověka závislý na Bohu, protože jedině jeho milostí člověk může dosáhnout blaženosti. Svobodná lidská vůle se uskutečňuje v řádu, jemuž je člověk podřízen a jenž je stvořen Bohem, který jediný může tvořit a oživovat.²⁵ Tento řád zajišťuje pro lidské konání vycházející ze svobodného rozhodování spravedlnost, protože „v jeho (Boží) vůli spočívá nevyšší moc, která dobrou vůli stvořených duchů posiluje, špatnou soudí, všechny pořádá a některým uděluje moc, jiným nikoliv. Zrovna tak totiž, jako je stvořitelem všech tvorů, tak je i dárce vší moci, ač ne vší vůle“.²⁶

Boží pomoc lidské vůli v chtění dobra se uskutečňuje Boží výzvou k uskutečňování dobrých činů. Bůh pro člověka prezentuje určitou výzvu ke chtění dobra a současně je i zdrojem síly k tomu, aby člověk byl schopen toto chtění realizovat.²⁷ Sv. Augustin takto vysvětluje aspekt svobody lidského jednání – je pouze na člověku, kterým dobrům dá přednost (osobním, vnějším nebo obecným) nebo které potlačí. Bůh jeho jednání předvídá, ale samotnou volbu člověka neovlivňuje, protože náleží lidské moci, co a jak člověk vykoná.²⁸ Člověk zde není pasivní „věcí“ formovanou nejrůznějšími silami, je bytostí svobodnou, aktivně

²² AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 2, XVII, 52., s.192*

²³ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 2, XVII, 53.,s.193*

²⁴ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina, s.275*

²⁵ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, V, 9., 1.díl, s.179*

²⁶ Tamtéž

²⁷ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina, s.38*

²⁸ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Proti Felikovi, Kniha II, 4., s.107*

uplatňující vlastní vůli v rozhodování a bránící se „deformování“ osobnosti. Z tohoto pohledu je bytostí morální.

Svoboda volby a uplatnění lidské vůle také zakládá zodpovědnost za situaci, v níž se člověk nachází. Podle sv. Augustina se naše vůle „uplatňuje tolik, kolik uplatnění jí Bůh dopřál a předem poznal; a proto nakolik se uplatňuje, natolik se zcela určitě uplatňuje, a co hodlá učinit, hodlá učinit naprosto sama, protože její budoucí uplatnění i skutky předem poznal ten, jehož předzvědění je neomylné“.²⁹ Svoboda v rozhodování a zodpovědnost jsou v tomto smyslu neodlučitelné. Dá-li člověk vlastní vůli přednost svým žádostem před rozumem, v konečném výsledku dosáhne zla, protože „každý, kdo nedělá, co má, podstupuje bez prodlení to, co musí, protože blaženost spravedlnosti je tak velká, že nikdo se od ní nemůže vzdálit jinam než do bídy“.³⁰

V kontextu lidské společnosti, s přihlédnutím k existujícím sociálním problémům, však poměrně naléhavě vystupuje na povrch otázka: Je možné, aby se člověk ocitl v bídě, aniž by volba vlastní vůle byla špatná? Sv. Augustin se k tomuto problému staví dvojím způsobem. Na jedné straně je to jeho dualistický koncept spravedlivého zavržení a nezasloužené milosti v Božím předvědění, v jehož rámci je pouze Bohu předem známo, co učiní, když lidem daruje vůli³¹ a vybírá si vyvolené osoby na základě své vlastní vůle bez ohledu na lidskou vůli, kterou jim podle svého plánu teprve sám dá.³² Podle sv. Augustina tedy záleží v konečném důsledku jedině na Bohu a jeho milosti, nikoliv na samotném chtění a úsilí člověka.³³

Ovšem uvědomuje si, že tento skeptický postoj ke svobodnému rozhodování lidské vůle, které je plně závislé na takto radikálně pojaté milosti³⁴, posiluje spíše bezmoc člověka a vede k rezignaci na úsilí o společné a nejvyšší dobro. Klade proto

²⁹ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, V, 9., 1.díl, s.180

³⁰ AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování*, Kniha 3., I, 1., s.195

Srv. AUGUSTINUS, A. Říman. Člověk. Světec. Proti Felikovi, Kniha II, 4., s.107

³¹ KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s.275

³² *Srv. KARFÍKOVÁ, L. Milost a vůle podle Augustina*, s.277

³³ *Srv. AUGUSTINUS, A. Říman, člověk, světec. Dopis o milosti Boží*, VIII, 35., s.325

³⁴ *Srv. KARFÍKOVÁ, L. Milost a vůle podle Augustina*, s.281

na druhé straně důraz na fungování lidského společenství, kde se skrze církve dostává moci všem účastnit se na Boží milosti. Všechny lidi je potřeba povzbuzovat a společně usilovat o záchranu každého, neboť je velmi málo lidí, kteří by během svého života nespáchali žádné těžké hříchy jak skutkem, tak třeba i jen žádostí.³⁵

Jednotlivé lidské životy se uskutečňují v rámci řádu společnosti, který zavazuje všechny k dosahování blaženosti (viz další kapitoly), zakládá povinnost člověka pomoci druhým uplatnit dobrou vůli a usilovat o nápravu zlého. Model tohoto řádu reprezentuje Augustinův koncept řádu lásky.

1.3.3 *Ordo amoris*

Uvedli jsme, že pro člověka je dobrem dosažení ctnosti neboli blaženosti.³⁶ Dosažení blaženosti je možné pouze přimknutím se k Bohu láskou. Sv. Augustin spojuje představu přiblížení se Bohu s představou Svaté Trojice a vysvětluje tak postavení člověka ve vztahu k Bohu: „když člověk něco vidí jako dobré, i Bůh v něm vidí něco jako dobré, takže Stvořitel jest milován ve svém díle. Bůh pak nemůže býti milován leč skrze Ducha svatého, kterého seslal, neboť: „Láska boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha svatého, kterýž nám byl dán, skrze něhož vidíme, že dobré jest, cokoliv vůbec nějak jest. Vychází totiž od Toho, který nemá bytí, nýbrž jest samo bytí“.³⁷ Hovoří o Božském objetí³⁸, v jehož lásce člověk nachází harmonii lidského a Božího, tedy blaženost. Sv. Augustin blaženost nazývá řádem lásky (*ordo amoris*) a jeho obsah stanovuje takto:

³⁵ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XXI, 16., 2.díl, s.361

³⁶ Srv. AUGUSTINUS, A. *Rozhovory duše s Bohem*, XXXVI, s.109: „Viděti tvář Boha živého je zajisté svrchované dobro, radost Andělů a všech svatých, odplata věčného života, sláva duchů, věčná útěcha, koruna ozdoby, základ štěstí, hojný odpočinek, krása pokoje, vnitřní i vnější veselí, ráj Boží, nebeský Jerusalems, blahoslavený život, plnost blaženství a veškeré oslavení člověka“

³⁷ AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 13, XIV*, s.482

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s.38

³⁸ Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 13, XIV*, s.482

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Kontemplace u Augustina*, s.20

„Neboť tělesná krása, dobro sice stvořené Bohem, ale dobro časné, tělesné a nejnižší, je milována špatně, dá-li se jí přednost před Bohem, dobrem věčným, vnitřním a trvalým – stejně jako lakomci, když opustí spravedlnost a milují zlato, aniž je vinno zlato, nýbrž člověk; tak je tomu s každým tvorem. Ačkoliv jsou (o sobě) dobré, lze je milovat jak dobře, tak špatně. Ačkoliv je totiž dobrý, může být milován i dobře i špatně: dobře, zachová-li se řád, špatně, zvrátí-li se. Vždyť podle řádu musí být milována i sama láska, jíž milujeme dobře to, co máme milovat, aby v nás byla ta ctnost, jíž se dobře žije. Proto se mi zdá, že krátkým a výstižným výměrem ctnosti je: řád v lásce, proto ve svatě velepisni pěje Kristova nevěsta, obec Boží: „Uspořádejte ve mně lásku“³⁹.

Řád lásky je pro sv. Augustina senzorem správného jednání. Jeho narušení signalizuje nesprávnou volbu vůle (zvrácená vůle) a úsilí člověka by mělo znovu vést k nastolení rovnováhy v řádu lásky. Augustin takto definuje postavení lidské vůle v řádu lásky a zdůrazňuje povinnost následování Boží výzvy k uskutečnění dobré vůle, aby byl řád zachováván. Řád lásky pořádá vztahy mezi věcmi a lidmi a stanovuje míru lásky, která je pro pořádek věcí a lidí nezbytná⁴⁰ a kterou má člověk vůči nim i vůči Bohu zachovávat, když „nemiluje to, co nemá být milováno; miluje to, co milováno být má; nemá větší lásku k tomu, co má být milováno méně; nemiluje stejnou měrou ty věci, které mají být milovány buď v míře větší nebo menší; nemiluje ve větší nebo menší míře ty věci, které mají být milovány stejnou měrou. Žádný hříšník jako takový nemá být milován, každý člověk jako takový má být milován kvůli Bohu. Bůh však má být milován kvůli sobě samému. A má-li být Bůh milován víc než kterýkoli člověk, má každý milovat Boha víc než sebe samého. A jiného člověka máme milovat víc než své tělo: to vše totiž máme milovat kvůli bohu a jiný člověk se spolu s námi může z Boha těšit“⁴¹.

³⁹ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XV, 22., 2.díl, s.90

⁴⁰ Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku*, II, 50. In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.191

⁴¹ AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost*, XXVII, 28., s.65

Řád lásky je tedy určitou společenskou strukturou, která ustanovuje místo člověka ve společnosti a zajišťuje mu lásku bližních i jejich pomoc. Sv. Augustin hovoří o blízkosti a vzdálenosti vztahu mezi dvěma lidmi, kdy na jedné straně máme všechny lidi milovat rovnou měrou, ale současně zdůrazňuje, že není v silách člověka, aby dostal tomuto závazku vůči všem lidem na světě. Proto klade důraz na starost a péči především o ty lidi, s nimiž máme z nejrůznějších důvodů užší vazbu (rodina, přátelé, sousedé...).⁴²

Model *ordo amoris* staví alternativu ke společnosti, v níž „pocitujeme křivdy, podezření, nepřátelství, válku jako jisté zlo, kdežto mír jako nejisté dobro, - protože srdce těch, s nimiž chceme v míru vycházeti, neznáme, a i kdybychom je znali dnes, nevíme, jaké bude zítra“.⁴³ V *ordo amoris* je Bůh dobrem jistým, dobrem věčným, v jehož řádu mu všechno stvořené podléhá.⁴⁴ Láska k Bohu a k bližnímu je v *ordo amoris* principem, který člověku pomáhá překonat strasti časného, pomíjivého světa, na němž nelze dosáhnout věčného života⁴⁵, a v němž věrnost, vzájemná láska, přátelství jsou pro člověka významnou útěchou.⁴⁶ Současně je principem, který směřuje lidskou vůli a svobodné rozhodování k dobru, jímž je dosažení věčného pokoje.⁴⁷

Princip lásky a její roli v dosahování společného dobra v rámci *ordo amoris* podrobněji vysvětlíme v dalších kapitolách.

1.4 Vztah k Bohu a k bližnímu

1.4.1 Láska a přátelství jako základ vztahu

Vztah člověka k člověku hraje u Augustina významnou roli nejen v jeho učení.

⁴² Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost*, XXVIII, 29., s.66

⁴³ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 5., 2.díl, s.256

⁴⁴ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování*, Kniha 3.XI, 32, .s.219

⁴⁵ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 11., 2.díl, s.261

⁴⁶ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 8., 2.díl, s.259

⁴⁷ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 11., 2.díl, s.261

Také v Augustinově životě zaujímá vztah k druhému zásadní místo a nachází vyjádření v přátelských vztazích naplněných hlubokou láskou. Ve *Vyznáních* popisuje sv. Augustin bolest ze smrti přítele takto: „Divil jsem se, že ostatní lidé žijí, poněvadž zemřel ten, jehož jsem miloval, jako by nikdy neměl zemřít; ještě více jsem se divil, že po jeho smrti mohu žít já, poněvadž jsem byl takřka druhý on. Dobře nazval kdosi svého přítele ‚polovinou své duše‘. Také já jsem cítil, že duše má a duše jeho byla jednou toliko duší ve dvou tělech; proto mně byl život hrozným, poněvadž jsem nechtěl žít polovičním životem. Snad proto bál jsem se zemřít, aby nezemřel celý ten, jehož jsem tolik miloval.“⁴⁸ Jako paralelu k jedné duši ve dvou tělech je možné chápat myšlenku o splynutí člověka s Bohem (a také ideu nerozlučitelnosti Svaté Trojice). V obojím případě jde o nejužší vztah naplněný vzájemnou láskou a předznamenávající budoucí jednotu lidí v Bohu.⁴⁹ Přátelství je jednotou duší, které vyžadují jednotu myšlení, srdce i činů a kde taková jednota zpětně posiluje a upevňuje přátelství.⁵⁰

Přátelství jako obraz lásky k člověku je tedy výrazem lásky k Bohu, respektive nejjistější cestou k ní. V tomto smyslu zdůrazňuje sv. Augustin s odvoláním na vztah k Bohu příkaz milovat lidi: „Je zde totiž přikázání, abychom se milovali navzájem; pak se ale musíme ptát, zda má být člověk jiným člověkem milován kvůli sobě samému, nebo kvůli něčemu jinému.“⁵¹ Na tuto otázku má sv. Augustin jednoznačnou odpověď, že člověk má milovat druhé a usilovat je přivést sebou k lásce k Bohu jako jedinému a pravému cíli jeho lásky. Bůh je prvním důvodem

⁴⁸ AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 4, VI, s.100*

⁴⁹ Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 4, VIII, s.102*: „V těchto přátelstvích bylo ještě mnoho jiného, co ještě více poutalo mé srdce; společná rozmluva a zábava, vzájemná úslužnost, společná četba poutavých knih, společné žerty a vzájemné poklony; někdy různost mínění, ale bez nenávisti, tak asi jako by člověk sám se sebou jednal, ba tato velmi řídká nesjednocenost byla vlastně vzpruhou převládající shody; vzájemné poučování, vzájemné učení, postrádání nepřítomných, radostné vítání přicházejících. Těmito a podobnými projevy vzájemné lásky, vyjádřenými ústy, jazykem, očima tisícerými roztomilými způsoby, jako jiskrami rozněcují se srdce tak, že ze mnohých stává se jediné“

⁵⁰ Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II, 40*. In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje, s.209*

⁵¹ AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost, XXII, 20, s.60*

i konečným cílem lásky člověka k bližnímu.⁵² Člověk má druhým pomoci najít místo v onom Božím objetí lásky.

Přátelství u sv. Augustina nabývá dimenze milosrdenství. Významné místo zde znovu zaujímá Boží milost, již je člověk obdarován. Povinnost pomáhat druhému usilovat o dosažení nejvyššího dobra je přímo závislá na poznání Boží milosti. Ta není pouze Boží silou pomáhající člověku překonat vlastní žádosti, ale také silou, která má být poznána a toto poznání mají lidé zprostředkovávat sobě navzájem a podílet se tak na vzniku celého duchovního společenství,⁵³ neboť jak se obrátí k Bohu srdce každého člověka, tak bude v této víře přeměněn celý svět.⁵⁴

Cesta poznání Boží milosti je „cestou rozumu“,⁵⁵ na níž člověk prochází několika fázemi duchovního vývoje. Na jednom z těchto stupňů se člověk učí milovat celou svou silou Boha pro něho samého a bližního (jako sebe) kvůli Bohu.⁵⁶ Na mnohem vyšším stupni se pak člověk učí být milosrdným, který nelpí na pomíjivých věcech a dokáže se jich vzdát ve prospěch bližního.⁵⁷ Schopnost lásky je tedy určitý proces a přeměna uskutečňující se v člověku.⁵⁸ Ačkoliv „kdo se zrodil z Boha, ten ji má“,⁵⁹ je nutné nahlédnout do srdce, zda tam skutečně existuje⁶⁰ a zda se člověk celou svou milující bytostí k Bohu obrací.

Láska k Bohu, jeho následování, přijetí a podřízení se milosti znamená pro člověka jít cestou k dosažení blaženosti.⁶¹ Sv. Augustin vyjadřuje jednoduchý

⁵² Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost*, XXII, 21, s.61

⁵³ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s.44

⁵⁴ Srv. AUGUSTINUS, A. *Drei Bücher über den Glauben /De Fide rerum quae non videntur/*, VII, 10., s.81

⁵⁵ AUGUSTINUS, A. *O pořádku*, II, 16. In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.192

⁵⁶ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Kontemplace u Augustina*, s.13

⁵⁷ KARFÍKOVÁ, L. *Kontemplace u Augustina*, s.13

Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 5.traktát, 4.* In *Šestá patristická čítanka*, s.46

Srv.dále AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7, XVII*, s.216

⁵⁸ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV.* In: KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s.76

⁵⁹ AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 5.traktát, 6.* In *Šestá patristická čítanka*, s.47

⁶⁰ Tamtéž

⁶¹ Srv. AUGUSTINUS, A. *Svatého Augustina Rozhovor o blaženém životě*, IV, 35., s.76

imperativ „miluj a jednej, jak rozumíš“,⁶² jímž objasňuje podstatu etického jednání člověka. V lásce dosahuje lidské jednání nejvyšší mravnosti, která se odráží v povinnosti „konat skutky milosrdenství, mít druhé rád, svatě žít, žít neposkvrněným životem“. ⁶³ Láska je „rozlišovacím znakem“. Na jejím základě se rozlišují skutky a ona sama činí jednání člověka dobrým. ⁶⁴

Bůh, který předvídá vůli člověka, ale nezasahuje do jeho volby, vede v lásce člověka po pravé cestě,⁶⁵ která je cestou vzhůru jedině tehdy, směřuje-li k Bohu, nikoliv k sobě.⁶⁶ Pouze pokorným zacílením lásky na Boha se člověk může vyhnout úskalí sebelásky a zahleděnosti v sebe sama a předejít tak nicotě.⁶⁷ V lásce k Bohu je tedy obsažena svoboda lidské vůle, cesta k naplnění života a současně ochrana před hříchem a jistota správného života.

Tuto cestu je člověk povinen zprostředkovat druhým skrze své přátelství a lásku k nim: Sv. Augustin přímo říká: „Rozšiř lásku na nejbližší, ale nemluv o nějaké velké lásce. Miluješ-li totiž ty, kteří jsou ti milí, miluješ takřka jen sebe. Rozšiř svou lásku na neznámé, kteří ti neudělali nic zlého. Jdi ještě dál a miluj nepřátele“. ⁶⁸ Smysl, jenž je základem tohoto nařízení, je dosažení blaženosti v jednotě Boží a lidské, což je nejvyšší dobro vepsané do lidské přirozenosti.⁶⁹ Láska zajišťuje maximální podíl na bytí každého jednotlivého člověka i společný podíl na stvořeném Božím díle, protože lidé jako bytosti obdařené rozumem a vůlí a stvořené k obrazu Božímu „jsou povoláni k dokonalosti, mají se unášet ve svém duchovním a mravním úsilí k poslednímu cíli, kterým je Bůh sám“. ⁷⁰

⁶² AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 8.* In *Šestá patristická čítanka*, s.66

⁶³ Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 8.traktát, 1.* In *Šestá patristická čítanka*, s.69

⁶⁴ Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 7.* In *Šestá patristická čítanka*, s.65

⁶⁵ Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7, XXI*, s.224

⁶⁶ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIV, 13., 2.díl, s.42*

Srv. NĚMEC, V. *Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s.47

⁶⁷ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIV, 13., 2.díl, s.42*

⁶⁸ AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 8.traktát, 4.* In *Šestá patristická čítanka*, s.71

⁶⁹ Srv. NĚMEC, V. *Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s.46

⁷⁰ TROJAN, J.S. *Moc v dějinách*, s.94

Právě zde je založen nárok člověka na pomoc od druhého. Každý člověk se podílí na Božím díle a usiluje o dosažení jednoty všech s Bohem. Láska k bližním v tomto smyslu tedy neznamená pouze jakousi „dobrotivost“ k druhým, ale především povinnost k druhým ve smyslu napravování zla v celku lidského společenství. Sv. Augustin přímo vyzývá: „Nechť vás láska podněcuje k tomu, abyste napravovali, abyste zbavovali chyb. Z dobrých mravů se radujte, špatné se snažte napravit, zlepšit. Nemiluj v člověku hřích, ale miluj člověka. Člověka totiž stvořil Bůh, hřích udělal člověk. Miluj to, co Bůh učinil, nemiluj, co učinil člověk“.⁷¹

Míru, v jaké člověk může ovlivňovat druhého člověka, sv. Augustin vysvětluje na principu vztahu mezi milujícím, milovaným a láskou, která je oba spojuje. Všechny tři prvky tvoří jednotu a jejich dokonalost spočívá právě v jejich rovnosti.⁷² Tato rovnost znamená, že se navzájem neprostupují, nemísí, ale existují všechny tři cele a v jednotě.⁷³ Ve vztahu člověka k bližnímu tato „rovnost“ zachovává důstojnost každého jedince v jeho celistvosti a respektuje tak jeho vlastní možnost uplatnění vlastní vůle, a tedy možnost „mít podíl v Bohu“.⁷⁴

Povinnost zprostředkování poznání Boží milosti druhým, povinnost přivést (druhého) na správnou cestu, povinnost rozšířit svou lásku na neznámé i nepřátele, to jsou dimenze lásky, které vytvářejí pouto mezi lidmi a sjednocují tak celé lidské společenství ve společném úsilí o dosažení nejvyššího dobra, jímž je Bůh. Taková láska naplňuje podstatu člověka i celého lidstva stvořeného k obrazu Božímu.

1.4.2 Společenská dimenze lásky

Vztah k Bohu je tedy pro sv. Augustina určující pro to, aby mohl být naplněn i vztah

⁷¹ AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 11.* In *Šestá patristická čítanka*, s.67

⁷² Srv.KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV.* In: KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s.66

⁷³ Augustin rozpracovává model trojice „lidská mysl, její sebepoznání, její láska k sobě“ jako model Trojice Boží. Na základě této analogie definuje vztah člověka k Bohu a k bližnímu. Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV.* In: KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky*, s.62-108

⁷⁴ AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II, 20.* In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.195

k druhým lidem: „Blahoslavený, kdo miluje Tebe a přitele v Tobě i nepřitele pro Tebe. Neboť jen ten neztrácí žádného věrného přítele, jemuž jsou všichni milí v tom, jenž nemůže býti ztracen“.⁷⁵

Touto optikou sv. Augustin uvažuje o fungování společnosti, v níž je vztah lásky k Bohu a k bližním základní jednotkou vlastní existence. Tato láska má sjednocující charakter,⁷⁶ jehož následkem každá dílčí část získává v sobě odraz dokonalosti a krásy z celku.⁷⁷ „Jednota duší“ je obrazem jednoty lidského společenství ve společné lásce k Bohu, teprve v jednotě každý lidský život nachází naplnění. „Národ jest jedna obec, již je nebezpečna nesvornost; co jiného je však nesvornost než nesmýšlet jedno“.⁷⁸

Zde se znovu dostáváme k myšlence *ordo amoris*. Řád lásky zaručuje mír a soulad ve společnosti, jehož základem je život ve svornosti a jednotě. Svornost udržuje člověk aktivně tím, že nikomu neškodí a současně pomáhá každému, kdo jeho pomoc potřebuje.⁷⁹ Podmínkou tohoto míru je respektování principu podřízenosti, který spočívá v tom, že Bůh umístil člověka s jeho svobodnou vůlí pod sebou, ale současně nad vším ostatním stvořeným světem. To, co se v řádu nachází „níže“, slouží „vyššímu“. To, co se nachází výše, panuje tomu nižšímu.⁸⁰ Člověku jsou tímto způsobem podřízeny věci na světě, jež dal Bůh člověku do správy. Člověk sám je pak podřízen Bohu. Sv. Augustin hovoří o vesmírném míru, který nemůže být žádným zásahem porušen, každý element podílející se na tomto míru musí být v souladu s nižšími elementy, než je on sám: „Mír těla jest tedy spořádaný poměr

⁷⁵ AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 4, IX, s.103*

⁷⁶ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV*. In: KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky, s.64: Láska jako „život spojující či toužící spojit dva, totiž milující a milované“*

⁷⁷ Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II, 51.*, In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje, s.211*

⁷⁸ AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II, 48.*, In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje, s.210*
Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Žalm proti donatovcům, s.254*

⁷⁹ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIX, 14., 2.díl, s.267*

⁸⁰ Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. Proti Felikovi, II, 4., s.106-107*

Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování, Kniha 3, IX, 27., s.215*

jeho částí; mír nerozumné duše je spořádané ukojení žádosti; mír duše rozumné je spořádaný soulad poznání a jednání; mírem těla a duše je spořádaný život a blaho živého tvora; mír smrtelného člověka s Bohem spočívá ve spořádané poslušnosti ve víře pod věčným zákonem; mír mezi lidmi je spořádaná svornost; mírem domácnosti je spořádaná svornost spolubydlících v otázce příkazů i poslušnosti; mírem obce je spořádaná svornost občanů v otázce vlády i poslušnosti; mírem obce nebeské je dokonale spořádané a velesvorné společenství v požívání Boha i sebe navzájem v Bohu; mírem všehomíra jest pokoj řádu. Řád jest uspořádání věcí stejných i nestejných, každé na svém místě“.⁸¹

Dokonalost takového uspořádání vesmíru tvořeného všemi přirozenými podstatami⁸² vyjadřuje věčný zákon, respektive vztah lidské vůle k tomuto zákonu. „Onen věčný zákon – již je čas vrátit se k úvaze o něm – totiž pevně a neproměnně stanovil, že zásluha má spočívat ve vůli, kdežto v blaženosti nebo v bídě má spočívat odměna a trest. A tak když tvrdíme, že lidé jsou ubozí svou vůlí, netvrdíme to proto, že by ubohými být chtěli, nýbrž že mají tu vůli, za kterou i proti jejich přání nutně kráčí bída“.⁸³ Věčný zákon zaručuje člověku, že jeho jednání bude spravedlivě posouzeno a odměněno v rámci uspořádání všech Bohem stvořených bytostí. Je zárukou naprosté spravedlnosti v *ordo amoris*.

1.5 Augustinovo pojetí času a dějin

Téma plynutí času a dějin zaujímá v učení sv. Augustina významné místo. Tak jako koncept lásky a *ordo amoris* jsou koncepty především antropologickými a člověku v nich náleží ústřední místo, má i Augustinova teorie o čase výraznou

⁸¹ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 13., 2.díl, s.265

Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku*, II, 13., In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.191

⁸² Srv. AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování*, Kniha 3, IX, 26., s.215

⁸³ AUGUSTINUS, A. *Říman. Člověk. Světec. O svobodném rozhodování*, Kniha 1, XIV, 30., s.147

Srv. AUGUSTINUS, A. *Rozhovory duše s Bohem*, XIV, s. 42

lidskou dimenzi.⁸⁴ V této kapitole se pokusíme objasnit, jakým způsobem se odráží Augustinovo pojetí času v životní situaci člověka.

Podstatné pro tuto práci bude především to, jakým způsobem sv. Augustin nakládá s pojmy časnost a věčnost z pohledu člověka a jeho směřování k Bohu a jakým způsobem se vyrovnává s konečností člověka.

1.5.1 Časnost a věčnost

Čas je podle sv. Augustina Bohem stvořený. Je proměnlivý, dynamický, je spojený s pohybem a se změnou.⁸⁵ Stálost, neměnnost pak spojuje s Bohem, který je dokonalý, a tudíž věčný. Tímto způsobem Sv. Augustin nazírá skrze čas i svět a jeho dějiny. Pozemský svět, který je Bohem stvořený a v němž se odehrává život člověka, je světem časným, protože samo stvoření je časné a vždy poznamenáno časem.⁸⁶ Časnost světa znamená také jeho konečnost, která přichází s Posledním soudem, kdy bude rozdělena obec pozemská od obce nebeské, „dokud každá nedojde svého konce, jemuž konce nebude“.⁸⁷ Věčnost naproti tomu je čirá „přítomnost, bezčasové ‚nyní‘“, věčnost trvale je a „nikdy nepřestává být tím, čím je“.⁸⁸

V předchozích kapitolách jsme naznačili, jakým úkolům se má člověk v časném životě věnovat, aby naplňoval to, co mu předepisuje stvořená povaha jeho lidství – má zachovávat řád stvořený Bohem, *ordo amoris*. „V míru, který má smrtelný člověk s nesmrtelným Bohem, aby v něm byla spořádaná poslušnost ve víře pod věčným zákonem“,⁸⁹ má člověk uskutečňovat svůj život a usilovat o dosažení blaženosti v jednotě s Bohem skrze lásku k Bohu a k bližnímu.

Život v časném světě, stejně tak jako sám pozemský svět, je ovšem konečný. Člověk byl potrestán smrtelností za to, že porušil řád a přestal respektovat místo,

⁸⁴ Srv. Floss, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*, s.26

⁸⁵ Srv. Floss, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*, s.30

⁸⁶ Tamtéž

⁸⁷ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XVIII, 13., 2.díl, s.243*

⁸⁸ NĚMEC, V. *Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s.36

⁸⁹ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIX, 14., 2.díl, s.267*

keré mu v něm Bůh přidělil: „následoval spravedlivý trest, a to trest takový, že člověk, který zachováním přikázání se měl stát i co do těla duchovním, stal se i co do mysli tělesným, a jelikož se ve své pýše sám sobě zalíbil, byl Boží spravedlností sám sobě vydán; a to ne tak, že by byl všestranně ve své vlastní moci, ale aby, jsa i sám se sebou v rozporu, žil namíste svobody, po níž zatoužil, v tvrdém a bídném otroctví pod tím, ke komu se hříchem přiklonil, jsa po své vůli mrtev duchem a proti své vůli smrtelný tělem, jsa jako zběh věčného života pokutován i věčnou smrtí, neosvobodí-li ho milost.“⁹⁰

1.5.2 Smrt jako mezník mezi časností a věčností

Smrt člověka, porušitelnost těla je trestem za porušení řádu. Je pokutou, která je přenášena z prvního člověka na jeho potomky, a připomíná člověku jeho místo ve stvořeném řádu. Ovšem smrt, která je nevyhnutelným koncem, je pro člověka zároveň možností dosáhnout věčnosti, pokud svůj život žije v lásce k Bohu a k bližnímu.⁹¹ Po smrti člověk může získat zpět svou neporušitelnost a nesmrtelnost splnutím v jednotě s Bohem. Úsilí, které má člověk vyvinout pro dosažení této jednoty naplňováním správného života, je zde ale zaměřeno nikoliv k získání nesmrtelnosti „tělesného“ člověka, jehož tělo věčnosti nikdy nedosáhne.⁹² Podstatnou je přeměna k duchovnímu tělu, kdy „smrtelné tělo přijme nesmrtelnost, a nebude již vystaveno žádným nesnázím, neboť nebude mít žádné potřeby a od dokonale blažené duše se mu bude dostávat života v naprostém klidu“.⁹³ Člověk stvořený k obrazu Božímu je rozumný a současně smrtelný. Rozum odlišuje člověka od zvířat, smrtelnost od Boha,⁹⁴ přičemž, jak jsme viděli, obojí – smrtelnost i rozum zakotvuje člověka pevně ve stvořeném řádu pozemského světa. Proto v úsilí o dosažení věčnosti

⁹⁰ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIV, 15., 2.díl, s.44*

⁹¹ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIII, 6., 1.díl, s.424*

⁹² Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost, XIX, 18, s.59*

⁹³ Tamtéž

⁹⁴ Tamtéž

má člověk v pozemském životě kultivovat rozumnou duši, která jediná bude oživena a získá věčnou nesmrtelnost.

1.5.3 Víra a naděje – motivační faktory

Pozemský život má veliký význam pro dosažení věčnosti a získání neporušitelnosti těla. Je místem, kde může člověk usilovat o spravedlnost a aktivně naplňovat svůj život v lásce k bližnímu. Touha člověka po splnutí v jednotě s Bohem, touha po překročení sebe sama však může být naplněna až ve věčnosti, v níž nachází časný život své vlastní uplatnění.⁹⁵ To samo o sobě znamená, že člověk má motivaci ke správnému životu, protože má zároveň cíl, k němuž směřuje.

Ale sv. Augustin současně připouští, že člověk žije sám se sebou v rozporu, „neboť bída člověka nespočívá v ničem jiném, nežli v neposlušnosti jeho samého k sobě samému, takže chce, co nemůže, protože nechtěl, co mohl“.⁹⁶ Tento rozpor je zásadní i pro směřování člověka k nejvyššímu dobru. Je-li totiž člověk smrtelný a jeho život v pozemském světě, který je jediný schopen cele poznat, má skončit - co ho přesvědčí k tomu, aby svůj život žil správně v lásce k Bohu a k bližnímu? Je cíl, jímž je v pozemském životě nepoznaná věčnost, tedy Bůh, sám o sobě dostatečnou motivací? Jaký podnět člověk potřebuje ke změně života v úsilí k „přimknutí se k Bohu“?

Sv. Augustin hovoří o věčném splnutí s Bohem, jehož obraz poznáváme v kráse

⁹⁵ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Kontemplace u Augustina*, s.29

⁹⁶ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIV, 15., 2.díl, s.44

Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIV, 25., 2.díl, s.55: „Ostatně přihlédneme-li pozorněji: jenom blažený žije, jak chce, a nikdo není blažen kromě spravedlivého. Ale ani ten blažený nebude žít, jak chce, nedospějí-li tam, kde vůbec nebude moci zemřít, mýlit se a brát úhonu, a kde bude mít zajištěno, že tomu tak bude vždycky. Toho si totiž vyžaduje přirozenost, a nebude plně a dokonale blažena, nedosáhne-li, čeho si žádá. Kdo z lidí však může nyní žít, jak chce, když ani samo žití není v jeho moci? Chce totiž žít, a je nucen zemřít. Jak tedy může žít, jak chce, když nežije, jak dlouho chce? A bude-li chtít zemřít, jak potom může žít, jak chce, když nechce žít? A kdyby chtěl zemřít, ne proto, že by žít nechtěl, ale aby po smrti žil lépe: nežije tedy ještě, jak chce, nýbrž až pak, jakmile smrtí dojde k tomu, co chce. Leč dejme tomu, že žije, jak chce, protože se přinutil a přiměl k tomu, aby nechtěl, co nemůže, a chtěl to, co může“.

forem a struktur všech stvořených věcí v pozemském životě.⁹⁷ Zároveň však připouští, že tato „budoucnost“ je pro člověka velkou neznámou, respektive že není jasné, zda ji opravdu dosáhne.⁹⁸ To, co je člověk ve svém životě schopen nahlédnout, je pouhý záblesk světla v duši jako Slova Božího, které předcházelo svět a jeho stvoření a které svět nepoznal.⁹⁹ Duše člověka rozumem poznává to, „co oko lidské s bázní vidí jako v blesku“,¹⁰⁰ tedy samotného Boha. Poznání zůstává člověku právě jako vzpomínka přetrvávající v paměti a živí jeho naději na dosažení budoucí věčnosti.¹⁰¹ Naděje je tedy nezbytným motivačním faktorem pro člověka v dosahování nejvyššího dobra. Druhým faktorem je víra v milost Boží. Na milosti a jejím nepoznaném vlivu,¹⁰² který řídí Boží spravedlnost, závisí zacílení života člověka k věčnosti. Tato víra spočívá v naprostém odevzdání se Bohu, respektive v tom, že si člověk uvědomí svou bytostnou závislost a odkázanost na něm, čemuž se musí podřídít, protože bez Boží pomoci člověk nemůže nic, dokonce ani věřit.¹⁰³

Naděje a víra jsou tedy nezbytné předpoklady pro vytvoření určité představu o věčnosti a o Bohu a pro nasměrování lidského života k věčnému míru s Bohem jako nejzazšího cíle veškeré činnosti, „k němuž se dospěje na konci veškerého úsilí a napětí“.¹⁰⁴

⁹⁷ Srv. NĚMEC, V. *Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s.30

⁹⁸ Viděli jsme v kapitole 1.3.2, že sv. Augustin si byl vědom tohoto problému, a do určité míry ho řešil naprostou odevzdaností Bohu, kdy člověk nedokáže bez Boží vůle a milosti vůbec nic. Podobně se tento skepticismus projevuje v jeho názoru, že člověk neví, kdy dojde k rozdělení pozemské a Boží obce, ani to, kdo do které obce vejde.

Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, V, 9., 1.díl, s.179: „všechna (těla) jsou poddána nejvíce vůli Boha, jemuž jsou podřízeny i všechny vůle, protože nemají větší moc, než jim on dovolí“.

⁹⁹ Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7, IX*, s.204

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Kontemplace u Augustina*, s.17

¹⁰⁰ AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7., XVII*, s.216

¹⁰¹ Srv. NĚMEC, V. *Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina*, s.39:

„*potrojná struktura paměti (memoria), poznání/myšlení (notitia, intellegentia) a lásky/vůle (amor, voluntas)*“

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X a XV*. In *Studie z patristiky a scholastiky*, s.84-89

¹⁰² Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7., VI*, s.200

Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s.44

¹⁰³ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIV, 27., 2.díl, s.57

¹⁰⁴ ARMSTRONG, A.H. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu.*, s.466

2. Augustinův koncept *ordo amoris* v kontextu sociální práce

V předchozích kapitolách jsme se pokusili stručně nastínit, jakým způsobem sv. Augustin ve své teorii zpracovává aspekty, které jsme vymezili na začátku práce: člověk trpící, potřebný, dále vztah člověka k druhému člověku a naposledy životní situace člověka podléhající změně v čase. Viděli jsme, že Augustinův antropologický koncept *ordo amoris* tyto aspekty vždy nějakým způsobem zpracovává a završuje je v pojetí o čase a dějinách lidského života. V další části práce pokusíme jednak objasnit určité analogie Augustinova konceptu a sociální práce a jednak se pokusíme obhájit jeho koncept řádu lásky jako funkční etický model sociální práce sjednocující nejrůznější etické přístupy v tomto oboru.

2.1.1 Augustinův „člověk trpící“ v kontextu sociální práce

Člověk obdařený vlastní vůlí volící mezi správným a nesprávným, dále milostí jako silou, která mu pomáhá potlačit jeho zvrácené tužby, člověk ukotvený v pevném řádu lásky zaručujícímu účast na blaženosti i samotnou blaženost – to je obraz, který sv. Augustin ve svém učení nastiňuje.

Takový obraz nerozlišuje, zda je člověk trpící, či nikoliv. Naopak pro sv. Augustina jsou v podstatě trpícími všichni lidé. Je to způsobeno prvním hříchem, který lidé po generace dědí.¹⁰⁵ Tuto „rovnost“ rozpracujeme o něco později, až se budeme věnovat vztahu mezi člověkem pomáhajícím a potřebným. Nyní se soustředíme na člověka trpícího jako subjekt, který disponuje určitými subjektivními zdroji. Z tohoto pohledu pak tedy i člověk trpící má vůli a může se svobodně rozhodovat o tom, jakou cestu zvolí a k jakému dobru bude směřovat. Člověk není pasivním subjektem odkázaným na pomoc druhých. Jeho vůle mu zaručuje vlastní

¹⁰⁵ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIV, 15., 2.díl, s.43

aktivitu a participaci na řešení vlastní situace. Jeho volba a realizace rozhodnutí budou eticky hodnoceny a člověk sám ponese za své rozhodnutí odpovědnost.

Kompetence svobodného rozhodování člověka je rozhodující v přístupu k pomoci v moderních směrech sociální práce vycházejících především z humanistického přístupu,¹⁰⁶ které pokládají lidi „za „autonomní subjekty, které mohou předznamenat svou vlastní cestu““.¹⁰⁷

Také Mezinárodní etický kodex sociální práce vymezuje tyto kompetence přímo v bodě č. 4, v němž formuluje jedno ze základních lidských práv a zároveň definuje, na jakém principu se má odehrávat vztah mezi sociálním pracovníkem a jeho klientem: „Respektovat právo na sebeurčení - sociální pracovníci respektují a podporují právo lidí na provádění vlastních výběrů a rozhodnutí, nezávisle na jejich hodnotách a životních rozhodnutích, za předpokladu, že to neohrozí práva a legitimní zájmy druhých.“¹⁰⁸ V tomto bodě je stanoven předpoklad výhradní autonomie člověka jako kompetentně jednající osoby, která dokáže vyslovit své potřeby a sociální pracovník neomezuje „svobodu volby svého klienta“ a nepřebírá „zodpovědnost klienta, která patří k jeho sociálnímu postavení“.¹⁰⁹

Člověk potřebný tedy není pasivním příjemcem pomoci sociálního pracovníka. Sám má na své životní situaci aktivní účast. Augustin formuloval tezi, že lidská vůle,

¹⁰⁶ Srv. Matoušek, O. a kol. *Základy sociální práce*, s.203: V přístupu orientovaném na klienta Rogers formuloval základní teze o lidské osobnosti – především podle něho má člověk právo na vlastní důstojnost a rozvoj, jeho podstata je přirozeně dobrá, lidskou osobnost je třeba respektovat. Dále je člověk schopen být odpovědný k sobě i druhým, je schopen změny a vývoje k plnému uspokojivému vlastnímu životu atd..

Srv. Úlehla, I. *Umění pomáhat*, s.20: Na tyto teze navazuje například systemický přístup, který definuje na tomto základě postoj sociálního pracovníka, který „nepomáhá“, ale „nabízí spolupráci“. Během spolupráce hledá vlastní zdroje klienta, na nichž může změnu stavět .

Srv. Matoušek, O. a kol. *Základy sociální práce*, s.231-240: Podobně přístup orientovaný na úkoly a částečně i antiopresivní přístup, využívající jako základní nástroj změny uschopňování nebo-li zmocňování klienta.

¹⁰⁷ Laan, G. van der. *Otázky legitimize sociální práce*, s.39

¹⁰⁸ Mezinárodní etický kodex sociální práce. *Sociální práce. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci* [online]., 2004, č.4, s.32. [aktualiz.2004-11-23]. [cit.2009-11-18]. Český překl. Dostupné na WWW: < <http://www.socialniproce.cz/soubory/2004-4-090221132958.pdf> >

¹⁰⁹ Laan, G. van der. *Otázky legitimize sociální práce*, s.104

na jejímž základě se člověk rozhoduje a volí dobro nebo zlo, je dobrá.¹¹⁰ To znamená, že člověk potřebný je také schopen jednat správně a je schopen si správnou cestu vybrat, přestože je jeho rozhodování (jako rozhodování každého) provázeno neustálým bojem mezi žádostmi těla a rozumem. Lidská vůle zakládá sociální status člověka ve společnosti, zajišťuje jeho autonomii a vyjadřuje také vztah k druhým lidem. Z hlediska sociální práce je právě lidská vůle tím, co potřebnému člověku zajišťuje důstojnost i ve vztahu k pomáhajícímu. Sama o sobě je pak nástrojem, který zplnomocňuje a aktivizuje jeho nositele za jeho současné participace na daném problému, který řeší.

Jak se však v tuto chvíli vypořádat s Augustinovým názorem, že lidská vůle je zcela podřízena vůli Boží a jeho záměru? Bez něho podle sv. Augustina není člověk sám schopen uskutečnit svůj cíl (tedy pokud to není i vůlí Boží) a je v tomto směru plně odkázán na Boží milost a na jeho pomoc (a jak jsme ukázali v kapitole 1.5.3, musí mít také naději a víru). Z tohoto pohledu se nabízí jednoduchá úvaha, že v rámci sociální práce, respektive v rámci procesu pomáhání potřebnému člověku by výsledek intervence sociálního pracovníka byl zcela podřízen jiné moci, než síle jejich spolupráce. Zákonitě by vyvstala i otázka po legitimitě sociální intervence.

Toto je závažný moment, který vyžaduje hlubší rozpracování, jelikož se týká samotné otázky směřování člověka v úsilí o dobro, které leží mimo tento svět. Vyžaduje ponejprv také vysvětlit, jak se promítá Augustinův koncept lásky jako vztahu k Bohu a k bližnímu v analogii vztahu mezi sociálním pracovníkem a trpícím člověkem, jemuž se budeme věnovat v následující kapitole. Pro tuto chvíli si musíme vystačit s konstatováním, že to, co nyní můžeme pocítovat jako zásadní rozpor ve smyslu znegování dosud řečeného o lidské vůli potvrzující autonomii člověka a jeho důstojnost, má pro něho rozhodně také pozitivní aspekt: pokora jako „cosi, co člověka pozdvihuje“¹¹¹, je podle sv. Augustina pro každého člověka v úsilí o nejvyšší

¹¹⁰ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIV, 11., 2.díl*, s.39: „Stvořil tedy Bůh, jak stojí psáno, člověka spravedlivým, a tudíž dobré vůle.“

¹¹¹ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIV, 13., 2.díl*, s.42

dobro nezbytná v přijetí odkázanosti na Boží vůli a vede ho k objektivnímu náhledu na vlastní limity. Omezuje tedy do určité míry moc lidské vůle, která se může jako „mocná“ vymknout kontrole samotného člověka i jeho okolí¹¹² a ve formě sebelásky je prvotní příčinou toho, že člověk svou vůlí vybere cestu zla.

2.1.2 Láska jako obsah vztahu z pohledu sociální práce

Jak jsme již předeslali, v této kapitole se tedy pokusíme najít paralely mezi vztahem člověka k Bohu a k bližnímu tak, jak jej chápal sv. Augustin, a vztahem sociálního pracovníka a osoby, jíž pracovník pomáhá. Tento vztah budeme považovat za nezbytnou podmínku uskutečňování procesu pomáhání, přičemž kvalita tohoto vztahu bude měřítkem jak obsahu procesu změny, tak jeho výsledku. Nepustíme přitom ze zřetele to, co jsme konstatovali v předchozí kapitole – že lidská vůle náleží každému člověku, je zdrojem změny v životní situaci člověka a musí být ze strany pomáhajícího profesionála respektována, protože z její přirozenosti a priori vyplývá směřování k dobru. Nepříznivá životní situace člověka potřebného tedy nezakládá automaticky nárok na pomoc druhých¹¹³ a sama o sobě nemusí stanovovat povinnost druhých tomuto člověku pomáhat. Jeho situace podléhá možnosti změny, ale na této změně se může potřebný člověk vlastní vůlí a aktivitou podílet.

Lidská vůle a svoboda rozhodování náleží každému stejně - člověku potřebnému i pomáhajícímu. V tomto smyslu existuje mezi oběma subjekty určitá rovnost ve vztahovém rámci, vyplývající ze zákonitostí řádu stvoření. Oba jsou stvoření, obdařeni lidskou vůlí a rozumnou duší, oběma náleží stejné místo v řádu stvořené společnosti. Oba podléhají stejnému principu podřízenosti. Takovou rovnost je ovšem

¹¹² Připomeňme v tomto smyslu *ordo amoris*, který vymezuje člověku jeho místo v řádu, přičemž člověku jsou podřízeny věci stvořené a sám je podřízen Stvořiteli. Jeho „moc“ je tedy omezená na určité místo ve stvořeném řádu, který je dokonalý – viz kapitola 1.3.3.

¹¹³ Jak jsme ukázali v kapitole 1.4.1, tento nárok je založen ve vztahu člověka k člověku skrze lásku k Bohu a k bližnímu)

potřeba chápat z hlediska vyšší perspektivy Božího záměru stvoření, který směřuje k dokonalému řádu či míru.

Odlišnosti, které ve vztahu mezi pomáhajícím a potřebným existují, vyplývají z uspořádání časného světa, který o dokonalost usiluje, má však do ní daleko. Zákony časného světa jsou odlišné od věčného zákona. Mnohdy, ovšem pouze z perspektivy stvořené bytosti, nezajišťují rovné podmínky mezi všemi stvořenými věcmi a bytostmi.¹¹⁴ Subjektivně tak neexistuje rovnost ani mezi dvěma lidmi. V řeči sociální práce se dá říci, že „klient je do jisté míry bezmocný už tím, že něco potřebuje. Pracovník je do jisté míry mocný už tím, že pomáhá (nebo aspoň slibuje pomoc), aby málo mocný klient byl o něco mocnější“.¹¹⁵ „Moc“ profesionála znásobují pravomoci získané z vnějších institucí a ze zákonů, jimiž se řídí „časný svět“ a jeho společenské struktury.

Tuto nerovnováhu sv. Augustin překonává právě principem lásky k Bohu a k bližnímu. Láska k Bohu jako konečnému cíli naznačuje člověku správný směr jeho jednání, protože kdo „miluje Boha, v lásce k sobě nebloudí“.¹¹⁶ Láska k bližnímu, v němž máme milovat to, co je „Bohem stvořené“, a skrze tuto lásku má milovat každý, pak zajišťuje rovnost ve vztahu. Vzpomeňme zde opět sv. Augustina, který označuje jako zpupnost to, když „člověk touží ovládat i ty, kdo jsou mu přirozeně rovni, totiž lidi“.¹¹⁷ Stejně jako člověk potřebný, je i sociální pracovník především člověkem, zranitelným, smrtelným. Právě přijetí vlastní zranitelnosti a pokorné odevzdání se Bohu činí sociálního pracovníka ve vztahu k trpícímu člověku autonomním a do této míry rovným.¹¹⁸

¹¹⁴ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XV, 4., 2.díl, s.62

¹¹⁵ Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.40
Srv. Úlehla, I. *Umění pomáhat*, s.18

¹¹⁶ AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XIX, 14., 2.díl, s.267

¹¹⁷ AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost*, XXIII, 23., s.62

¹¹⁸ Srv. Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.88

Láska tímto způsobem pomáhá sociálnímu pracovníkovi vybudovat „vztah typu subjekt-subjekt“¹¹⁹ ve vztahovém rámci pomáhání, v němž je nejdůležitějším pomoc sama o sobě, nikoliv touha „vládnout a zbavit klienta moci“.¹²⁰ Zrušením rámce tvořeného vlastnostmi jeho subjektů „MOC-ný – BEZMOC-ný“ získává vztah mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným aspekty důvěry, kompetentnosti, aktivizace, zmocňování a zodpovědnosti. Láska jako vyjádření vztahu je zde určitým předpokladem, že člověk potřebný získá pomoc.¹²¹ Podstatným rysem tohoto vztahu ovšem je, že za výsledek své volby nese zodpovědnost sám člověk trpící.

Pro sociálního pracovníka je láska jako princip vztahu k lidem, jimž pomáhá, do určité míry osvobozující. Nikoliv proto, že by ho zbavila povinnosti pomoci nebo dokonce zodpovědnosti „za to, zda dokáže využít svých možností nabízet pomoc“.¹²² Tento pocit plyne spíše z toho, že sociální pracovník nemusí přebírat zodpovědnost tam, kde náleží člověku, jemuž pomáhá.¹²³ Spočívá ve vyjasnění hranice vztahu mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným, která umožňuje pomáhajícímu zachovat míru pomoci, protože stanovuje „jasno v tom, co pomoc je, a co není“.¹²⁴ Pomoc, jejímž účelem je podpora jejího příjemce k plnému rozvoji a ke schopnosti

¹¹⁹ Laan, G. van der. *Otázky legitimace sociální práce*, s.103

¹²⁰ Guggenbühl-Craig, A. *Nebezpečí moci v pomáhajících profesích*, s.14

¹²¹ Srv. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci, XIX, 14., 2.díl, s.267*: „Konečně, protože božský Mistr učí dvěma největším příkázáním, tj. lásce k Bohu a lásce k bližnímu, příkázáním, v nichž člověk nalézá tři předměty lásky, totiž Boha, svou vlastní osobu a bližního, a protože ten, kdo miluje Boha, v lásce k sobě nebloudí, plyne z toho, že k lásce k Bohu má vésti i svého bližního, jehož má příkázáno milovat jako sám sebe (tak má vésti svou ženu, své děti i domácí i ostatní lidi, které může), a že si má přátí téhož vedení od bližního, potřebuje-li toho snad; a takto bude smířen, co na něm jest, s každým člověkem tím lidským mírem, jenž spočívá v spořádané svornosti, jejíž řád velí předně nikomu neškodit a za druhé také pomáhat, komu lze.“

¹²² Úlehla, I. *Umění pomáhat*, s.19

¹²³ Zátěž ve smyslu přebírání zodpovědnosti za klienta v sobě do velké míry nesou všechny přístupy postavené na objektivním hledání pravdy a rady, podle níž by se klient měl řídit. Naopak přístupy vycházející z konstruktivistické teorie, například systemický přístup, vycházejí z předpokladu, že objektivní pravdu nelze nalézt a řešení situace vždy musí být originální a musí vycházet především z klienta. Pomáhající vytvářejí podporu, již aktivizují zdroje a potenciály klienta, čímž zároveň zamezují přebírání zodpovědnosti za jeho život a snižují tím výrazně zátěž, kterou by jinak pomáhající mohl nést. Rozdíl spočívá v orientaci pomoci na řešení, nikoliv na problém.

Srv. např. Matoušek, O. *Základy sociální práce*, s.222-224

¹²⁴ Úlehla, I. *Umění pomáhat*, s.18

zvládat situaci samostatně,¹²⁵ vypadá tedy jako korelace mezi vůlí a svobodným rozhodnutím člověka potřebného na jedné straně a nabídkou podpory a aktivizací klientových schopností sociálním pracovníkem na straně druhé.

Zjednodušeně by se dalo říci, že pomáhání je vzájemné respektování kompetencí, kdy pro poměřování rovnováhy moci ve vztahu platí, že „přebírá-li pomáhající kompetenci v některých sférách životní praxe klienta, může ho ochránit před újmou, ale může ho také zneschopňovat“.¹²⁶ Respektování kompetencí vytváří hranici mezi autonomiemi subjektů vztahu. Přitom na sociálního pracovníka je kladen požadavek, aby sám dosáhl vlastní autonomie a „sám se už na světě zabydlel“, čímž získal „volnou kapacitu na problémy světa kolem sebe“.¹²⁷ Toto „zabydlení se“ není nic jiného než uvědomění si svého místa ve stvořeném řádu a souvislostí, které s ním člověka spojují. Toto uvědomění oslabuje pocit neadekvátní moci a sociální pracovník může svůj přístup postavit na partnerství a podpoře.

Respektování kompetencí chápal sv. Augustin právě jako lásku, vyjádřenou vztahovým rámcem lásky k Bohu a k bližnímu. V praxi se „vztah lásky“ projevuje tak, že sociální pracovník „pouze“ pomáhá objevit vlastní zdroje a potenciály vedoucí ke změně klientovy situace, podporuje jejich rozvoj. Pomáhá klientovi zorientovat se a vybrat si z mnoha alternativ. Přitom respektuje jejich vůli i rozhodnutí. To znamená, že sociální pracovník nevytváří v potřebném člověku něco „nového“ jako konstrukt své vlastní představy o tom, co je pro tohoto člověka dobro. Augustinovým pohledem – ani sám sociální pracovník nevytváří (protože sám je stvořen), pouze přivádí bližního na správnou cestu.¹²⁸ Takto je do určité míry zrovnoprávněno postavení člověka trpícího i sociálního pracovníka, protože oba jsou součástí řádu, v němž mají přidělené místo a znají nároky, které z toho vyplývají. Jako stvořené lidské bytosti jsou stejně oprávněné a moc, která nenáleží jim, ale Bohu, k nim má

¹²⁵ Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.40

¹²⁶ Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.40

¹²⁷ Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.87

¹²⁸ Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 11.* In *Šestá patristická čítanka*, s.67

stejný vztah. Sociální pracovník se stává partnerem člověku v nouzi a pomáhá mu udržet řád, který je zárukou a současně měřítkem dobra života jich obou, přičemž oba mají stejný nárok na pomoc (ve formě lásky druhého). Sociální pracovník tímto způsobem naplňuje poslání vést „dialog mezi tím, co chce společnost ve svých normách, a tím co si přeje klient“ a „rozvíjet přitom dialog jako spolupráci a kooperaci rovnocenných partnerů“.¹²⁹

Na úrovni dosud zkoumaného tedy nyní můžeme formulovat částečně odpověď na otázku, jaké důsledky přináší Augustinův koncept *ordo amoris* praxi sociální práce, je-li dobro, jehož chce člověk svým životem dosáhnout, „umístěno za“ pozemským životem a tímto dobrem je Bůh. To, co je jasné už nyní, je vliv tohoto faktu na vztahový rámec, v němž se odvíjí proces pomáhání. Vidíme, že existence vyššího principu (v tomto případě Boha), který má absolutní moc a veškerá moc stvořených bytostí a věcí pochází právě jen od něho, je nesmírně významná z pohledu vytvoření základního prostředku sociální práce,¹³⁰ jímž je vztah mezi sociálním pracovníkem a člověkem pomoc hledajícím, založený na rovnosti a partnerství. Promítá se ve vzájemném respektu ke kompetencím podporujícím zachování důstojnosti i v posílení důvěry ve vztahu oslabením polarity moc – bezmoc. Tyto aspekty jsou základem pro vytvoření kvalitního vztahu, jenž bývá zpravidla i zárukou úspěšného zakončení procesu pomáhání a dosažení požadované změny nebo zlepšení sociální situace člověka potřebného.

To, co je na takto postaveném vztahu v pomáhání důležité, je přiznání hodnoty člověka trpícího a tím i možnost účasti na lidském společenství. Dobro, k němuž svým životem směřuje člověk potřebný, je stejně „významné“, jako dobro každého jiného člověka. Protože toto dobro je jedno (věčná jednota s Bohem) a je společné všem stvořeným bytostem. Účast na dosahování dobra společnosti vytváří pro člověka trpícího právoplatné místo v ní, zdůrazňuje jeho význam v této společnosti.

¹²⁹ Úlehla, I. *Umění pomáhat*, s.25

¹³⁰ Navrátil, P. *Teorie a metody sociální práce*, s.15

To je způsob, jakým řád lásky předchází sociální izolaci člověka, který se v důsledku nejrůznějších příčin ocitá na okraji společnosti a potřebuje pomoc. Aktivita jeho vůle a rovnoprávné postavení ve vztahu s pomáhajícím v rámci stvořeného řádu umožňují „připojit se k řádu světa“¹³¹, respektive neodpoutat se od něho a naplňovat svou lidskou přirozenost. Jinými slovy, mít podíl v Bohu a jeho díle stvoření.

V Mezinárodním etickém kodexu sociální práce opět můžeme najít odezvu těchto principů, a to zejména v bodech, které se týkají lidských práv a lidské důstojnosti.¹³² Jak jsme viděli, zcela také korespondují s moderními přístupy v sociální práci. Zdá se tedy, že minimálně v pasážích etického kodexu o lidských právech a důstojnosti člověka můžeme Augustinův koncept *ordo amoris* chápat nejen jako základ, z něhož mohly čerpat pozdější teorie o lidských právech. Co je z pohledu sociálního pracovníka, který denně řeší etická dilemata vyplývající z problematiky jeho „mocenského“ postavení, ze vztahu k člověku potřebnému i jeho vztahu k pomáháním jako takovému, podstatnější - Augustinův koncept činí etický kodex prakticky využitelným dokumentem odpovídajícím na jeho profesní otázky a problémy.

2.1.3 Legitimace sociální práce z pohledu konečného dobra

V předchozích kapitolách jsme si položili otázku, co pro praxi sociální práce znamená, že lidská vůle je zcela podřízena Boží vůli a záměru, jímž je završení dokonalosti stvoření v konečné a věčné jednotě všeho stvořeného s Bohem.

¹³¹ Kopřiva, K. *Lidský vztah jako součást profese*, s.48

¹³² Srovnej s body 2 a 3 v článku 4.1 Mezinárodního etického kodexu sociální práce z r.2004:
2. *Podporovat právo na participaci - sociální pracovníci podporují plné zapojení a účast lidí, kteří používají jejich služby, takovými způsoby, aby mohli dosáhnout zmocnění ve všech aspektech rozhodování a jednání, které ovlivňuje jejich život.*
3. *Jednat s každým člověkem jako s celostní bytostí - sociální pracovníci se zajímají o celého člověka v rámci rodiny, komunity a společenského a přirozeného prostředí a usilují o rozpoznání všech aspektů života člověka.*
Mezinárodní etický kodex sociální práce. *Sociální práce. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci* [online]., 2004, č.4, s.31-34. [aktualiz.2004-11-23]. [cit.2009-11-18]. Český překlad. Dostupné na WWW: < <http://www.socialniprace.cz/soubory/2004-4-090221132958.pdf> >

Respektive co pro ni znamená to, že cíl směřování člověka, jímž je jednota s Bohem, leží mimo časný svět. Dosud se nám podařilo objasnit, jak tento fakt ovlivňuje kvalitu vztahu mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným: zdůraznili jsme rovnost ve vztahu, která je zajištěna účastí obou subjektů vztahu v řádu stvoření a která zakládá důstojnost člověka trpícího, přiznává mu hodnotu v lidském společenství, na němž se podílí, a zaručuje mu místo ve společnosti.¹³³ Přiznali jsme lásce k bližnímu aspekt udržování rovnováhy ve vztahu postaveném na respektování kompetencí subjektů vztahového rámce, kdy jeden subjekt nepřebírá zodpovědnost za rozhodnutí druhého subjektu v životních rozhodnutích.

Kvalita takto vytvořeného vztahu mezi pomáhajícím a člověkem potřebným je jistě důležitým faktorem, který ovlivňuje výsledek tohoto procesu. Ovšem vytvoření kvalitního vztahu založeného na principu lásky samo o sobě nezakládá oprávnění k pomáhání nebo, chceme-li, povinnost pomoci z pohledu legitimacy sociální práce. Uvedli jsme, že povinnost pomoci je vzájemná, vyplývá z přikázání lásky k Bohu a k bližnímu a je obecně platná. Otázkou ale zůstává, zda a jak tato povinnost náleží sociálnímu pracovníkovi (potažmo sociální práci) a zda i v tomto případě můžeme uvažovat o obecné platnosti zejména ve vztahu k dosažení nejvyššího dobra, ležícího mimo časný svět. Na tuto otázku se pokusíme najít odpověď v následující kapitole.

Pomáhání (mysleno profesionální pomáhání sociálního pracovníka) je proces, který probíhá v čase, ve zpravidla omezeném časovém úseku lidského života. Je to

¹³³ Sv. Augustin přiznává v řádu stvoření místo i zlu a chápe ji jako polaritu k dobru – bez opačného pólu by nebylo možné rozumět tomu, co je dobro. Srv. AUGUSTINUS, A. *O pořádku, II, 31.*, In Svoboda, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*, s.173: „A ježto tento pořádek a zařízení udržují samotným rozlišením souhlas veškerenstva, proto musí být také zlo. Tudiž podobně jako z antithet – je nám to milé i v řeči – tj. z protiv, utváří se vespolek krása všech věcí.“ nebo s.191: „A přece má nezbytné místo (kat) mezi samými zákony, řadí se do pořádku dobře zřízené obce, je sice škodlivý svým smýšlením, avšak podle jiného pořádku je trestem pro škůdce...Přesto nechtěl pořádek přírody, aby chyběly (nedokonalosti, zlo), ježto jsou nutné, aby nedovolil, aby vynikly, ježto jsou ošklivé...Avšak co jsme spatřili ubožejšího nad ošklivost přemoženého? A přece právě jí vznikla dokonalejší krása onoho zápasu“

proces, který končí nejpozději smrtí člověka, kterému je pomáháno (případně toho, jež pomáhá, i když v tomto případě se očekává výměna pracovníka a pokračování procesu), a za horizont smrti už působit nedokáže.

Proces pomáhání má také směřovat k nějakému cíli.¹³⁴ V obecné rovině, odhlédneme-li od konkrétních formulací cílů individuálních případů, by cílem zpravidla měla být změna situace trpícího člověka, ať už v důsledku změny fungování člověka anebo v důsledku změny společenských poměrů anebo v důsledku obojího. Tento cíl však nekoresponduje (a ani nemůže, odehrává-li se proces pomáhání v časném světě) zároveň s cílem nejvyšším, jímž je podle sv. Augustina dosažení věčné jednoty s Bohem a který člověk nemůže dosáhnout v pozemském životě.

Cíle, které si sociální práce stanovuje v práci s trpícími lidmi, jsou z pohledu takto chápaného konečného cíle do určité míry partikulární, protože se vždy vztahují k horizontu smrti, který nepřekonávají, a protože neexistují bez vnějších podmínek lidského společenství, v němž se proces pomáhání odehrává.

Zdá se tedy, že Augustinův koncept *ordo amoris* vytváří sociální práci praktický rámec v plné míře pouze v prvních dvou aspektech, které jsme v úvodu vymezily a které se týkaly člověka potřebného a vztahu mezi pomáhajícím a potřebným. Třetí aspekt, který jsme definovali jako „život o sobě jako nedílná součást člověka chápaná v čase jako objekt budoucí změny“, naplňuje Augustinův koncept jen v rámci časného světa. Naplňuje ho ale také z pohledu konečného dobra?

Sv. Augustin nikde neuvádí, že by jedině skrze pomáhání člověk dosáhl věčnosti. Pomáhání je zde určitým prostředkem, respektive způsobem k vyjádření lásky k Bohu, a teprve skrze lásku k Bohu může člověk o dosažení tohoto cíle usilovat (ani zde však není jisté, zda ho skutečně dosáhne).

¹³⁴ Moderní přístupy v sociální práci jsou postavené přímo na plánování intervence, přičemž formulace cílů za účasti klienta je jedním ze zásadních kroků. Zde se vytváří hranice mezi přáním klienta a představou sociálního pracovníka. Záleží pak na přístupu pracovníka, zda je konečná formulace cíle určitým konsensem obou aktérů nebo zda se do jeho formulace promítne kontrolní přístup sociálního pracovníka či je výsledkem nereálná představa klienta bez korekce sociálního pracovníka.

Srv. Matoušek, O. *Základy sociální práce*, s.225

Věčnost není cílem pomáhání. Podle sv. Augustina je věčnost cílem směřování každého lidského života a celého lidského společenství. Pomáhání samo o sobě, je-li uskutečňováno na principu lásky k Bohu a k bližnímu, je cestou k věčnosti. Avšak nikoliv v omezeném rozsahu sociální práce, ale v obecném rozsahu soužití všech lidí ve společnosti.

Místo sociálního pracovníka je pevně zakotveno v řádu lásky, v němž vládne princip podřízenosti člověka vůči Bohu a princip rovnosti lidí skrze lásku. Nikoliv sociální pracovník, ale Bůh v konečném důsledku rozhoduje, zda člověk dosáhne konečného dobra či nikoliv.¹³⁵ I sociální pracovník je podřízen Boží vůli a oslabuje se tak jeho pocit moci. To, co ale v plné míře trvá a náleží sociálnímu pracovníkovi, je povinnost pomáhat bližnímu. Kvantitativně je míra této povinnosti stejná jako u každého jiného člověka. V míře povinnosti pomáhat spočívá spíše kvalitativní rozdíl – u sociálního pracovníka lze předpokládat vyšší míru ve smyslu povinnosti rozvíjet vlastní dovednosti a schopnosti v rámci jeho profese, jejímž obsahem je pomáhání.

Úloha sociálního pracovníka tedy nespočívá v dosahování konečného dobra, ale v tom, co sv. Augustin nazýval „přivést druhého na správnou cestu“.¹³⁶ To se děje tehdy, jestliže sociální pracovník skrze lásku k Bohu dokáže objevit v člověku (v bližním v nejširším slova smyslu) to, co je stvořené Bohem, a tím potvrdit jeho důstojnost a přiznat mu tak právo účasti na lidském společenství a jeho zdrojích.¹³⁷ Toto přiznání aktivuje potenciály a schopnosti člověka trpícího a podporuje tak jeho vůli ke správné volbě. Tímto se pomáhání sociálního pracovníka stává součástí společného úsilí o budování Boží obce, čímž sleduje současně i konečný cíl nejvyššího dobra, třebaže leží mimo časný svět.

¹³⁵ Srv. KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s.275

¹³⁶ Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 11.* In *Šestá patristická čítanka*, s.67

Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7, XXI*, s.224

¹³⁷ Srv. AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana, 7.traktát, 11.* In *Šestá patristická čítanka*, s.67

Proces pomáhání sociálního pracovníka má tedy dvě dimenze: jedna souvisí s jeho lidskou přirozeností, již náleží podle sv. Augustina povinnost naplňovat přikázání lásky k Bohu a k bližnímu a která ho nikterak neodlišuje od druhých lidí. Druhá souvisí s jeho profesí a stanovuje kvalitativní rozměr pomáhání, který sociální pracovník realizuje. Tato dimenze odlišuje sociálního pracovníka od druhých lidí, existuje však pouze ve vztahu k lidské společnosti časného světa a její význam spočívá především ve vyrovnávání jeho nerovných společenských podmínek. Zjednodušeně by se dalo říci, že první dimenze pomáhání pomáhá vytýčit obecně směr, k němuž se má život člověka ubírat. Druhá dimenze tomuto směřování napomáhá tam, kde možnosti člověka naplňovat svůj život jsou omezovány vnějšími podmínkami dané společnosti.

Pomoc sociálního pracovníka tedy nachází legitimaci právě jen v řádu lásky, který je vztažen ke společenským podmínkám časného světa. Jako součást tohoto řádu se však sociální práce podílí na dosahování konečného dobra celého lidského společenství a jedině v tomto řádu nachází svůj smysl.

Shrňme nyní, kam až jsme se v naší argumentaci dostali. První aspekt sociální práce, který jsme zkoumali, je člověk trpící. Ukázali jsme, že lidská vůle zakládá svobodu člověka a současně zodpovědnost za jeho jednání. V tom spočívá důstojnost člověka trpícího – svoboda volby a zodpovědnost za důsledky jeho jednání je člověku přiznána trvale, bez ohledu na okolnosti a činí tak člověka rovným s druhými lidmi. V tomto smyslu posouvá lidská vůle hranici ve vztahu sociální pracovník – člověk potřebný z duality moc-bezmoc do roviny partnerství. Na tomto základě jsme objasnili druhý zkoumaný aspekt sociální práce, tedy vztah sociálního pracovníka k trpícímu člověku. Spojujícím prvkem obou subjektů vztahového rámce je láska jako vyjádření lásky k Bohu a k bližnímu. Tato láska určuje hranice kompetencí obou osob, míru pomoci a míru závislosti jednoho na druhém.

Aby láska jako spojující element plnila tuto funkci, musí být zachován řád – *ordo amoris*, v němž zásadní místo zaujímá Bůh. Bůh znamená rovnost mezi lidmi na principu podřízenosti Bohu, která je platná pro všechny. Jemu náleží moc a jedině

na jeho milosti závisí, zda člověk dosáhne konečného cíle. Na základě této skutečnosti jsme vysvětlili třetí aspekt sociální práce, který se dotýkal možnosti změny životní situace člověka trpícího s ohledem na dosažení konečného dobra.

Ačkoliv konečným cílem člověka je Bůh a nelze ho tedy dosáhnout v časném životě, je možné ospravedlnit jakoukoliv změnu životní situace člověka, pokud taková změna konečný cíl sleduje. Jinými slovy, pokud se člověk svobodně rozhoduje a svou volbu posuzuje skrze lásku k Bohu, pak změny, které mu tyto volby přinášejí, jsou správné a směřují ke konečné jednotě s Bohem, byť by jí mělo být dosaženo až po smrti.

To, co však musí být v každém případě zachováno, je princip podřízenosti v rámci *ordo amoris*, kdy o konečném výsledku vposledku vždy rozhoduje Boží vůle. Moc sociálního pracovníka sahá pouze potud, že vlastní prostředky a nástroje podpory a pomoci, jimiž může aktivizovat trpícího člověka k tomu, aby si vybíral správnou cestu, o níž však opět rozhoduje jen Bůh. Oprávněnost sociální práce tedy existuje pouze v rámci *ordo amoris* a vždy jen ve vztahu k časnému světu. Sociální pracovník si nemůže nárokovat to, co náleží pouze Bohu – moc rozhodovat o konečném dobru směřování života trpícího člověka, protože sám je součástí tohoto řádu a je Bohu podřízen stejně jako člověk trpící.

Může se ale podílet na spravedlivějším uspořádání poměrů časného světa, k čemuž získal v rámci své profese náležité vybavení, a to jak podporou jednotlivých potřebných osob, tak účastí na budování společenského řádu. To mu nařizuje společenská dimenze přikázání lásky k Bohu a bližnímu, která zde nabývá deontologický charakter, i etický kodex, který vztahu mezi sociálním pracovníkem a společností věnuje celý oddíl.¹³⁸ Zde také nachází sociální pracovník odpověď

¹³⁸ Srv. Mezinárodní etický kodex sociální práce. *Sociální práce. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci* [online]., 2004, č.4, s.31-34. [aktualiz.2004-11-23]. [cit. 2009-11-18]. Český překl. Dostupné na WWW:
< <http://www.socialniprace.cz/soubory/2004-4-090221132958.pdf> >

Například:

2. 5. 2. Zasazuje se o zlepšení sociálních podmínek a zvyšování sociální spravedlnosti tím, že

na úvodní otázky, kam se ubírá současná individualistická společnost a jakou úlohu v ní a pro ni na této cestě zaujímá sociální práce.

To, co jsme u sv. Augustina vnímali jako radikálně skeptický postoj v jeho teorii o Boží milosti (člověk je plně závislý na Bohu a jeho vůli a bez něho nemůže vůbec nic) a v kontextu sociální práce se jeví jako možná překážka stavící se do cesty její samotné legitimace, nyní dává sociální práci nejen oprávnění, ale také jasný smysl a místo v lidském společenství.

2.2 Aktuálnost odkazu konceptu *ordo amoris* sv. Augustina

Na začátku naší práce jsme uvažovali o tom, zda existuje prvek sjednocující nejrůznější výklady etického kodexu, jenž by vytvořil z tohoto dokumentu prakticky využitelný pramen etického jednání sociálního pracovníka odolávající tlaku plurality jeho výkladů a aplikace. Pokusili jsme se ukázat, že Augustinův koncept *ordo amoris* v jeho základním principu lásky k Bohu a k bližnímu tuto schopnost má. Zde bychom tedy, jak se zdá, mohli naši argumentaci ukončit.

Ovšem kritický duch této práce by nám neměl nyní dovolit naši teorii právě teď uzavřít. Přinejmenším proto, že jsme už v první kapitole odůvodňující výběr Augustinova učení pro naši argumentaci, zdůraznili, že učení sv. Augustina (tudíž i jeho koncept *ordo amoris*) v původní podobě je do velké míry spjato s dobou vzniku.

Aby tedy naše argumentace byla úplná, bude ještě potřeba sledovat, jakým způsobem se s jeho teorií vyrovnali pozdější filosofové a co z toho plyne pro náš původní záměr. Těžko bychom nyní také odolávali námitkám, že koncept *ordo amoris* je postaven na základech křesťanské víry a není „vhodný“ pro společnost, kde

podněcuje změny v zákonech, v politice státu i v politice mezinárodní.

2. 5. 3. Upozorňuje na možnost spravedlivějšího rozdělení společenských zdrojů a potřebu zajistit přístup k těmto zdrojům těm, kteří to potřebují.

2. 5. 4. Působí na rozšíření možností a příležitostí ke zlepšení kvality života pro všechny osoby, a to se zvláštním zřetelem ke znevýhodněným a postiženým jedincům a skupinám.

křesťanská víra přestala být hlavní doktrínou etického jednání. Přece ne všichni sociální pracovníci jsou křesťané a moderní sociální práce křesťanskou víru jako podmínku profesního zařazení ani nijak nenařizuje. Je velmi pravděpodobné, že mnoho sociálních pracovníků by se těžko ztotožňovalo s principem lásky k Bohu a k bližnímu, a to nejen pro první část tohoto principu – Boha. Sama láska jako antropologický fenomén doznala během staletí mnoha proměn. Její chápání v nejobecnější rovině, jaké bylo blízké sv. Augustinovi, už dnes, zejména pod vlivem představy romantické lásky, kterou nám přineslo 19. století, může být nesrozumitelné, těžko uchopitelné a v rámci praxe paradoxně příliš abstraktní.

Z těchto důvodů se v další části práce pokusíme přiblížit, jakým způsobem Augustinův koncept *ordo amoris* uchopili moderní filozofové 20. století. V následující kapitole se budeme věnovat fenomenologické teorii Maxe Schelera. Bude nás zajímat nejen to, oč rozšířil původní teorii *ordo amoris*, ale také jakým způsobem se vyrovnává s otázkou konečného dobra a smyslu lidského života. Opět se pokusíme najít odpověď na to, co jeho závěry znamenají pro sociální práci.

3. *Ordo amoris* ve fenomenologické teorii Maxe Schelera

Nemůžeme a ani zde nechceme samozřejmě tvrdit, že od Augustinovy smrti do přelomu 20. století se žádný filozof jeho učením nezabýval. Uvedli jsme už na začátku, že dílo sv. Augustina bylo systematicky rozpracovááno po celý středověk, čerpala z něho novověká filosofie a teologie a významným zdrojem je jeho učení i v dnešní době. Proč by nás tedy měl zajímat právě Max Scheler? Především proto, že přímo navázal na Augustinovu ideu *ordo amoris* a to ve svém stejnojmenném raném etickém spise. Scheler se zde výslovně hlásí k odkazu sv. Augustina a zdůrazňuje znovu význam Boha jako sjednocující aspekt stvořeného světového řádu. Současně svůj zájem upírá k člověku a jeho místu v tomto řádu.¹³⁹ Jeho filosofická antropologie má určitý teologický rozměr, ovšem láska, která v ní, podobně jako u sv. Augustina, zaujímá přední místo, je uchopována na základě empirických poznatků psychologie týkající se způsobu vnímání a poznávání světa i emocionálního prožívání člověka a má silně psychologizující charakter. Ostatně Scheler se i tímto přímo hlásí k odkazu sv. Augustina a jeho pokusům vyvodit z vlastní teorie nové metafyzické a psychologické závěry.¹⁴⁰

Schelerovu teorii můžeme pro účely naší práce chápat jako určité pojítko mezi křesťanským učením sv. Augustina a „neteologickou“ antropologií 20. století, a to právě proto, že v sobě obojí spojuje, přičemž důraz klade na člověka a jeho vztah k druhým lidem. Více než teologický rozměr tedy zdůrazňuje personalistický charakter lásky. Tuto syntézu Scheler vyjádřil poměrně kategoricky: „Je přece samozřejmé, že tam, kde patří láska k bytosti Boha a žádný náboženský program spásy nepočíná v lidské spontánní činnosti, nýbrž v božské lásce, musí být v lásce k Bohu vždy současně obsažena spolu s boží láskou láska lidí k lidem.“¹⁴¹

¹³⁹ Srv. PREISSOVÁ KREJČÍ, A., ŠOTOLA, J. a kol. *Kapitoly z historie antropologického myšlení. Interní studijní texty pro studenty kulturní a sociální antropologie*, s.75

¹⁴⁰ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.31

¹⁴¹ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.23

Podívejme se tedy nyní, jakým způsobem Scheler nazírá lásku jako lidský fenomén.

3.1 Láska a poznání

Pro Schelera, stejně jako pro sv. Augustina, je primát lásky podstatný. Oba jsou přesvědčeni, že láska předchází ideje i veškeré poznání. Sv. Augustin tvrdí, že láska je Bůh a jako taková existuje věčně bez počátku a konce. Je-li lidská vůle, na jejímž základě člověk volí dobro, výsledkem chtění, pak láska musí tomuto poznanému chtění předcházet,¹⁴² neboli že „láska uvádí v první řadě v pohyb poznání a teprve jeho prostřednictvím snažení a chtění“.¹⁴³

Scheler na tezi „o prioritě lásky před poznáním“¹⁴⁴ navazuje. Vyzdvihuje její tvůrčí povahu. Láska je dynamická do té míry, že určuje, jakým způsobem se člověk zmocňuje předmětů (nikoliv jen osob) ve smyslu jejich poznávání a vytváření vztahu. Je tendencí či aktem, který usiluje každou věc ovlivňovat ve směru rostoucí hodnotové dokonalosti, která lásce náleží.¹⁴⁵ Tento proces hnutí lásky je nekonečný a je podstatou veškerého pokroku poznávání. Láska vždy posouvá milujícího vždy ještě o kousek dál, než leží horizont jeho poznání.

Láska je tedy úzce spjata s poznáním. Takováto láska, která je mírou rostoucího zájmu o něco a činitelem poznávání, má dvojí charakter – na jedné straně je pronikáním poznávajícího subjektu do subjektu poznávaného, na straně druhé současně „sebeodkrýváním se“ poznávaného subjektu tomu, kdo ho poznává. Láska je tedy vyjádřením vztahu, kdy bez odpovědi druhého člověka (milovaného) nemůže

¹⁴² Připomeňme zde na Augustinovu tezi o tom, že Bůh je výzvou, abychom dobro chtěli – viz kapitola 1.3.2

¹⁴³ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.30

¹⁴⁴ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.23

¹⁴⁵ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.48
Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.52

milující tohoto člověka nijak uchopit a poznat.¹⁴⁶ Milovat něco nebo někoho znamená vždy vystoupit ze své vlastní tělesnosti a v tomto prožitku transcendence se dotýkat světa v jeho skutečnosti.¹⁴⁷ Láska tak úzce souvisí s rozumem. Tato transcendence jako vystoupení z přirozeného pudu se děje za plné účasti rozumu, ale její uskutečnění je podmíněno dynamickou silou lásky.¹⁴⁸

3.2 Dualita lásky – láska a nenávist

Scheler, na rozdíl od sv. Augustina lásce přiřazuje i její protipól – hovoří o lásce a nenávisti, které obě jsou posledními instancemi určujícími, který objekt bude poznáníhodný a který ne.¹⁴⁹ Sv. Augustin naopak nikdy lásku nechápe v této dualitě, láska je pro něho celistvá a vždy směřuje k dobru (jako protipól by bylo možné spíše chápat sebelásku). Nenávist u sv. Augustina není součástí lásky a nemá vliv na uspořádání priorit poznávaných předmětů. Není darovanou Boží milostí tak, jako láska. Je zdrojem a zároveň projevem zla a pochází výhradně od svobodné lidské vůle, jejíž rozhodování právě dává přednost náklonnostem a vášním místo správné cesty směřující k Bohu – cesty lásky.

Scheler se ovšem pohybuje v intencích lidské psychiky a tuto dualitu potřebuje k osvětlení psychických pochodů, na jejichž základě si člověk vybírá, co je pro něho přijatelné a co nikoliv. Uvažuje o lásce a nenávisti jako o „pohybu srdce“ v lidské psychice, na jehož základě se projevují náklonnost nebo odpor člověka.¹⁵⁰ Správnost či zvrácenost lidského života závisí na uspořádání lásky i nenávisti do „objektivně

¹⁴⁶ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.33

Srv. PREISSOVÁ KREJČÍ, A., ŠOTOLA, J. a kol. *Kapitoly z historie antropologického myšlení. Interní studijní texty pro studenty kulturní a sociální antropologie*, s.76

¹⁴⁷ Srv. AUGUSTINUS, A. *Vyznání, Kniha 7., XVII, s.216*: Pro sv. Augustina tato transcendence spočívala v určitém stupni kontemplanace, kdy dochází k nahlédnutí „záblesku Božího“ jako určitého okamžiku, v němž poznání dostoupí svého vrcholu, aby pak bylo strženo zpět starostmi běžného života.

¹⁴⁸ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.49

¹⁴⁹ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.36

¹⁵⁰ Srv. SCHELER, M. *Řád lásky*, s.35

správného řádu“ (*ordo amoris*) a na schopnosti tento řád poznat a „vštípit *ordo amoris* svému srdci“.¹⁵¹

3.3 *Ordo amoris*

Podle Schelera je láska a nenávisť uspořádána v člověku v určitém řádu, jež nazývá *ordo amoris*¹⁵² a na jehož základě člověk buď s láskou probuzenou zájmem poznává anebo naopak s nenávistí zavrhuje daný předmět. *Ordo amoris* považuje za jádro světového řádu jakožto božského řádu. Zahnuje v sobě člověka, přičemž Bůh jako původce tohoto řádu se odráží v každém člověku jako „osobní centrum světa jakožto kosmu a celku“.¹⁵³ To koresponduje s Augustinovým učením o obrazu Božím, k němuž byl každý člověk stvořen a Scheler zde především oživuje Augustinovu myšlenku, že chce-li člověk poznat Boha, musí ho hledat ve svém nitru, do něhož se obrací.

Rozdíl je však v chápání fungování řádu lásky z pohledu postavení člověka. Zatímco sv. Augustin zdůrazňuje jako všeurčující Boží vůli naplňující Boží záměr stvoření a tím závislost člověka na Boží milosti, tedy na tom, zda obdrží lidskou vůli a s ní i lásku, Scheler považuje za rozhodující pro harmonii tohoto řádu vliv člověka: „Zvrátí-li člověk ve své faktické lásce nebo ve výstavbě svých aktů lásky, v kladném a záporném hodnocení tento o sobě existující řád, pak zvrátí – pokud jde o něho – co do intence zároveň sám božský řád světa. A kdekoli jej takto zvrátí, tam se zhroutlí nutně i jeho svět jako možný předmět poznání i jeho svět jako předmět vůle, pole jednání a působitě.“¹⁵⁴ Pro sv. Augustina je zlo pocházející z lidské vůle a z odklonu od cesty lásky k Bohu součástí tohoto řádu a odpovídá záměru stvoření. Scheler

¹⁵¹ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.35

¹⁵² Srv. např. AUGUSTINUS, A. *O Boží obci*, XV, 22.,2.díl, s.90: Pro Augustina *ordo amoris* znamená uspořádání světa z hlediska vztahů mezi lidmi a Bohem v rámci stvoření, přičemž každé stvořené bytosti tento řád přiřazuje místo a kompetence v tomto řádu a vymezuje, co a jak má být milováno, aby celé lidské společenství směřovalo k nejvyššímu dobru, jímž je splynutí ve věčné jednotě s Bohem.

¹⁵³ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.49

¹⁵⁴ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.51

považuje zlo vzniklé zvrácením řádu lásky za mez, která znemožňuje člověku dosahovat dokonalosti, k níž ho láska vede.

Poznání *ordo amoris* druhého člověka je nezbytnou podmínkou k poznání tohoto člověka v jeho podstatě, tedy jeho duchovní bytosti. Scheler doslova říká, že „kdo má *ordo amoris* nějakého člověka, ten má tohoto člověka.“¹⁵⁵ Ono „mít“ však nenabývá významu „vlastnit“, nýbrž poznat druhého člověka v jeho jádru, přičemž totéž platí i o věcech. Toto poznání, respektive to, zda člověk bude druhého člověka či věc poznávat nebo ne, je určeno samotným objektem poznávání, který vysílá jakýsi signál, vyvolávající v poznávajícím určitou přitažlivost nebo odpor. Nikoliv tedy svobodná lidská vůle, ale *ordo amoris* každého člověka rozhoduje o průběhu jeho příští existence.

Vidíme, že postavení člověka ve světě a ve vztahu k Bohu chápe Scheler výrazně odlišně od sv. Augustina. Člověk se zde stává ústředním motivem a ty myšlenky, které se v raném spise *Řád lásky* u Schelera objevují pouze v náznacích, jsou mnohem důsledněji a radikálněji rozpracovány v jeho vrcholném díle. Scheler v něm rekonstruuje filosofickou antropologii v kritickém duchu na základech osvícenstvím rozbité teologické antropologie a na základech naturalistických proudů novověké filosofie. Abychom pochopili zcela Schelerovo pojetí lásky jako konečného smyslu veškerého lidského bytí, bude nutné zde alespoň stručně pojednat o tom, v čem spočívá odlišný pohled na člověka, který Scheler přináší. Smysl tohoto pojednání spočívá i v tom, že se Schelerovo pojetí člověka v pozdním díle výrazně zradikalizovalo. Ve srovnání s raným spisem *Řád lásky* může jeho teorie působit jako naprostý odklon od původního pojetí „člověka jako obraz stvořitelův“.¹⁵⁶ Skýtá nám ovšem prostor pro úvahy nad možnými riziky, které tento radikalismus přináší dnešní době i sociální práci, která je především středem našeho zájmu.

¹⁵⁵ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.37

¹⁵⁶ Srv. PREISSOVÁ KREJČÍ, A., ŠOTOLA, J. a kol. *Kapitoly z historie antropologického myšlení. Interní studijní texty pro studenty kulturní a sociální antropologie*, s.75

Právě zde je nutné si uvědomit, že Schelerova teorie stojí na rozhraní významných období – z hlediska vývoje společnosti za sebou nechává tradiční společnost s jejími křesťanskými hodnotami i společnost průmyslovou a vědeckou, v níž hlavní místo zaujímá rozum a poznání empirických věd, a otevírá bránu moderní společnosti, jejíž dosahy si zatím jen stěží uvědomuje, ačkoliv některé její výdobytky se již hlásí plnou silou (Schelerovo vrcholné dílo vzniklo po první světové válce). Otázka po podstatě člověka v této době znovu nabývá na významu a Scheler si uvědomuje, že samotná věda, která se stále více specializuje, není schopná ji uspokojivě zodpovědět: „Stále vzrůstající množství speciálních věd, které se zabývají člověkem, ať jsou jakkoli cenné, daleko více podstatu člověka zakrývají, než aby ji objasňovaly. Pomyslíme-li dále, že ony tři jmenované tradiční ideové okruhy jsou dnes otřeseny a zcela otřeseno je zvláště darwinistické řešení otázky o původu člověka, pak můžeme říci, že v žádném dějinném období se nestal člověk tak problematickým jako v současnosti.“¹⁵⁷

Scheler se proto pokouší o syntézu empirických poznatků biologických věd o člověku s filosofickým a teologickým poznáním.¹⁵⁸

3.4 Filosofická antropologie Maxe Schelera

Scheler, ve snaze odpovědět na otázku „co je člověk“ definuje člověka ve třech stupních, které chápe jako určité psychické síly formující podstatu člověka: první stupeň souvisí s jeho pudovou složkou. Na této rovině se člověk chová na základě vrozených a ryze účelových instinktů a zde se nijak neodlišuje od ostatních zvířat. Dalším stupněm je psychická síla, která naopak vůbec nesouvisí s pudovou složkou, není formována žádnými psychickými vjemy ani představami. Je to mohutnost, která je nezávislá na čemkoliv, co si je člověk schopen uvědomit rozumem, a týká se

¹⁵⁷ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 44

¹⁵⁸ V tom se liší například od B.Pascala (k jehož odkazu se rovněž hlásí), který po své konverzi zcela odmítl racionalismus i samotnou racionalitu a empirické poznání považoval za nesmyslné. Srv. Röd, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*, s.161

výhradně duchovních činností. Třetím stupněm je osoba, která v sobě oba předešlé stupně spojuje a realizuje je v jednotě člověka.¹⁵⁹

Člověk je tedy podle Schelera spojením ducha a životní síly (duch a centrum aktů), což mu umožňuje na jedné straně nepodléhat pudům a žádostem a na straně druhé se „nerozplývá“ ve svém okolí, ale je „otevřen světu“¹⁶⁰ (Schelerův popis procesu poznání „sebeodkrýváním“ a pronikání do druhého člověka skrze lásku, o němž jsme pojednali v kapitole 3.1, není vlastně ničím jiným, než právě tímto „otevřením světu“). Člověk je schopen autoreflexe spočívající ve schopnosti vystoupit ze sebe sama a zpředměnit svět okolo sebe i „svou vlastní fyziologickou i psychickou povahu“.¹⁶¹ Člověk tedy dokáže uvědomit si sebe sama a toto uvědomění je základem jeho vůle.¹⁶²

Stejně jako sv. Augustin zde zdůrazňuje Scheler úlohu lidské vůle a ducha. Pro sv. Augustina však duch znamenal „obraz Boží“, kdy skrze tento obraz člověk poznává Boha, ačkoliv jen v záblesku, a za nezbytné považoval trvalé přimknutí se k Bohu jako cestu vzhůru. Scheler nazývá samotného ducha pouze „bezmocnou,, ačkoliv nejvyšší silou, která svůj smysl dostává teprve v osobě spojující ducha se silou života, mocnou, ale slepou.“¹⁶³

Sv. Augustin chápal vztah mezi člověkem a Bohem jako „nerovný“. Člověk je podřízen Bohu, je na něho plně odkázán, je na něm závislý. Scheler naopak tento vztah chápe v určité rovnosti. Podle něho jsou člověk a Bůh odkázáni na sebe navzájem a jejich vztah je jakousi symbiózou, v níž se oba vyvíjí. Na základě takto chápaného vztahu mezi Bohem a člověkem uvažuje odlišně také o stvoření, kdy ideje věci se utvářejí ve věčném duchu kontinuálně s celým světem.¹⁶⁴ Scheler přímo říká,

¹⁵⁹ Srv. SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.66

¹⁶⁰ Srv. SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 67-68

¹⁶¹ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 69

¹⁶² SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 74

¹⁶³ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.89, 100

¹⁶⁴ Srv. SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.75

Augustin naopak uvažoval o existenci ideje svět ještě před stvořením. Tato idea existovala v Boží prozřetelnosti, Augustin hovořil o Božím předvěděni – viz také kapitola 1.3.2 o lidské vůli

že ideje nejsou „před“, „po“ ani „ve“ věcech, nýbrž jsou „s“ věcmi, čímž zcela staví člověka do popředí procesu stvoření: člověk nikoliv poznává a přijímá stvořené, nýbrž sám spoluvytváří ideje, hodnoty i cíle přirazené „věčnému logu, věčné lásce a věčné vůli z centra a zdroje věcí samých“.¹⁶⁵

Zde nemůžeme mluvit o „podílu na Bohu“ ve smyslu sv. Augustina, protože člověku je zde přirazena role samotného tvůrce kosmu. Sv. Augustin považoval poznání odehrávající se v nejvyšší formě jako záblesk toho, co duše již kdysi znala (ideje světa v předvědění), za zdroj naděje, že znovu dosáhne tohoto stavu dosažením konečného cíle ve věčné jednotě s Bohem. Bůh je všemocný a postavení člověka stojícího v řádu stvoření mezi Bohem a stvořeným světem respektuje princip podřízenosti nižšího vyššímu.

Podle Schelera naopak tímto nejvyšším poznáním člověk vytváří vlastní vědomí světa, které v sobě odráží celý stvořený vesmír. Tím přesahuje věci stvořené a získává náhled obecného.¹⁶⁶ Současně obrací řád světa v tom smyslu, že každou vyšší formu bytí považuje za slabší a nižším formám přiznává moc spočívající v životních pudech.¹⁶⁷

3.5 Úskalí Schelerovy teorie

Z pohledu dnešního člověka se může Schelerova antropologie jevit jako poměrně kontroverzní a radikální s ohledem na vývoj lidské společnosti od doby, v níž Scheler žil, až do současnosti (zejména v tom, co prezentuje v pozdních dílech).

Augustinův radikalismus jsme viděli v totální odevzdanosti člověka Bohu a jeho plné závislosti na Boží milosti. Tato odevzdanost může být pro současného člověka vědomého si vlastních možností, jejichž omezenost odmítá chápat, nepřijatelná.

¹⁶⁵ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 75

¹⁶⁶ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 76-77

¹⁶⁷ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s. 88

Schelerův radikalismus spočívá v opaku - chápe místo člověka v kosmu na stejné úrovni jako místo Boha, když říká, že „místo, kde dochází k tomuto sebeuskutečňování, a řekněme takřka k sebezbožštění, o něž usiluje jsooucnost, jež je příčinou sebe sama a kvůli jehož vzniku počítalo se světem jako s dějinami – to je právě člověk, lidská osoba a lidské srdce. Jsou jediným místem vzniku boha, jež je nám přístupné – avšak jsou pravou částí tohoto transcendentního procesu samého.“¹⁶⁸

Bůh zde není Stvořitelem, ale je tvořen. Vzniká v závislosti na člověku, který skrze svého oživeného ducha „spoluvytváří božství“.¹⁶⁹

Tím ale Scheler v podstatě ochuzuje člověka o vztah o sobě, který byl dosud zaručen onou podřízeností člověka Bohu na principu lásky a který zakládá zásadní dimenzi lidství, jíž je společenskost. Předznamenává tak individualismus rušící vztah k druhým lidem svým zaměřením na sebe sama a naplňuje slova sv. Augustina o sebelásce, která nikdy nemůže být zdrojem dobra, protože odklání směr lásky od Boha k sobě samému. Zde spočívá nejproblematictější bod Schelerovy teorie. Neblahé důsledky etiky individualismu, i přes všechny snahy soudobých filosofů přehodnotit tento postoj, pociťujeme v současné společnosti plnou měrou.

Scheler však v době, v níž vytvořil svou teorii, zatím neměl možnost nahlédnout, co tento odklon přinese. Proto je vždy znovu nutné zdůraznit historický kontext, s nímž je tato teorie spjata. Na jedné straně jsou to objevy a poznatky vědy, které posilují víru v rozum člověka a pocit neomezených lidských možností, na straně druhé pocit neohraničenosti zdrojů přírodního bohatství, vytváření umělých potřeb a podřízení života principu trhu, které podporují přesvědčení o vlastní všemohoucnosti člověka.¹⁷⁰ Na základě obojího může definovat člověka jako tvůrce, čímž se poměrně zásadně změní i vztah člověka ke světu. Člověk zde nevystupuje jako „dobrý hospodář“, jemuž byl svět svěřen do správy a který za způsob spravování skládá účty Bohu, ale jako tvůrce sám, jehož odpovědnost za svět spočívá právě a jen

¹⁶⁸ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.108

¹⁶⁹ Tamtéž

¹⁷⁰ KELLER, J. *Úvod do sociologie*, s.26

v tomto tvoření. Člověk jako tvůrce nepřipouští vlastní slabost, a pokud ano, pak bez nároku na bezpodmínečnou lásku Boží vyjádřenou v odpuštění, protože podle Schelera „absolutní jsoučno tu není k opoře člověka, k pouhému vyrovnání jeho slabostí a doplnění potřeb, které je chce stále činit svým ‚předmětem‘.“¹⁷¹

3.6 Některé aspekty Schelerova *ordo amoris* v sociální práci

V této kapitole se znovu pokusíme koncept *ordo amoris*, nyní již obohacený o fenomenologický přístup Schelerovy teorie, zkoumat z hlediska tří aspektů sociální práce uvedených v úvodu naší práce. Proto jsme už, částečně v rozporu s logikou předchozích částí snad trochu předčasně definovali některé závěry, které lze ale z hlediska posuzování využitelnosti konceptu považovat za zásadní.

Významnou změnou v Schelerově konceptu *ordo amoris* z hlediska sociální práce, je vztah k Bohu a k bližnímu. Vyrovnáním postavení člověka a Boha, zrušením řádu vytvořeného na principu podřízenosti a vztaženosti k Bohu se mění založení odpovědnosti ve vztahu k bližnímu a tím i hranice vymezující kompetence v rámci tohoto vztahu. Mění se také založení nároku na pomoc, je-li aspekt lásky omezen pouze na proces poznání, nikoliv na samotný vztah.

3.6.1 Člověk „tvůrce“ jako iniciátor změny

Pokud je člověk jako trojdimenzionální jednota životní síly, lidského ducha a osoby tvůrcem světa, náleží každému člověku z tohoto pohledu určitá moc. Náleží i člověku trpícímu a stává se pro něho zdrojem změny, pokud se mu podaří uspořádat lásku a nenávisť do „objektivně správného řádu“ a pokud se mu podaří tento řád rozpoznat.

Zde spočívá také úloha sociálního pracovníka, který v procesu „otevřenosti světu“ může poznat *ordo amoris* potřebného člověka a toto poznání mu může

¹⁷¹ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.109

zprostředkovat, čímž podpoří možnost změny. Schopnost „sebeodkrývání“ a pronikání do druhého člověka v procesu poznání do určité míry vytváří hranici mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným. Vzájemná odpověď vyžadující poznání mezi dvěma osobami je současně odpovědí na to, zda člověk trpící potřebuje pomoc a zda sociální pracovník může tuto pomoc poskytnout.

Je však současně rizikem v pomáhajícím vztahu. Není-li totiž „sebeodkrývání“ a „pronikání“ vzájemné, zejména probíhá-li tento proces pouze na straně sociálního pracovníka (předpokládejme, že nebude založen pravděpodobně na osobní náklonnosti a přitažlivosti sociálního pracovníka k člověku potřebnému, nýbrž například na tlaku vnějších okolností ze strany společnosti legitimující zájem sociálního pracovníka o tohoto člověka), narůstá zároveň moc sociálního pracovníka, jež může být zdrojem manipulace a nerespektování lidské důstojnosti trpícího. Současně může zvyšovat odpor člověka trpícího ke zdroji možné pomoci vedoucí až ke ztrátě příležitosti pomoc vůbec získat. Proces poznání ve formě „otevření světu“ totiž hranici mezi dvěma osobami stanovuje subjektivně. Chybí zde objektivizující prvek, který by tuto hranici ve vztahu založeném na subjektivní lásce přesně určil. Viděli jsme v kapitole 2.1.3, že pro sv. Augustina to je milující Bůh, který v řádu podřízenosti zakládá rovnost obou osob ve vztahu a určuje rovnováhu moci a bezmoci i míru zodpovědnosti v tomto vztahu. Scheler Boha v této „vnější“ vztáženosti nechápe. Bůh se podle něho nachází uvnitř člověka a určení rovnovážného vztahu závisí na samotných subjektech vztahového rámce, respektive na jejich *ordo amoris*. Nerovnováha jako důsledek zvrácení řádu je pro člověka měřítkem etického jednání, jehož obsahy takto pociťuje.

V *ordo amoris* každého člověka je takto založena povinnost pomoci i nárok na tuto pomoc. Vyplývá ze subjektivně pociťované nerovnováhy a proces pomoci souvisí s potřebou rovnováhu obnovit. Ačkoliv Scheler vytvořil obraz vztahu člověka k člověku jako vzájemnou odpověď v procesu poznání a zdůraznil fakt, že sám sebe člověk může poznat pouze skrze druhého, člověk je v konečném důsledku odkázán jen sám na sebe. *Ordo amoris* obsahuje závazek či povinnost vůči bližnímu v rovině

subjektivního pocíťování, nikoliv v rovině obecného příkazu platného pro všechny lidi. Nestanovuje tedy nijak ani normu pro způsob života v lidském společenství.

3.6.2 Poznání „božství“ v člověku a lidská důstojnost

Možnost změny spočívá pouze v člověku. Nikoliv však v jeho lidské vůli a rozumu zakládajících lidskou důstojnost podpořených Boží milostí skrze lásku, ale v jeho vlastní moci tvořit bez jakékoliv opory mimo sebe sama. Scheler však právě zde konstatuje, že „člověk dospívá teprve během svého vývoje a rostoucího sebepoznání k onomu vědomí spolubojovnictví, k vědomí, že spoluvytváří božství“.¹⁷²

To ovšem znamená, že ne každý také může dosáhnout změny. Automaticky vylučuje osoby, které z nejrůznějších důvodů nemohou „dospět“ k onomu sebepoznání člověka jako tvůrce. Naděje na změnu pro takové lidi v podstatě neexistuje. Tím spíše, pokud je zdůrazněna absence opory v „absolutním jsoucnu“, neleží-li mimo člověka.

Zde se projevuje Schelerova bezmezná víra v člověka, jeho moc a neomezené možnosti: člověk tvořící, člověk rovný Bohu, člověk, který se obejde bez Boží milosti, protože centrum Boha tvoří sám v sobě. Takový člověk není slabým a zranitelným, má obrovskou moc, pokud ovšem dospěje k poznání, že ji má. Pokud k tomuto poznání nedospěje, ztrácí veškeré atributy trojdimenzionálního obrazu člověka a ztrácí zároveň možnost účasti na spolutvoření světa. Zůstává na okraji společnosti, bez Boha i bez naděje na změnu, protože člověku, který sám tvoří, nic nezakládá povinnost pomoci ani nárok na pomoc. Takový člověk ztrácí své lidství, pokud připustíme, že člověka dělá člověkem právě to, že poznává svou tvůrčí moc.

Lidská důstojnost založená na platnosti myšlenky, že člověk je obrazem Božím vlastním lidskou vůli a rozum a z tohoto pohledu jsou si všichni rovni, zde ztrácí svůj význam. Podle Schelera je lidská důstojnost založena na schopnosti člověka stát

¹⁷² SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.108

se tvůrcem světa, která však, jak vidíme, nenáleží každému bez rozdílu. Taková důstojnost podléhá subjektivitě člověka, a proto se nemůže stát obecným etickým apelem.

3.6.3 Vystoupení „nad“ svět – ztráta smyslu lidského života

Scheler popisuje proces transcendence jako schopnost člověka povznést se nad sebe sama i nad svět a učinit obojí předmětem svého poznání. Toto zpředmětnění vyžaduje odstup od světa, jehož byl dosud člověk součástí, a uvědomění si nezávislosti světa na člověku. Centrum, jež nazývá svrchovaným základem samotného bytí¹⁷³ a v němž se toto poznání děje, však podle Schelera není součástí tohoto světa. Člověk se takto vydělil z přírody a dostal ji pod svou vládu.¹⁷⁴ Nebyla mu tedy svěřena do správy, jak si představoval sv. Augustin.

Scheler zde opět zdůrazňuje sílu lidského ducha. Ovšem poznání toho, že je člověk „nad“ světem, nikoliv jeho součástí, přináší nové naléhavé otázky, na něž Schelerova teorie nedokáže odpovědět. Je člověk připraven zvládnout tak obrovskou moc, kterou sám sobě deleguje? O jaké etické pilíře může opřít svou nadřazenost nad světem? Není tato nadřazenost spíše ztrátou místa v obecném řádu stvoření a nepřináší taková nezakotvenost člověku daleko větší existenciální úzkost? Jak se vůbec člověk v tomto pojetí vyrovnává se smrtí? Kde je smysl jeho života a smrti? A co je nejvyšším a konečným dobrem, kterého má člověk v životě dosáhnout?

Scheler považuje oživení lidského ducha za cíl a zároveň konec konečného bytí.¹⁷⁵ Zdá se tedy, že vůbec neuvažuje o věčnosti tak, jak ji chápal sv. Augustin a po něm celý středověk a raný novověk. Smysl lidského života leží pouze v pozemském světě. Tímto smyslem je právě dosažení jednoty lidského ducha a životní síly v osobě. Nebo jinými slovy vědomí sebe, světa a boha v jednotě, které se děje v tvůrčím procesu

¹⁷³ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.74

¹⁷⁴ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.106

¹⁷⁵ SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu*, s.92

poznání a utváření idejí a hodnot. Smysl lidského života trvá, dokud trvá tvoření. Z hlediska jedince tento smysl zaniká jeho zánikem, tedy momentem, kdy přestává trvat proces transcendence.

To je značně problematické, zohledníme-li to, co jsme uvedli výše – že totiž dimenze lidství spočívá v tvůrčím procesu. Pak tedy smysl lidského života zaniká mnohdy dříve, než nastane faktická smrt člověka přinášející definitivní ukončení jeho života i v nižších stupních bytí. Někteří lidé pak ani z tohoto pohledu nenaplní smysl lidského života, protože nikdy nebudou schopni transcendence zakládající lidství (z hlediska sociální práce, kterou jsme dosud chápali jako činnost podporující člověka k tomu, aby mohl plnohodnotně realizovat svůj život v lidské společnosti, to znamená, že by se měla přinejmenším značně zredukovat její oprávněnost z hlediska okruhu dotčených osob).

Scheler tento problém řeší do určité míry tím, že vztahuje okamžik smrti právě k pozemskému životu (zatímco sv. Augustin považuje smrt za nutný krok k dosažení nejvyššího dobra člověka, které leží mimo časný svět). Smrt podle něho není pouze smyslovou součástí naší zkušenosti. Směřování k smrti vytváří přímo podstatu zkušenosti lidského života.¹⁷⁶

Totalitární očekávání smrti vytváří horizont života a zároveň jeho perspektivu. Na druhou stranu je nutné potlačení ideje smrti (nikoliv v patologickém smyslu), aby člověk zůstal činným. Tato diskrepance mezi jistotou smrti a jejím potlačováním vytváří časovou strukturu lidského života, člověk může svůj život prožívat, plánovat, může předpokládat, může se vracet do minulosti. Jeho život je životem vzhůru, zachovává princip výstavby a rostoucí tendence.¹⁷⁷ Bez jistoty smrti by se život stal bezrozměrným a ve své podstatě nežitelným.

¹⁷⁶ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.147

¹⁷⁷ SCHELER, M. *Řád lásky*, s.161

3.7 Schelerův odkaz v existenciální analýze

Scheler usiluje překonat představu konečného dobra, kterého lze dosáhnout pouze na věčnosti splnutím v jednotě s Bohem, přenesením Boha do centra člověka, podmíněním jeho existence symbiotickým spojením člověka a Boha a zmocněním člověka „božstvím“. Ztrácí ovšem ze zřetele člověka jako součást lidského společenství. Redukuje člověka na individuální jednotku s božskou mocí, redukuje její slabost i její potřebu podpory zvně. To, co z člověka zůstává, je individuální bytost, jejíž život probíhá v čase v jakési nahodilosti tvoření v neomezené míře otevřenosti vůči světu, avšak bez jasného cíle a smyslu, který by zůstával i po jeho smrti. Tím, že člověka postavil nad svět a Boha do jeho centra, připravil vlastně člověka o život v dialogu s Bohem jako nezbytnou podmínku vědomí cíle, k němuž život směřuje.

Přestože však Schelerův koncept *ordo amoris* obsahuje z dnešního pohledu velmi problematické oblasti, poskytl dostatečný materiál pro další rozpracování a podnítil pokusy tyto problémy překonat. Příkladem je V. E. Frankl, jež na Schelera navázal, ovšem opustil jeho radikální názor o všemocnosti člověka a spíše se vrátil k základnímu principu lásky jako vyjádření vztahu, který v konceptu *ordo amoris* vytvořil sv. Augustin.

3.7.1 Pojetí lásky podle V. E. Frankla

Frankl rozpracovává Schelerovu teorii o poznávání duchovní bytosti druhého člověka na základě lásky. Na rozdíl od Schelera však Frankl nepracuje vůbec s dualitou lásky a nenávisti. Podobně jako sv. Augustin chápe lásku v její obecnější rovině - pokládá ji za základní stavební prvek lidské existence.

Frankl zdůrazňuje aspekt lásky, spočívající v prožívání druhého člověka. Říká přímo, že „lásky je právě prožíváním druhého člověka v celé jeho jedinečnosti

a jednorázovosti“.¹⁷⁸ V člověku se láska projevuje ve dvou rovinách – člověk je milující bytost a také milovaná bytost (Scheler podobně hovoří o „tázání lásky“ a „odpovědi subjektu otevřením se“, v případě sv. Augustina se tato vzájemnost spojuje v jediném přikázání milovat bližního, které je platné pro každého). V obou rovinách se děje stejný proces: milující člověk pojímá milovanou bytost jako Ty a přijímá ji do svého Já. Láska tedy není hodnota člověka, kterou a priori má. Je to hodnota, kterou získává, stává-li se milovanou bytostí. Tedy skrze milujícího člověka, respektive jeho lásku se uskutečňuje jeho hodnota, o niž se on sám nijak nezasloužil. Frankl tímto způsobem odkazuje na učení sv. Augustina a jeho chápání lásky jako Boží milosti – láska je darem získaným od Boha z jeho milosti, nikoliv zásluhou člověka samotného. Podobně Frankl považuje lásku za nezaslouženou milost. Jeho pojetí hodnoty lásky, respektive hodnoty milujícího člověka se liší od Schelera, podle něhož je láska člověku vlastní a svou dynamickou a tvůrčí silou ho vede k dokonalosti a tím zvyšuje jeho hodnotu.¹⁷⁹

Frankl dále zdůrazňuje, že u milujícího člověka láska zvyšuje „lidskou rezonanci“, kdy „celý vesmír se pro něj stává hodnotově širším a hlubším, září v paprscích oněch hodnot, které vidí pouze milující“.¹⁸⁰ To jsou odezvy Augustinova chápání lásky k Bohu a k bližnímu, kdy v člověku skrze lásku milujeme to, co je stvořené Bohem. Tato „lidská rezonance“ odpovídá určitému připojení ke světu a jeho řádu, koresponduje s Augustinovým přimknutím se k Bohu, splynutím s Bohem a do určité míry je vyjádřením toho, co Scheler nazval poznáním *ordo amoris* druhého člověka („mít“ druhého). V obecnější rovině lze tuto schopnost lásky chápat jako konstitutivní v rámci lidské společnosti, jejíž vztahové rámce uvnitř celku posouvají lidstvo k nejvyššímu dobru.

¹⁷⁸ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.122

¹⁷⁹ Srv. FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.122

¹⁸⁰ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.123

3.7.2 Struktura lásky

Frankl nepřijal Schelerovu teorii o *ordo amoris*, alespoň ne v plné formě a jako *terminus technicus*. V jeho teorii najdeme spíše nepřímé inspirace. Frankl uvažoval o lásce skrze strukturu člověka jakožto člověka ve snaze propojit jednotlivé vrstvy lidské bytosti s různými stupni lásky, na kterých člověk miluje druhého. Tak popisuje v analogii k chápání člověka ve třech vrstvách těla, duše a ducha tři úrovně prožívání druhé osoby v lásce. Nejnižší úrovní, na jaké může člověk milovat druhého člověka, je „sexuální nastavení“ dotýkající se tělesnosti druhého člověka.¹⁸¹ V tomto nastavení vnímá především tělesné vlastnosti druhého, které ho sexuálně vzrušují. Láska zde tedy zůstávána úrovni sexuálního pudu a vztah člověka k druhému zůstává zcela na povrchu.¹⁸²

Nejbližší vyšší vrstva, v níž lze prožívat lásku k druhému člověku, je lidská duše. Jí odpovídá erotické „nastavení lásky“.¹⁸³ Frankl zde důrazně rozlišuje sexualitu a erotiku, přičemž se domnívá, že erotické nastavení se zaměřuje na duševní vlastnosti druhého člověka. Jinými slovy na to, „co na člověku milujeme“. Duševní emocionalita milovaného nachází odezvu v duševní emocionalitě milujícího. Vztah erotického nastavení překonává vrstvu tělesnosti a primitivního sexuálního pudu a dostává se do určité hloubky prožívání druhého a poznání jeho osoby. Frankl nachází pro tuto úroveň sémantické vyjádření v „mít rád“. Ve srovnání s „mít *ordo amoris* druhého“ u Schelera však toto „mít rád“ není schopno nahlédnout duchovní obraz milované osoby a tato osoba zůstává ne-osobní, zastupitelnou jakoukoliv jinou osobou.

Erotické nastavení lásky tedy neumožňuje milujícímu uchopit milovanou osobu jako celek a dostat se k jejímu jádru. Toho je schopna pouze vlastní láska¹⁸⁴, která

¹⁸¹ Srv. FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.123

¹⁸² FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.123

¹⁸³ Tamtéž

¹⁸⁴ Sv. Augustin v tomto smyslu mluví o lásce v nejobecnějším slova smyslu – o lásce k Bohu a k bližnímu (*caritas*). Jádro člověka je obraz Boží a ten nelze poznat jinou cestou, než právě skrze

„představuje nejhlouběji možné proniknutí do osobnostní struktury partnera, totiž vstoupení do vztahu k němu jako k něčemu duchovnímu“.¹⁸⁵ V této, nejvyšší rovině lásky se naplňuje jednorázovost a jedinečnost milované osoby a její bezvýhradná nezastupitelnost, protože na této milované osobě člověk miluje právě to, jaký je. Uchopení milující osoby ve vztahu vlastní láskou proniká veškeré vrstvy lidské bytosti a přichází k jejímu jádru, které je jedinečné, neopakovatelné a náleží pouze jí. Poznání člověka skrze vlastní lásku je v osobním smyslu nejhlubší, proto nelze milovanou osobu jakkoliv nahradit někým jiným. Podle Frankla na této rovině nelze „mít rád“, člověk zde musí „milovat“. Láska zde umožňuje poznat hodnotový obraz člověka (zde nacházíme paralelu se Schelerovým „mít *ordo amoris* druhého“), přičemž tento „hodnotový obraz, který právě v uskutečňování duchovního aktu lásky zahlédneme, je svou podstatou ‚obrazem‘ něčeho neviditelného, neskutečného - neuskutečněného“ -¹⁸⁶

Podle Frankla se tři vrstvy prožívání lásky navzájem nevyklučují. Naopak. Zdůrazňuje, že tělesné a duševní nastavení je symbolickým vyjádřením duchovního obsahu milované osoby. Jinými slovy, tvar duchovní osoby formuje v nejrůznějších projevech tělesnost a duševnost milované osoby. Skrze tělesnost a duševnost člověka milující poznává to, co je „za“ (nebo lépe „hluboko v“) a nachází tak cestu k duchovní osobě milované bytosti, kterou poznává a jejíž Ty pojímá do svého Já. Láska tedy posvěcuje nižší vrstvy člověka a vytváří jejich hodnotu, která pak spočívá právě v jejich relevantnosti lásky neboli v tom, že jsou „milováníhodné“.

3.7.3 Láska jako cesta ke smyslu

V předchozí kapitole jsme ukázali, že láska člověka k druhému člověku se uskutečňuje v několika vrstvách, a že pouze láska, která každé Já člověka proměňuje

lásku k Bohu a k bližnímu.

¹⁸⁵ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.124

¹⁸⁶ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.136

v Ty, naplňuje lidskou existenci lidskou dimenzí právě proto, že utváří vztah jako fundamentální jednotku lidského bytí. Nyní je potřeba objasnit, jakým způsobem láska naplňuje život člověka z hlediska jeho smyslu.

Podstatným rysem lásky je její určitá konstantnost v čase, nikoliv co do míry prožitku, ale spíše z pohledu její platnosti v čase. Frankl je přesvědčen, že *vlastní láska* je věčná, protože existuje bez ohledu na to, zda milovaný subjekt existuje nebo zda zanikl. Poznáním podstaty druhého člověka láska získává jakýsi počátek, ale toto poznání zůstává v milujícím člověku věčně. Taková láska tedy nezaniká, pokud se milovaný člověk neukáže milujícímu jako „nehodný jeho lásky“.¹⁸⁷

V tomto místě se Franklova teorie rozchází s učením sv. Augustina, podle něhož není v imperativu lásky k bližnímu možné, aby se člověk v lásce zmýlil, protože to, co v milovaném člověku poznává vlastní láskou jako jádro, je Božím obrazem, v němž se zmýlit nelze. Duchovní osoba je v jeho podání právě odleskem Boha a vylučuje a priori změnu hodnotového postoje milujícího člověka. K té může dojít pouze na základě nesprávného rozhodnutí svobodné vůle milujícího člověka¹⁸⁸ - ovšem „omyl“ nastává právě na straně milujícího, který se odchyluje od cesty k dobru (spočívající v lásce k Bohu a k bližnímu), nikoliv na straně milovaného, protože „láskynehodného“.

Na druhou stranu věčnost a konstantní platnost lásky, vyloučíme-li možný omyl, překonává Augustinovo učení z pohledu konečnosti lidského života. Tam, kde sv. Augustin pokládá existenci nejvyššího dobra až „za“ lidský život, tedy mimo časný svět, a vystavuje tak člověka určité existenciální úzkosti v otázce po smyslu života, protože v dosažení dobra člověk může „pouze“ věřit a musí se spoléhat na Boží milost, Frankl přenáší těžiště smyslu života do časného světa a odpovídá na otázku smyslu života právě věčností lásky, která překonává smrt: „člověk, i když mu na tomto světě nezbyvá vůbec nic, může být blažený (byť i jen na malý okamžik),

¹⁸⁷ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.134

¹⁸⁸ Srv. FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.135: FRANKL zde, samozřejmě v rámci personální teorie, mluví o „schopnosti rozhodnout se pro jistého partnera“.

je-li ve svém nejhlubším nitru oddán obrazu milovaného člověka“.¹⁸⁹ Tím propojuje obě teorie a překonává konečnost člověka, aniž by se lidská existence musela uskutečnit „jako ,bytí k smrti““.¹⁹⁰

Nezbytnou podmínkou tohoto propojení je to, co se podařilo Schelerovi – totiž objasnění smyslu smrti v lidském životě, jak jsme popsali v kapitole 3.6.3. *Vlastní láska*, která podle Frankla trvá stále bez ohledu na bytí milovaného subjektu, je principem, který odvrací existenciální úzkost člověka z totality smrti, aniž by ubíral na jejím zásadním smyslu v lidském životě. Je-li člověk skrze lásku schopen obsáhnout nejhlubší míru duchovní bytosti, je tato v čase věčně trvajícím a platným *vlastní láska* jasným odkazem na život po smrti každého člověka, který se uskutečňuje právě ve formě *vlastní lásky*. Tak se smysl života každého člověka naplňuje v časném světě, který je ohraničený smrtí, a zároveň ve věčnosti skrze tuto lásku.

3.8 Inspirace Schelerovy a Franklovy teorie v sociální práci

Zdálo by se, že myšlenka *ordo amoris* nanesená sv. Augustinem a rozpracována v Schelerově fenomenologii byla ve Franklově teorii završena a jako taková může být přijata jako dostatečný model mravní praxe. Není ale možné nezasadit Franklův způsob myšlení do historického kontextu, čímž naše přesvědčení o dostatečnosti získává určité trhliny. Ve Franklově způsobu propojení Augustinovy a Schelerovy antropologie se nesporně odráží aktuální změna společenského klimatu. Doba po druhé světové válce představovala na jedné straně potřebu vyrovnání se s traumatizujícími událostmi, které člověk bezprostředně a dlouhodobě prožíval (Frankl v hrůzách koncentračního tábora). Tato potřeba s nezvykle silnou naléhavostí vynesla znovu otázku po smyslu lidského života. Na druhé straně bouřlivý poválečný

¹⁸⁹ FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši*, s.37-38

¹⁹⁰ Do určité míry tak spojuje i to, co rozdělávalo v otázce konečnosti bytí samotné existencialisty (Sartrova absurdita bytí vs. Jaspersova transcendence či Marcelova možnost účasti na Božském bytí) Srv. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s.225

ekonomický a technický rozvoj teď již plně sekularizované společnosti, euforie a naděje posilovaly víru ve schopnosti člověka a jeho moc.

Franklovi se podařilo překonat napětí mezi časným a věčným životem zdůrazněním významu věčné lásky, která dává smysl pozemskému životu. Současně však (i v návaznosti na Schelera, který považoval člověka za tvůrce) tím podporuje představu „mocného“ člověka, který dokáže sám skrze svou schopnost lásky objevit smysl života a realizovat ho tady a teď. Láska takového člověka nemá oporu v obraze Boží lásky k lidem, její „tvar“ člověk vytváří sám a láska tak získává do určité míry subjektivní podobu. Tak se posunuje universalita lásky jako vztahového principu *ordo amoris* do roviny individuální.

Jaké důsledky má tato změna například v sociální práci? A jaké nové požadavky klade na sociálního pracovníka?

Předně vztah mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným ztrácí charakter, jenž mu zajišťovala *caritas* svou obecnou povahou lásky k Bohu a k bližnímu. Vztah se nyní stává subjektivním. To na jedné straně může napomoci vzájemnému pochopení a přijetí, ale současně klade daleko větší požadavky na sociálního pracovníka ve smyslu nepřekročení hranic, které je nutné ve vztahu udržet. Je to jeden z důvodů, proč se láska ve smyslu *caritas* jako základní aspekt ze vztahového rámce sociální práce vytratila.¹⁹¹

¹⁹¹ Jako určitý způsob vyrovnání se s tímto tlakem můžeme chápat postupnou profesionalizaci sociální práce. V dobách sv. Augustina náležel výkon sociální práce každému člověku bez rozdílu a rovněž láska jako „nástroj“ tohoto výkonu byla chápána universálně (měla být „rozdělována“ všem stejně bez rozdílu). Sociální práce byla chápána jako životní forma a patřila k trvalé součásti života ve společnosti.

Jako samostatný obor se sociální práce začíná konstituovat teprve na přelomu 19. a 20. století a zejména po druhé světové válce získává svou konečnou podobu specializované profese. Láska jako princip ustanovující vztah mezi sociálním pracovníkem a člověkem potřebným v tomto pojetí ztrácí své výlučné místo. Důraz je více kladen na vztah kontroly a moci na profesionálním a do jisté míry odtažitým pozadí směrem k člověku potřebnému.

Srv. MATOUŠEK, O. Základy sociální práce, s. 98-103.

Caritas programově náleží především církevním organizacím a často se toto pojetí vztahu dostává do střetu se sekularizovaným pojetím sociální práce. Zde se teprve na konci 20. století vrací aspekt lásky ve formě partnerství a podpory zpět do vztahu mezi sociálním pracovníkem a potřebným člověkem a zakotvuje ji jako zásadní princip poskytování pomoci.

V předchozích kapitolách jsme ale ukázali, že láska ve vztahu mezi sociálním pracovníkem a potřebným člověkem plní také funkci regulace moci v tomto vztahu a zrovnoprávňuje oba subjekty vztahu navzájem. Tím posiluje využití vlastní vůle a potenciálů člověka, který pomoc potřebuje, a současně stanovuje hranici přiměřenosti pomoci tomuto člověku sociálním pracovníkem.

Pokud tedy lásku v jejím subjektivním pojetí nelze ve vztahovém rámci pomoci vnímat jako přirozený regulátor moci, je tato rovina nejasná a znamená zdroj zátěže pro oba subjekty tohoto vztahu. Sociální pracovník je vystaven tlaku své vlastní moci, pro míru jejíhož uplatnění ve vztahu k trpícímu člověku nemá měřítko. Člověk trpící se dostává do zcela závislého vztahu na „mocném“ pracovníkovi a ztrácí prostor pro realizaci vlastních rozhodnutí i kontrolu nad uskutečněním dobra vlastního života. Ztrácí tak v podstatě lidskou důstojnost a stává se předmětem, nástrojem pomáhání.

Dalším problémem je skutečnost, že člověk zmocněný k tvoření, tedy člověk, jehož postavení ve světě není zakotveno směrem k Bohu, si de facto vytváří smysl svého života sám. Tím ale ztrácí význam existence konečného dobra ležícího ve věčném životě, respektive směřování člověka k tomuto cíli a způsob prožívání života v lásce k Bohu a k bližnímu a vlastně celý řád stvoření jako *ordo amoris*. Opět se tak otevírá otázka legitimity sociální práce vzhledem ke konečnému dobru, která se již zdála být zodpovězena Augustinovým pojetím *ordo amoris*. Znovu se budeme muset pokusit o její zodpovězení, avšak Schelerova a Franklova teorie je v tuto chvíli pro naši argumentaci nedostatečná.

4. Platnost konceptu *ordo amoris* v současnosti

Scheler předznamenal ve své antropologii vývoj společnosti k individualismu a ke ztrátě zakotvenosti ve vztahu k Bohu. Franklova existenciální analýza vznikla už v částečné odpovědi na první výsledky etiky moderny a ve snaze vyrovnat se se skutečnostmi, které v dnešní době zaznívají v mnohem naléhavější podobě.

Období 21. století není jen dobou, kdy člověk intenzivně prožívá ztrátu smyslu života.¹⁹² Je také dobou, kdy „vládne nulový morální řád“.¹⁹³ Jeho etika se vyznačuje naprostou neschopností stanovit morálně relevantní hranice jednání. Neustále a snadno podléhá pluralitě výkladů toho, co je správné a co už ne, pod vládou všudypřítomné nepřiměřenosti¹⁹⁴ ve všem, co člověk uchopuje. Tato etika je pro člověka tekoucím pískem bez pevného základu, který by mohl být dostatečnou oporou lidského jednání. Sám beze směru svého života se člověk ztrácí ve své vlastní existenci. V existenci bez Boha, protože on sám si je bohem.

Musíme se tedy ptát: je možný návrat lásky jako universálního principu do vztahů v lidském společenství? A dokáže *ordo amoris* být právě tím řádem, který nahradí onu zmíněnou nulovost v morální praxi?

Robert Spaemann se o tento přetěžký úkol oživit myšlenku *ordo amoris* pokouší ve své teorii *eudaimonie* a vůle k dobru s ohledem na jeho platnost ve specifikách globalizovaného světa. Tato teorie může být pro naši práci významná právě pro způsob Spaemannova uvažování, kdy se pokouší znovu uchopit pohledem současného člověka teorie předcházející. Naznačuje tedy možnost určité syntézy Augustinova učení, které jsme v určitých aspektech shledali nevyhovující pro současného člověka, a Schelerovy fenomenologie, která ve své radikální podobě představuje riziko ztráty Boha jako životní orientace. Nám půjde především o to

¹⁹² Srv. HAVEL, V.: *Projevy a jiné texty z let 1992 – 1999*, s. 261

¹⁹³ PÍŤHA, P. *Morální problém současné doby*

¹⁹⁴ Srv. SEDLÁČEK, T. *Ekonomie dobra a zla*, s.236-237

pochopit, jak Spaemann překonává problémy obou teorií, které jsme v předešlých kapitolách vyznačili.

V následující kapitole se pokusíme objasnit způsob Spaemannova nahlížení na lásku a její řád v globalizovaném světě. Tato část by měla být současně završením naší snahy obhájit platnost konceptu *ordo amoris* pro morální praxi současného člověka s přihlédnutím ke specifickým sociální práce. Jde tedy v posledku opět o zodpovězení otázky legitimace sociální práce skrze tento koncept.

4.1 Spaemannova universalita lásky

Spaemann považuje přítomnost vůle k dobru za nezbytnou pro zdařilost života, přičemž jeho chápání tohoto pojmu je teleologické. Vůle k dobru vyžaduje cíl, k němuž člověk směřuje svůj život, a předpokládá směřování k tomu, co je pro člověka prospěšné.¹⁹⁵ Jediným prostředkem k dosažení takového cíle, je život probuzený k rozumu.¹⁹⁶ Vůli k dobru Spaemann nazývá láskou – *amore benevolentiae* a striktně od ní odlišuje další významové konotace (žádostivost, altruismus, nezištnost).¹⁹⁷

Podle Spaemanna, který zde navazuje na Aristotelovo pojetí přátelství, člověk druhého nemiluje pro jeho vlastnosti či kvality, které pro sebe spatřuje jako užitečné nebo příjemné. Miluje ho pro „něho samého“, pro jeho samou podstatu, k níž tyto vlastnosti náleží.¹⁹⁸ To zdá se není nic jiného než Franklovo poznání druhého člověka na duchovní úrovni. Ovšem Spaemannovo pojetí lásky nemá jen ryze subjektivní charakter¹⁹⁹. Stává se universálně platným vyjádřením vztahu člověka k jakémukoliv

¹⁹⁵ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.111

¹⁹⁶ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.118

¹⁹⁷ Tamtéž

¹⁹⁸ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.112

¹⁹⁹ Scheler zdůrazňoval, že poznání druhého člověka je subjektivně determinováno uplatněním lásky nebo nenávisti a jejich uspořádání v *ordo amoris* je také subjektivní. Přiznání opačného pólu lásce v podobě nenávisti ale znamená, že ne všechny předměty a osoby budou člověkem poznány. Respektive budou poznány pouze jako poznánínehodné, čímž ztrácejí mravní relevanci. Ani Frankl neuvažoval o lásce jako o fenoménu, který by měl sloužit k uchopení každého člověka, ale jen

druhému člověku, když zdůrazňuje, že „druhý je pro mne významný ne tolik tím, čím je pro mne, jako spíš tím, co je sám o sobě.“²⁰⁰ Poznání „sama o sobě“ je možné jedině tím, co Spaemann nazývá „probuzením ke skutečnosti“ či „vystoupením z přirozeného pudu“.²⁰¹ A toto probuzení ke skutečnosti nemá limit v podobě náklonnosti či nenávisti, děje se trvale v jakémkoliv vztahu. Jeho podstatným rysem je, že se současně „zviditelňují jak vlastní skutečnost, tak skutečnost druhého“.²⁰² Poznáním druhého poznávám současně sám sebe a v tomto poznání „získávám“ skutečnost.

Ve Spaemannově pojetí tedy láska jako vyjádření vztahového rámce znovu potvrzuje model Já – Ty (v Augustinově pojetí Já – Bůh, Ty), přičemž láska zde získává universální platnost. Spaemann zde naznačuje souvislost mezi zkušeností jedinečné lásky a universálností vůle k dobru. Počáteční nahodilost vůle k dobru prokazuje svou pravost tím, že „v jednom člověku, na něhož se obrací, zakouší a vidí v novém světle celý svět“.²⁰³ Odpovědí na vůli k dobru potvrzující tuto pravost je vděčnost, která podle Spaemanna nemá význam iniciace dalších dobrých skutků, nýbrž se obrací přímo na samotného dárce, který si v ní potvrzuje pravost své lásky. Tam, kde k takové odpovědi nedojde, protože láska obsahuje aspekt nespravedlnosti vůči jinému, zůstává vůle k dobru ve své původní nahodilosti a snadné převoditelnosti jinam.²⁰⁴ Nejintenzivnější forma zakoušení vůle k dobru je přátelství. Současně je vůle k dobru základ veškerých požadavků na spravedlnost. V tom podle Spaemanna spočívá střed veškeré etiky a základ konceptu *ordo amoris*.²⁰⁵

toho, u něhož převážil a priori princip náklonnosti, který předznamenal další poznání na vyšších úrovních lásky.

²⁰⁰ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.112

²⁰¹ Tamtéž

²⁰² Tamtéž

²⁰³ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.125

²⁰⁴ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.125

²⁰⁵ Srv. Tamtéž

4.2 *Ordo amoris* současnosti

Spaemann si uvědomuje, že přátelství lze realizovat vždy pouze v poměrně exkluzivním okruhu lidských osob. Universální platnost lásky by tak mohla být ohrožena, zejména v globalizované společnosti, pro niž platí jiná měřítka chápání prostoru. V ní jedinec nežije obklopen jen lidmi, s nimiž může navázat bezprostřední vztah. Díky zrelativizování blízkosti a vzdálenosti pomocí médií a rychlému přenosu informací nabývá člověk pocitu blízkosti i k lidem vzdáleným stovky kilometrů a osudy těchto osob se ho mohou dotýkat stejně silně. Na jedné straně tak vyvstává intenzivněji potřeba realizovat pomoc potřebným lidem, jejichž utrpení je skrze média zprostředkováno z největších vzdáleností. Na druhé straně však člověk čelí tlaku vlastního pocitu bezmoci vlivem dezorientace ve vztahu blízký - vzdálený. Proto Spaemann ve své etice znovu oživuje potřebu *ordo amoris* jako řádu, který tuto polaritu osvětluje a dává jí jasný smysl. V zásadě přebírá Augustinovu myšlenku struktury řádu. Podle Spaemanna se jednání (ve smyslu uskutečňování cíle, tedy jednání ‚kvůli čemu‘) druhých dotýká člověka třemi možnými způsoby – buď bezprostředně, stává-li se sám ‚kvůli čemu‘ druhé osoby nebo v negativním smyslu, směřuje-li jednání druhých k jeho škodě, nikoliv k dobru. Nakonec je to nepřímý vliv, kdy je člověk do jednání druhých vtažen vlastním soucítěním s nimi. V tomto smyslu Spaemann považuje *ordo amoris* za odstupňovaný řád definující vztah blízkosti a vzdálenosti, v němž platí universální princip dobré vůle a v jehož rámci se uskutečňuje spravedlnost.²⁰⁶

Protože konečnost člověka znamená nemožnost učinit každého ‚kvůli čemu‘ našeho jednání, pořádá *ordo amoris* vztahy tak, že „rodina, přátelé, kolegové, sousedé, souvěrci, spoluobčané mají větší nárok na to, aby byli bezprostředním ‚kvůli čemu‘ našeho jednání, než ti, co stojí dál, neznámí a cizí lidé, s tím musí posledně jmenovaní počítat. Vyplyvá to ze skutečnosti, že nikdo nemůže někomu něco dát,

²⁰⁶ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.126

aniž to vzal nebo upřel jinému (...) Neboť i vzdálený je ze své strany vůči jiným ve vztahu blízkosti, z níž zase pro něho plynou odpovídající priority.²⁰⁷

Toto je Spaemannova odpověď na pocity bezmoci a následného otupění a rezignace, které člověk zažívá v globalizovaném světě: „solidarita s druhým nemůže často spočívat v ničem jiném než v bezmocném přání pomoci.“²⁰⁸ *Ordo amoris* není řádem, který pořádá vztahy vzhledem k věčnému, ale vzhledem ke konečnému, pozemskému. V něm platí, že nikomu nemůže přibývat, aniž by jinému ubývalo a že není v silách člověka pomoci všem.²⁰⁹

Mohlo by se snad zdát, že Spaemannův postoj přímo podporuje pasivitu a nezájem o vzdálené a vede člověka k realizaci vlastního života v nejbližším horizontu vlastního jednání. Opak je ovšem pravdou. Podle Spaemanna člověk uskutečňuje svůj život směrem k dobru a realizace života na tomto světě znamená „trvalé úsilí“ o toto uskutečňování v rámci *ordo amoris*. V následujících kapitolách vysvětlíme, jak se tento pohled odráží právě ve zkoumaných třech aspektech sociální práce. Současně mějme na paměti, že Spaemnanovi jde o potvrzení universální platnosti lásky a *ordo amoris* v celém lidském společenství, nikoliv o ospravedlnění morálního jednání jednotlivce.

4.3 Důsledky *ordo amoris* pro sociální práci

Spaemannova teorie má pro sociální práci dalekosáhlý význam. Dotýká se jí ve dvou rovinách – v rovině personální, kde znovu otevírá témata hranice ve vztahu a přiměřenost pomoci. V rovině sociálně-politické se dotýká otázky sociální

²⁰⁷ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.127:

Srv. AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost*, XXVIII, 29., s.66: *Vzpomeňme zde na sv. Augustina, jehož řád lásky přikazoval starost o nejbližší, zejména v rámci rodiny – viz také kapitola 1.3.3.*

²⁰⁸ Srv. tamtéž

²⁰⁹ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.123

spravedlnosti v globalizovaném světě, úlohy sociální práce v této rovině a znovu legitimuje význam sociální práce a přiznává jí náležité místo ve společnosti.

4.3.1 Personální rovina *ordo amoris* v sociální práci

V předchozích kapitolách, a zejména v té, v níž jsme objasňovali akcenty Augustinova učení v sociální práci, jsme se dotkli otázky rovnosti ve vztahu mezi sociálním pracovníkem a člověkem trpícím, kterou zajišťovala svobodná vůle a vzájemná láska náležející oběma subjektům ve vztahovém rámci. Viděli jsme dále u Schelera a Frankla, že ztráta Boha, tedy „zbožštění“ člověka vedlo k narušení rovnosti v tomto vztahu a přesunulo těžiště moci na stranu sociálního pracovníka. To je samo o sobě hrozbou narušení důstojnosti člověka potřebného.

Podle Spaemanna pomoc předpokládá nějakou tendenci, na níž se zaměřuje a která současně sama pomoc potřebuje.²¹⁰ Zde je určena hranice pomáhání. Předpokladem pomoci sociálního pracovníka je zvážení dvou faktorů: zda se člověk potřebný, na něhož se zaměřuje tendence sociálního pracovníka ve formě nabízené pomoci, nachází v situaci, která pro něho znamená nemožnost existovat bez jeho podpory. Současně zda člověk, sám o své vlastní vůli, žádá podporu sociálního pracovníka. Spaemann hovoří doslova o tom, že nikdo nemá právo zmocnit se role pečovatele a obejít svobodu člověka tím, že mu svou péči vnutí.²¹¹ Respektováním obou faktorů zůstává zachována důstojnost potřebného člověka. Současně sociální pracovník získává morální ospravedlnění pro svůj zdrženlivý postoj ve chvíli, kdy je jeho pomoc člověkem potřebným odmítnuta.

Spaemann také znovu zdůrazňuje rovnost ve vztahu, když říká, že jen ten „komu nejprve bylo pomáháno, se učí také pomáhat sám sobě“.²¹² Jinými slovy, i ten, kdo nyní vystupuje v roli „mocného“, je ze své podstaty také tím, kdo pomoc potřeboval.

²¹⁰ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.119-120

²¹¹ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.201

²¹² Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.121

Pro Spaemanna má pomoc formu podpory k přivedení zpět k „bytí“ s cílem umožnění žití.²¹³ Jde o zvědomění směřování vlastního života a jeho realizaci.²¹⁴ To vyplývá z teleologické podstaty lidského života. Pomoc nebo lépe podpora je v tomto smyslu tedy spoluuskutečňováním této tendence.²¹⁵ Tendence jedince vytváří hranici, kterou nemůže subjekt, který vstupuje do procesu podpory z pozice pomáhajícího, překročit, aniž by narušil právo na důstojnost člověka potřebného.

Vztáhneme-li výše uvedené na proces poskytnutí pomoci v sociální práci, pak vidíme, že tato pomoc musí vycházet z určitých podmínek, které nelze měnit, lze je pouze akceptovat: člověk trpící má již nějaký svůj základ, který je tvořen jeho osobnostním nastavením, jeho zkušenostmi, jeho zasazením v sociálním kontextu.²¹⁶ Toto je základ, který sociální pracovník může podporovat, nikoliv měnit, a to tak, aby pomohl potřebnému člověku uskutečnit jeho tendenci. Přitom musí respektovat směřování jeho tendence vyjádřené ve vlastní vůli v rozhodování. Sociální pracovník zde zastává roli průvodce, přičemž cíle, které jsou v procesu pomoci následovány, jsou definovány směřováním člověka trpícího a uskutečňovány skrze jeho rozumnou vůli.

Objevuje se zde ale ještě jeden důležitý aspekt, který potvrzuje rovnost ve vztahovém rámci pomoci. Respektování fundamentální části bytí trpícího člověka zakládá nejen důstojnost tohoto člověka, ale také odpovědnost sociálního pracovníka za vlastní jednání, jehož důsledky se tohoto člověka dotýkají. Vede sociálního pracovníka k náhledu na své jednání a na míru zasahování do života potřebného člověka, umožňuje kontrolovat přiměřenost své pomoci a nepřebírat zodpovědnost za jednání toho, komu pomáhá.

²¹³ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.119

²¹⁴ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.120

²¹⁵ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.119

²¹⁶ Člověk je stvořen k obrazu Božímu a jako takový musí být druhými respektován. Člověk druhým nemůže „disponovat“, protože sám není tvůrce, ale byl sám také stvořen.

Pomoc definovaná na těchto postulátech respektuje princip subsidiarity jako jeden ze základních požadavků spravedlivé společnosti a předznamenává tak sociálně politický rozměr konceptu *ordo amoris*.

4.3.2 Sociálně-politické přesahy *ordo amoris*

Spaemann chápe *ordo amoris* jako zprostředkující strukturu vztahů, v níž má každý člověk nejen své místo, ale také jistotu pomoci. Jde o jakousi záchytnou sociální síť, která zaručuje každému člověku pomoc a podporu, protože mu zprostředkovává to, že se stane ‚kvůli čemu‘ osob nacházejících se v jeho blízkosti.

Nahlédneme-li tuto myšlenku optikou sociální práce, pak se nejedná pouze o vytvoření sítě sociální pomoci státem (ať už ve formě základních pilířů sociální politiky nebo ve formě podpory sítě sociálních služeb a dalších poskytovatelů pomoci). Jde také o subsidiárně vytvořenou sociální strukturu, v níž místo pomáhajícího zaujmají nejmenší a přirozené společenské jednotky, jako je rodina a jako je v posledku jedinec sám. Subsidiární uspořádání zajišťuje spravedlivé rozložení zodpovědnosti, jež náleží každému jedinci bez rozdílu, i pomoci, protože každý je součástí tohoto řádu. To se projevuje i v participaci každého jedince na tomto řádu (vzpomeňme na sv. Augustina, který zdůrazňoval podíl každého člověka na řádu stvoření). Z tohoto pohledu neexistuje „okraj společnosti“, protože v *ordo amoris* prostě žádný okraj být nemůže – ten, kdo je někomu vzdálený, je jinému blízký. Podle Spaemanna je vlastností *ordo amoris* rozumovost a z tohoto pohledu lze předpokládat i efektivitu uspořádání této struktury.²¹⁷ Řád se ovšem nevytváří sám a zde spočívá podle Spaemanna politický závazek lidské společnosti, kdy by měl každý jedinec „podle svých vlastních možností spolupůsobit na takové utváření politických struktur, které aniž by nivelizovalo rozdíly mezi blízkým a vzdáleným, mezi občanem a cizincem v universální lhostejnost, přesto každému

²¹⁷ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.128

člověku umožní mít někde vlast v plném slova smyslu“.²¹⁸ V nejširším slova smyslu touto vlastní můžeme rozumět místo v pozemském světě, v řádu stvoření, v *ordo amoris*.

Ani tento závazek sám o sobě ale neznamena, že člověk nezůstane pasivní a lhostejný k člověku, který se nenachází v bezprostřední blízkosti v rámci zprostředkující struktury. Pouze snižuje úzkost a pocity bezmoci, které působí jako paralyzátor možné pomoci. Spaemann naopak zdůrazňuje povinnost myslet na vzdálené, vyzdvihuje význam aktivního, cíleného hledání lidí, kteří potřebují zakoušet tuto „vlast“. To se nemá uskutečňovat přesunutím zájmu (a tím i vlastní odpovědnosti) na politické struktury a spoléhat na případnou nahodilost setkání jako podmínku vzniku nějakého dalšího pomáhajícího vztahu jaksi mimochodem.²¹⁹ Aktivita spočívá podle Spaemanna v onom definovaném probuzení ke skutečnosti, kdy bychom „malou část z toho, co víme, nechali stát se pro nás skutečnou, a to v té míře, v jaké jsme s to v jednání vyvodit důsledky z prožívání“.²²⁰

Toto je jinými slovy vyjádřený princip solidarity. Její míru si každý člověk musí určit sám a jediným měřítkem míry zde může být zase jen dobrá vůle neboli láska. Nejmenší mírou takové solidarity je její pochopení jako úkolu, což samo o sobě je „dar počáteční probuzenosti“.²²¹

Spaemannova teorie zde nachází přímou odezvu v Mezinárodním etickém kodexu sociální práce, který stanovuje povinnost sociálního pracovníka působit na politické struktury a usilovat o změnu společenského systému ve smyslu spravedlivějšího uspořádání.²²² Potvrzuje tak působení sociálního pracovníka ve společnosti i jeho aktivní přístup.

²¹⁸ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.128

²¹⁹ Srv. SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.128

²²⁰ SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru*, s.129

²²¹ Tamtéž

²²² Mezinárodní etický kodex sociální práce. *Sociální práce. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci* [online]., 2004, č.4, s.32-33. [aktualiz.2004-11-23]. [cit. 2009-11-18]. Český překlad. Dostupné na WWW: <<http://www.socialni prace.cz/soubory/2004-4-090221132958.pdf>>

Spaemannova teorie však jde mnohem dál. Ze způsobu Spaemannova pojetí pomoci a podpory v konceptu *ordo amoris* totiž vyplývá, že sociální práce není jen vědeckou disciplínou, která mimo jiné vyžaduje určitý stupeň profesionalizace na úrovni poskytování pomoci. Sociální práce ve smyslu pomoci je především nástrojem, který umožňuje v rámci zprostředkující struktury *ordo amoris* uskutečnit žití každému člověku, přičemž tento nástroj není určen jen profesionálům, ale náleží každému, kdo je součástí této struktury. To znamená, že náleží každému člověku, protože člověk jako rozumová bytost je schopen onoho probuzení k životu a spoluuskutečňování bytí. Legitimace sociální práce tedy spočívá v živé přítomnosti v lidském společenství, která by se bez tohoto nástroje nemohla rozvíjet a ztratila by svou soudržnost.

Tím se přímo vrací k odkazu sv. Augustina a dokazuje, že koncept *ordo amoris* je i přes nejrůznější modifikace platným a funkčním v jakékoliv společnosti, pokud je součástí vztahového rámce v obecné rovině láska v universální podobě lásky k Bohu a k bližnímu. V tomto bodě tedy můžeme naši argumentaci definitivně ukončit.

Závěr

Na začátku práce jsme si stanovili cíl: zdůvodnit oprávněnost využití konceptu *ordo amoris* pro etiku v sociální práci. Chtěli jsme objasnit, zda tento koncept je teoretickým východiskem etiky sociální práce s dostatečnou sjednocující relevancí pro mnohoznačné výklady morálního jednání, jimž podléhá etický kodex sociální práce. Zkoumání konceptu *ordo amoris* ve vývoji filosofického myšlení ale postupně ukázalo, že spíše než o zdůvodnění půjde v posledku o konečnou *obhajobu* lásky jako základního principu vztahového rámce a řádu lásky jako struktury vymezující člověku místo ve světě s jeho životní orientací směrem k nejvyššímu dobru. Shrňme tedy nyní, jaké závěry proces zkoumání odhalil.

Jako prvotní teoretické východisko jsme využili Augustinovu antropologii. Zásadní pro naši argumentaci bylo Augustinovo pojetí lidské vůle a svobodného rozhodování, které na jedné straně zakládá důstojnost trpícího člověka a současně vymezuje hranici v míře pomoci tomuto člověku, aniž by jeho důstojnost byla narušena. Podstatným prvkem, který musí podle sv. Augustina být přítomen, je láska vyjádřená v podobě lásky k Bohu a k bližnímu a uspořádaná v *ordo amoris*. Tato podoba je určující pro zachování rovnosti ve vztahu a skrze přítomnost aspektu lásky k Bohu zakládá povinnost pomoci vůči bližnímu. Současně je skrze ni vyjádřena společenská dimenze lásky. Ukázali jsme, že pro první dva zkoumané aspekty sociální práce definované v úvodu je Augustinův přístup dostatečně objasňující a naplňuje příslušné body etického kodexu sociální práce.

Třetí aspekt, tedy změnu životní situace člověka v čase, objasňuje Augustinovo chápání času a dějinnosti. Viděli jsme, že pro sv. Augustina konečné dobro ležící mimo časný svět nebylo překážkou, která by odebírala smysl úsilí člověka o změnu situace nebo dokonce smysl pomoci člověku potřebnému. Naopak. Sv. Augustin dokázal ospravedlnit pomoc právě skrze dobro ležící ve věčném životě. Chápal totiž život v časném světě jako místo, kde se uskutečňuje cesta k tomuto dobru. Povinnost uskutečňovat tuto cestu skrze lásku k Bohu a k bližnímu náleží každému člověku

a její realizace je odpovědí člověka na Boží lásku. Tuto povinnost má člověk nejen sám k sobě, ale i k druhým, jimž na cestě k dobru pomáhá. V tomto smyslu sv. Augustin objasnil oprávněnost sociální práce.

Na tomto místě jsme si však museli položit otázku, zda je toto pojetí přijatelné pro člověka současné, výrazně sekularizované společnosti. Uvědomovali jsme si, že v moderní sociální práci universální láska a chápání řádu lásky nemá prakticky místo. Daleko více se hovoří o podpoře, partnerství a ne každý si tyto termíny spojuje s universální láskou, jak ji chápal sv. Augustin.

Zde jsme tedy spatřovali riziko odmítnutí konceptu *ordo amoris*, a proto jsme rozšířili argumentaci o nové pohledy, které do tohoto konceptu přinesl M. Scheler a následně V. E. Frankl. V jejich teorii je příznačný příklon k personalismu a k určité subjektivizaci lásky. To jsou momenty, u nichž jsme předpokládali, že mohou přibližovat pojetí *ordo amoris* chápání moderního člověka. Scheler chápal lásku a její protipól nenávist jako dynamickou tendenci určující způsob poznání druhých osob a posouvající tyto osoby vždy směrem k vyšší dokonalosti. Láska a nenávist jsou uspořádány v řádu lásky, jehož narušení je pro člověka signálem morálního selhání.

Podstatným bodem Schelerovy, potažmo Franklovy teorie byl způsob překonání problému konečného dobra ležícího mimo časný svět. Spočíval ve vyzdvižení významu smrti ohraničující časný život. Smrt tím přiznává smysl časnému životu, v němž člověk realizuje život směrem k nejvyššímu dobru.

Došli jsme ovšem rovněž k závěru, že subjektivizace lásky může vést ke ztrátě jejího universálního aspektu. Schelerovo radikální pojetí typické pro pozdní díla obsahovalo rizika vyplývající ze zrušení základního aspektu lásky, který předtím sv. Augustin respektoval, totiž lásky k Bohu. V tomto smyslu došlo k narušení rovnováhy rovnosti ve vztahu. Láska ve vztahu ztratila svou funkci regulace moci, protože k určení hranice moci a zachování důstojnosti člověka trpícího scházela objektivní prvek vztahu, kterým byl Bůh. Vztahový rámec mezi subjekty v procesu pomoci se stal velmi křehkým a vzrostlo v něm riziko vzniku vztahové závislosti.

Tato křehkost byla ještě více podpořena ideou „zbožštění“ člověka, kterou Scheler v závěru svého života formuloval.

Tento problém nám bránil v našem záměru zdůvodnit využití etického konceptu *ordo amoris*, protože se dotýkal významným způsobem fundamentálních principů sociální práce - práva na lidskou důstojnost, na sebeurčení a uskutečnění života člověka. Z tohoto důvodu jsme se pokusili najít pojetí *ordo amoris*, které by dokázalo v účinné syntéze spojit obě teorie – tedy na jedné straně zachovat subjektivitu lásky, která je pro moderního člověka srozumitelná, a přitom znovu odhalit universální platnost lásky. Pro tento účel jsme využili Spaemannovy teorie štěstí. Spaemann se, v odkazu na Aristotela, ale vlastně i na sv. Augustina a V. E. Frankla, vrátil k pojmu přátelství a lásky v obecné rovině. Zdůraznil, že subjektivita druhé osoby prezentovaná jejími vlastnostmi je součástí samotné podstaty této osoby. Ovšem láska k této osobě je láskou právě k podstatě druhého člověka a činí z ní lásku jedinečnou. Universální platnost jí přiznává vůle k dobru zakoušená ve své pravosti nejintenzivněji právě ve vztahu přátelství. Toto pojetí vrátilo znovu důležitý aspekt rovnosti ve vztahu v procesu pomáhání s respektem ke směřování lidského života k uskutečnění dobra a tedy i aspekt důstojnosti člověka, který je nosnou ideou etického kodexu sociální práce.

Spaemannova teorie, jak jsme mohli vidět, však přinesla ještě jeden důležitý prvek – dokázala osvětlit funkčnost konceptu *ordo amoris* na pozadí globalizačních procesů současného světa. Tím v podstatě rozšířila koncept o sociálně-politické aspekty. Toto místo bylo jednoznačnou odpovědí na otázku legitimace sociální práce v rámci tohoto konceptu a zde jsme také naši argumentaci shledali jako završenou z hlediska vytýčeného cíle této práce.

Naše argumentace v závěru potvrdila potřebnost existence morálního řádu ve společnosti, přičemž se podařilo prokázat, že tímto řádem může být právě *ordo amoris* a universální láska jako princip vztahového rámce. *Ordo amoris* je zárukou lidské důstojnosti a solidarity a lze ho chápat jako základ sociální spravedlnosti ve společnosti. Z tohoto pohledu odpovídá nárokům moderní sociální práce v tom

smyslu, jak jsme ho vymezili na začátku práce. Naplňuje podmínky etického kodexu sociální práce a zaručuje směřování jednotlivce i společnosti k nejvyššímu dobru. V konceptu *ordo amoris* získává etický kodex sociální práce jasný rámeček odolávající mnohoznačnosti výkladů a poskytuje pevnou oporu morálního rozhodování sociálního pracovníka.

Nabízí se ještě otázka, zda morální řád, který zde reprezentuje *ordo amoris*, potřebuje jako podmínku funkčnosti a využitelnosti přítomnost Božího prvku. Je pravdou, že všechny uvedené teorie nějakým způsobem přímo nebo nepřímo o přítomnosti Boha v řádu uvažovaly. Také vědecký a společenský diskurs potvrzuje, že společnost trpí ztrátou Boha a životní orientace, ukazuje důsledky této ztráty pro člověka a často volá po obnově vztahu člověka k Bohu. V naší práci šlo ovšem primárně o to objasnit koncept *ordo amoris* jako teoretické východisko sociální práce, nikoliv o zdůvodnění nutnosti přítomnosti Boha v lidské společnosti. Berme tedy tuto otázku jako určitý nástin dalšího možného směřování případných úvah rozvíjejících původní cíl této práce. Podobně se nabízí i otázka, zda jsou sociální pracovníci (zejména ti, kteří nejsou současně věřícími lidmi) schopni přijmout universální lásku jako nástroj procesu pomoci. Toto téma by pravděpodobně vyžadovalo praktický výzkum zaměřený na zkoumání obsahu vztahu pracovníků v pomáhajících profesích k potřebným lidem. Pro naši práci zcela postačuje, že jsme funkčnost universální lásky ve vztahu dostatečně vysvětlili a prokázali.

Morální dezorientace současné společnosti občas rozpoutává zvýšené úsilí objevit nový funkční model etiky, který by přinesl člověku náležitou oporu v jednání. Idea *ordo amoris* je stará více než jedno a půl tisíciletí a zdá se, že za tu dobu neztratila nic ze své platnosti. Naopak – představuje koncept, který dokáže být dostatečně flexibilní etickou odpovědí na problémy, které současnost přináší. Potvrzuje tak, že ne všechno, co je staré, je odsouzeno k zániku a zapomnění. Universální láska v řádu a její trvalá přítomnost v etice člověka je pro lidskou společnost rozhodně příslibem pozitivního budoucího vývoje a nadějí na znovunabytí životní orientace lidského života směrem k nejvyššímu dobru.

Seznam použitých zdrojů:

ARMSTRONG, A.H. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu.* Praha: Oikoymenh, 2002. 1.vyd. Čes.překl., 675 s. ISBN 80-7298-53-X

ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky.* Praha: Zvon 1994, 1.vyd. Čes.překl. 292 s. ISBN 80-7113-111-3

AUGUSTINUS, A. *O Boží obci.* 1 a 2.díl. Praha: UK 2007. Přetisk 1.vyd. Čes.překl. 890 s. ISBN 978-80-246-1284-3

AUGUSTINUS, A. *Lži a jiné úvahy.* Třebíč: Akcent 2000. 1.vyd. Čes.překl. 261 s. ISBN 80-7268-090-0

AUGUSTINUS, A. *Vyznání.* Praha: Kalich 1990. 3.vyd. Čes.překl. 558 s. ISBN 80-7017-037-9

AUGUSTINUS, A. *Rozhovory duše s Bohem = Soliloquia animae ad Deum.* Praha: Cyrilo-Methodějské knihkupectví G.Francla 1935. Čes.překl. 113 s.

AUGUSTINUS, A. *Svatého Augustina Aurelia Rozhovor o blaženém životě.* Brno: Matice Cyrilometodějská 1931. Čes.překl. 113 s.

AUGUSTINUS, A. *Říman, člověk, světec. (s úvodní studií prof.R.Hoška).* Praha: Vyšehrad 2000. 1.vyd. Čes.překl. 351 s. ISBN 80-7021-266-7

AUGUSTINUS, A. *Křesťanská vzdělanost = De doctrina christiana.* Praha: Vyšehrad 2004. 1.vyd. Čes.překl. 230 s. ISBN 80-7021-740-5

AUGUSTINUS, A. *Výklad k 1. listu sv. Jana.* In: Teologické studie: Šestá patristická čítanka. Praha: Česká katolická charita 1989. Čes.překl. 95 s. ISBN neuvedeno

BERTRAND, L. *Sv. Augustin.* Praha: L.Kuncíř 1929. 1.vyd. Čes.překl. 341 s. ISBN 80-7021-740-5

- FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus: disertační práce obhájená na katedře filozofie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci 25. 6. 1969.* Olomouc: Univerzita Palackého 1991. 1.vyd. 139 s. ISSN: 0472-8998
- FLOSS, P. *Cesty evropského myšlení.* Praha: Vyšehrad 2004. 1.vyd. 448 s. ISBN 80-7021-662-X
- FRANKL, V. E. - *a přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1996. 1.vyd. Čes.překl. 127 s. ISBN 80-7192-095-9
- FRANKL, V. E. *Lékařská péče o duši.* Brno: Cesta 1995. Čes.překl. 237 s. ISBN 80-85319-39-X
- FRANKL, V. E. *Vůle ke smyslu. Vybrané přednášky o logoterapii.* Brno: Cesta 1994. Čes.překl. 213 s. ISBN 80-85139-29-2
- GUGGENBÜHL-CRAIG, A. *Nebezpečí moci v pomáhajících profesích.* Praha: Portál 2007. 1.vyd. Čes.překl. 113 s. ISBN 978-80-7367-302-4
- HAVEL, V. *Projevy a jiné texty z let 1992-1999.* Praha: Torst 1999. 1.vyd. 939 s. ISBN: 80-7215-093-6
- CHADWICK, H. *Augustin.* In: HARE, R.M., BARNES, J., CHADWICK, H. *Zakladatelé myšlení: Platón, Aristoteles, Augustin.* Praha: Svoboda 1994, 1.vyd. Čes.překl. 382 s. ISBN 80-205-0363-3
- KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina.* Praha: Oikoymenh 2006, 1.vyd. 382 s. ISBN 80-7298-172-2
- KARFÍKOVÁ, L. *Studie z patristiky a scholastiky.* Praha: Oikoymenh 1997, 1.vyd. 175 s. ISBN 80-86005-32-1

- KARFÍKOVÁ, L. Kontemplace u Augustina. *Reflexe. Filozofický časopis* [online]. 1992, č.07-08 [cit. 2009-11-12]. ISSN 0862-6901. Dostupné na WWW: <<http://www.reflexe.cz/File/Reflexe%2007-08/karfikova-kontemplace.pdf>>
- KELLER, J. *Úvod do sociologie*. Praha: Slon, 1997. 4.vyd. 181 s. ISBN 80-85850-25-7
- LAAN, G. van der *Otázky legitimize sociální práce*. Boskovice: ZSF OU Ostrava, Albert 1998, 1.vyd. Čes.překl. 260 s. ISBN 80-85834-41-3
- MACHOVEC, M. *Sv. Augustin*. Praha: Orbis 1967, 1.vyd. 212 s. ISBN neuvedeno
- MATOUŠEK, O. a kol. *Základy sociální práce*. Praha: Portál 2007, 2.vyd. 309 s. ISBN 978-80-7367-331-4
- NAVRÁTIL, P. *Teorie a metody sociální práce*. Brno: Marek Zeman 2001. 1.vyd. 168 s. ISBN 80-903070-0-0
- NAVRÁTIL, P. Sociální práce jako sociální konstrukce. *Sociologický časopis* [online]., 1998, roč. XXXIV, č.1, s.37-50. [cit.2009-11-21]. ISSN 0038-0288
Dostupné na WWW:
<http://sreview.soc.cas.cz/uploads/862019eb0fed5c49a5c7c87613f5332a4e3da54c_243_037NAVRATIL.pdf>
- NĚMEC, V. Novoplatónská Reditio in se ipsum a konverze vůle podle Augustina. *Reflexe. Filozofický časopis*. 2004, č.27, s. 25-50. ISSN 0862-6901
- PAYNE, M. *Modern social work theory*. Basingstoke: Macmillan Palgrave 2005. 3.vyd. 384 s. ISBN 1-403-91836-8

PÍTHA, P. *Morální problém současné doby. Stručný záznam přednášky na konferenci Etického fóra „Má škola vychovávat“ dne 13.10.2006.* [cit.2010-02-14]. Dostupné na WWW: <<http://www.etickeforumcr.cz/main/stranky.php?rec=76>>

PREISSOVÁ KREJČÍ, A., ŠOTOLA, J. a kol. *Kapitoly z historie antropologického myšlení. Interní studijní texty pro studenty kulturní a sociální antropologie.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008. 1. vyd. 230 s. ISBN neuvedeno Dostupné na www:

<http://www.ksoc.upol.cz/antropologie/dokumenty/p_ka/5.%20Filosofick%e1%20antropologie.pdf>

RÖD, W. *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu.* Praha: Oikoymenh 2001, 1.vyd. Čes.překl. 325 s. ISBN 80-7298-039-4

SEDLÁČEK, T. *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi.* Praha: 65.pole 2009, 1.vyd. 270 s. ISBN neuvedeno

SCHELER, M. *Řád lásky.* Praha: Vyšehrad 1971, 1.vyd. Čes.překl. 205 s. ISBN 978-80-903944-3-8

SCHELER, M. *Místo člověka v kosmu.* Praha: Academia, 1968. 1. vyd. Čes.překl. 114 s. ISBN neuvedeno

SPAEMANN, R. *Štěstí a vůle k dobru.* Praha: Oikoymenh 1998, 1.vyd. Čes.překl. 219 s. ISBN 80-86005-01-0

SVOBODA, K. *Estetika svatého Augustina a její zdroje /Augustinus, A. O pořádku. O učiteli/.* Brno: MU 1996, 1.vyd. Čes.překl. 272 s. ISBN 80-210-1368-0

TROJAN, J. S. *Moc v dějinách.* Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1994, 1.vyd. 198 s. ISBN 80-85241-63-3 40.00

ÚLEHLA,I. *Umění pomáhat*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999. 1.vyd. 127 s.
ISBN 80-85850-69-9

Dokumenty:

Mezinárodní etický kodex sociální práce. *Sociální práce. Časopis pro teorii, praxi a vzdělávání v sociální práci* [online]., 2004, č.4, s.31-34. [aktualiz.2004-11-23].

[cit. 2009-11-18]. Český překlad. Dostupné na WWW:

<<http://www.socialniprace.cz/soubory/2004-4-090221132958.pdf>>

Abstrakt

ORAVCOVÁ, H. *Ordo amoris jako rámec sociální práce*. České Budějovice 2010. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce J. Jinek.

Klíčová slova: ordo amoris, láska, důstojnost, etický kodex, sociální práce, člověk trpící, sociální pracovník, životní situace, sv. Augustin, M. Scheler, V. E. Frankl, R. Spaemann

Diplomová práce na základě jednotlivých etických teorií sv. Augustina, M. Schelera, V. E. Frankla a R. Spaemanna zkoumá koncept *ordo amoris* jako teoretické východisko etiky v sociální práci. Zabývá se historickým vývojem konceptu, jeho proměnami a vlivem na sociální práci z hlediska tří základních aspektů sociální práce: člověk trpící, vztah k tomuto člověku a změna životní situace. Zkoumá využitelnost a etickou hodnotu konceptu *ordo amoris* a lásky jako principu vztahového rámce v procesu pomoci.

Abstract

***Ordo amoris* as a Framework for Social Work**

Key words: ordo amoris, love, human dignity, a code of ethics, social work, person suffering, social worker, living situation, St. Augustinus, M. Scheler, V. E. Frankl, R. Spaemann

The diploma thesis on the basis of ethical theories sv. Augustinus, M. Scheler, V. E. Frankl and R. Spaemann examines the concept of *ordo amoris* as theoretical basis of ethics in social work. It deals with the historical development of the concept, its changes and influence on social work in term of three fundamental aspects of social work: a person suffering, relationship to this man and life situations change. It examines the usefulness and value of ethical concept *ordo amoris* and love as the principle in the relation framework of the aid process.