

Láska ako téma v perspektíve gréckej a kresťanskej morálky

Rastislav Nemec

NEMEC, R.: Love as a Theme in the Perspective of Greek and Christian Morals. *Studia Aloisiana*, 2, 2011, 4, s. 19 – 29.

The aim of this article presupposes the coincidence of morals and love. That presupposition is focused on the bases of Greek morals and Greek vision of love in comparison with Christian one. The basic theme of this searching is Nietzsche's rude interpretation of Christianity as a heteronomic will to power, his critique of altruism as a blind and weak position and on the other hand the level of "sacrifice", which is from point of view of religious and also humanistic studies the highest peak and figure of love, which stimulates and moves a person towards a greater matureness.

Keywords: love, Christian ethics, Greek philosophy, Christian commandments

Dôvod, prečo sa chceme zaoberať tematikou lásky u Grékov a v kresťanstve, spočíva vo dvoch rovinách. Prvá rovina je rovina fenomenálna, ktorá odkrýva lásku ako špecifickú súčasť individuálnej hodnotovej schémy Grékov a ktorej F. Nietzsche pripisuje výlučné prvenstvo. K tejto rovine patrí však aj náhľad na koncepcie neskoršiu, ale spoločensky a historicky obsažnejšiu kresťanskú perspektívu vzťahu dvoch ľudí. Druhá rovina motívu študovať tento problém je spojená s požiadavkou korektne porovnať tieto dva historicky známe modely, s inšpiráciou diel F. Nietzscheho ako kritika a M. Schelera ako obhajcu kresťanstva. Táto druhá rovina má za úlohu načrtnúť obraz, ktorý sa môže, ale nemusí s tvrdeniami Nietzscheho zhodovať. Začnime teda jeho pohľadom na kresťanstvo.

Kresťanská idea lásky je podľa Nietzscheho rafinovanou ideou resentimentu. Jej pôvod vidí v jej prudkej mocenskej snahe získať prevahu: „Táto láska vyrástla z nenávisťi ako jej koruna – ako triumfujúca, do najčistejšieho svetla a slnečného jasú sa čoraz širšie a širšie rozvíjajúca koruna, ktorá v ríši svetla a výšav pomýšľala na ciele onej nenávisťi, na víťazstvo, na korisť, na pokušenie, s tou istou túžbou, s akou sa zapúšťali korene onej nenávisťi stále dôkladnejšie a dychtivejšie do všetkého, čo malo hĺbku a bolo zlé...“¹

1 NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky* I, 8. Praha : Aurora, s. 23–24. „Táto láska vzešla z této nenávisťi jako její koruna, jako triumfální koruna rozpráhující se doširoka a stále šíře v nejprudším světle a nejplnějším

Nietzsche hodnotí dejinne nový postoj kresťanstva ako postoj rafinovanej stratégie, konšpiračnej pasce, ktorá bola kumulovaním špekulatívneho a selektívneho prvku vtedajších kultúr do komplikovaného a protikladného zlepenca, a v snahe o nové sebahpresadenie ju sprevádza charakter nenávisť, obľechený do bieleho rúcha lásky. Takto sa pokúša odpovedať jednak na veľký rozmach kresťanského hnutia v období, keď prevládali mnohé iné nevýrazné smery myslenia, ako aj na radikálnu zmenu morálky, ktorá s jeho nástupom súvisí. Kresťanstvo je náboženstvo, ktorého hodnota spočíva v ostro posudzovanom ideáli, teda kresťanskom ideáli, ktorý je dôležitejší sám osebe ako otázka, či to, čo kresťanstvo tvrdí, je pravdivé.² Kresťanské učenie je podľa neho „výlučne morálne“, nepridáva nič nové k estetickému výkladu a zdôvodneniu sveta,³ ale pridáva sa len mravných súdov a príkazov, čím prinieslo do tohto sveta pocit „viny a hriechu“⁴. Počnúc svojím dielom *Menschliches, Allzumenschliches*, sa Nietzsche začína pýtať, akému typu človeka takéto náboženstvo vyhovuje. Kresťanstvo priťahuje ľudí slabého, nízkeho typu, ktorým stačí stádovitosť a masovosť namiesto individuálneho rozvoja a pokroku, racionalita na úkor zmyslovosti, asketickosť a utrpenie namiesto sebahpresadenia a sebahpresadenia na úkor iných, či pretváarka namiesto pravdy. Nietzsche kritizuje takúto morálku ako prezlečenú a klamlivú morálku trhu, v ktorej vždy existuje dynamika, respektíve mentalita trestu/hriechu, spojená s výkupnou cenou za hriech. Spása je definitívnym vykúpením zo zretazeného a zacykleného *modus vivendi*, v ktorom sa každý cíti frustrovaný.

Kresťanstvom nastáva podľa Nietzscheho radikálny prelom. Podľa neho grécka kultúra bola vysoko priaznivá voči individuálnemu rozvoju a sebahpoznaniu a všetko morálne dobré/zlé súviselo s hodnotením jednotlivca, nie spoločnosti. Ideál héroov bol dlho zaznávaný a podporovaný, pričom takýto hrdina ukrýva nepoškvrnený morálny profil, aj keď je schopný zabíjať a plieniť. Napätie medzi jednotlivcom a spoločnosťou sa presadilo vo veľkej miere až po nástupe mestskej spoločnosti. Rodinná solidarita, teda úcta k rodičom, ktorá predstavovala prvoradú povinnosť Gréka hneď po bohabojnosti, sa začala rozkladať v dobe po Platónovi, nie až nástupom kresťanstva. „Tým, ako sa uvoľňovali rodinné putá a silnelo volanie jednotlivca po osobných právach a osobnej zod-

slunci, koruna nenávisť, ktorá sledovala jakoby v ríši svéta a výšín tytéž ciele, totiž zvíťaziť, ukořistiť, svést, s touž dravosti, s níž se kořeny oné nenávisťi nořily v hloubi stále dravěji a žádostivěji do všeho, co mělo hloubku a bylo zlé...” Slovenský citát: *Antológia z diel filozofov*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967, s. 365.

2 Porov. NIETZSCHE, F.: *Nachgelassene Fragmente*. Kritische Gesamtausgabe. Berlin : Walter de Gruyer, 1974, [163] 13.159.

3 Porov. NIETZSCHE, F.: *Nachgelassene Fragmente*, 24[1] 13.618.

4 Porov. NIETZSCHE, F.: *Menschliches, Allzumenschliches*, I 116 2.118f; NL 15[113] 13.473: „Das Christenthum [...] brachte die erlogene Sündhaftigkeit in die Welt...” Alebo: „Bei irgend welchen Martern, die Einer einem fremden Leibe zufügt, schreit jetzt Jedermann laut auf [...]. Aber man ist noch weit entfernt, in Betreff der Seelen-Martern und der Entsetzlichkeit ihrer Zufügung ebenso allgemein und bestimmt zu empfinden. Das Christenthum hat sie in einem unerhörten Maasse zur Anwendung gebracht und predigt diese Art Folter noch fortwährend, ja, es klagt ganz unschuldig über Abfall und Lauwerden, wenn es einen Zustand ohne solche Martern antrifft...”

povednosti, narastali aj vnútorné napätia, ktoré po taký dlhý čas charakterizovali rodinný život v západných spoločnostiach. Zo Solónovho právneho zásahu môžeme dedukovať, že sa skutočne začali otvorene prejavovať už v šiestom storočí.⁵ Aj Platón koniec-koncov ukazuje, aký veľký priestupok je neposlušnosť voči otcovi, na príklade Oidipa, ktorý bol za ňu potrestaný.⁶ Moment, ktorý sa nateraz vynára, spochybňuje Nietzscheho tvrdenia o silnej a vždy prítomnej individuálnej „rovine“ gréckej morálky. Grécka morálka nestojí len na individuálnom rozvoji – ako vidno z tohto svedectva – a preto sa ani dejinne nový postoj kresťanstva nemusí spájať s nenávisťou, sprevádzanou divadielkom láskyplných ideí.

V tomto okamihu musíme dodať našu hypotézu, že morálka a jej základné črty majú veľký súvis s tým, aký postoj pripisujeme vzťahu medzi ľuďmi navzájom. Ak je morálka utilitaristická a dôsledná vo svojich utilitaristických princípoch, potom sa vzťah medzi jednotlivcami zakladá na vzájomných výhodách (*utilities*). Ak sa morálka v antike sústreďuje na jednotlivca, to znamená, že sa kladie väčší dôraz na jednotlivca ako na skupinu. Ak sa týmto spôsobom zamýšľame nad kresťanskou morálkou, potom by vzťah medzi ľuďmi mal byť upravovaný duchom evanjelia, a predovšetkým v duchu kresťanskej lásky. Rovina morálnych ideálov a rovina praktickej činnosti sa vzájomne, hoci nie vždy úplne, podmieňujú.

Gréci a rímski myslitelia, poeti nám zanechali veľmi jasné svedectvo o tom, čo vystihuje v antickej morálke lásku a aká vysoká je jej hodnota. Nemusíme dlho hľadať v gréckej tvorbe, aby sme to mohli skonštatovať. Všetko v tomto zmysle formuje logika, zákon, spravodlivosť, teda *suma summarum*: grécka morálka je pod vplyvom „racionálneho“ prvku, ktorý je v nej permanentne prítomný, keďže spočíva na úmere, rovnosti a prerozdelení dobier.⁷

Platón síce v *Sympósione* ukazuje, že existujú veľké hodnotové rozdiely v druhoch lásky, no pre Grékov „láska“ zostáva vždy skutočnosťou zmyslovej sféry, formou „túžby“, „potreby“, čo prezrádza, že nejde o niečo dokonalé.⁸ To si totiž vyžaduje antické rozlišovanie – medzi ľudskou prirodzenosťou z rozumu a zmyslovosťou, čiže rozlišovanie medzi neformovaným a formovaným.⁹ Láska „agapé“ a „charitas“ sú akoby dualisticky odlíšené od dvojice „eros“ a „amor“, aj Gréci aj Rimania si však predstavovali, že medzi týmito druhmi pretrvávajú čoraz viac sa rozvíjajúca gradácia.

Navyše, všetci antickí autori sú jednotní v jednom názore: láska je ašpirácia, je to túžba, tendencia vychádzajúca od niečoho nižšieho a smerujúca

5 DODDS, E. R.: *Řekové a iracionálno*. Praha : Oikoymenh, 2000, s. 79.

6 Porov. PLATÓN: *Ústava*. Praha : Laichterova filosofická knihovna, 1931, 571 C.

7 Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. 5. kapitola. Bratislava : Pravda 1979, s. 113n. Aristoteles píše etiku ako súčasť rodinno-spoločenského diania, preto potrebuje pred nastolením mravného ideálu v 8. kapitole načrtnúť roviny práva, zákona a na nich založenej spravodlivosti.

8 Porov. PLATÓN: *Sympósion*. Praha : Laichterova filosofická knihovna, 1931, s. 18.

9 V kresťanskej morálke predstavuje láska v hodnotovej sfére niečo prvotné, niečo prvoradé: „darúva viac než rozum blaženosť“ (Augustín).

k niečomu vyššiemu, od menej dokonalého k dokonalejšiemu, od neformovaného k formovanému, od nebytia k bytiu, od toho vonkajšieho smerom k tomu podstatnému, od nepoznania k poznaniu: je to teda stredobod medzi „mať a nemať“, ako konštatuje Platón v *Sympósione*.

V jednej veľmi krásnej časti *Sympósiona* Diotima, mantinejská žena, vysvetľuje Sokratovi, čo je to eros a ako vznikol – najprv chápaný ako túžba po „kráse“, či nehe (*kalón*), v skutočnosti však predstavuje všeobecnú túžbu po šťastí toho druhého.¹⁰ Spojenie medzi túžbou po šťastí a túžbou po nehe vysvetľuje rozumovým záujmom o budúcnosť toho druhého. Jednoducho povedané: láskou, záujmom sa usilujeme o prenos vlastného charakteru a osobnosti na niekoho, kto je od nás odlišný. Neznamená to však, že ten človek musí ostať po celý čas ten istý. Jeho budúce „ja“ však musí mať niektoré základné črty a vlastnosti, ktoré si ceníme, a Platón to vysvetľuje na príklade s krásou a nehou. Krása nás priťahuje, preto si krásne veci ceníme. Rovnako si ceníme niekoho, kto je síce iný, ale ukrýva v sebe istú hodnotu, vzácnu v našich očiach, a to nás spoločne spája v láske. Takýto racionálny záujem o to, čo je v našich očiach hodnotné, vysvetľuje, prečo záujem o niečie šťastie súvisí s túžbou po kráse, nehe a súčasne s milovaním krásy. Od sebalásky a sebazáchovy tak v tejto rozprave Platón prechádza k príčine lásky k iným a k úsiliu zachovať v nich to, čo si najviac ceníme.

Platónova Diotima však načrtáva dve odlišné roviny – rovinu mňa a rovinu toho druhého. Záujem o nehu, nádheru môže byť niekedy aj propagáciou vlastných hodnôt a takúto skupinu predstavujú u Platóna básnici či zákonodarcia.¹¹ Tí musia vstúpiť, čo je krásne, čo je nežné, lebo vedia, čo je hodnotné. S Nietzscheom teda v rovine číreho individualizmu nemusíme súhlasiť – ak sa rozlišuje rovina individuálneho a rovina spoločenského záujmu, je to len funkčná rovina, nie rovina rozdielu a definície toho, čo je grécke.

Podľa Aristotela múdry človek vie rozhodnúť o tom, čo je pre neho dobré, a čo nie.¹² Takisto je podľa Aristotela výsadou cnostného človeka, že záujem o seba a vlastné hodnoty ho nerobí nezávislým od ostatných potrieb. Aristoteles teda neakceptuje egoistickú pozíciu, pozíciu silného individualizmu, hoci treba zdôrazniť, že jeho koncepcia lásky k druhému (priateľstvo) predpokladá sebalásku. Navyše argumentuje, že nijaký záujem o iného človeka si neprotirečí so zrieknutím sa vlastných záujmov, preto nechápe moje potreby a potreby toho druhého v ostrom protiklade.

Aristoteles sa naopak nazdáva, že nerestný človek je charakteristický zlou láskou k sebe samému. V týchto myšlienkach s ním bude súhlasiť aj Tomáš Akvinský – sebaláska je dôležitá, nemôžeme ju chcieť obmedzovať a ohraničovať nejakou inou náklonnosťou, pretože sebaláska nás nevedie k tomu, aby sme sa menej zaujímali o Božiu lásku. Tomáš takisto tvrdí, že Boh od nás ani nechce,

10 Porov. PLATÓN: *Sympósion*, 204e1–205d9.

11 Porov. PLATÓN: *Sympósion*, 208e5–209e4.

12 Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*, 1140a25.

aby sme sa sebalásky zriekli.¹³ Zo sebalásky vyplýva každý iný možný druh lásky. Chápať absenciu sebalásky ako altruizmus je neriešiteľným predsudkom, zauzleným v imperatívne slepého egoizmu. Toto je jeden spoločný moment gréckeho i kresťanského názoru.

Každý ľudský vzťah u Grékov – manželstvo, priateľstvo – sa takto člení na stranu „milujúceho“ a objekt „milovaného“, pričom tým vznešenejším a dokonalejším u Grékov je vždy milovaný: je to vzor bytia, chcenia, konania milujúceho. Toto ponímanie, ktoré dlhý čas dozrievalo v gréckom myslení, dosiahlo svoj vrchol v gréckej metafyzike. Platón hovorí: „Ak by sme boli bohmi, už by sme nemilovali: v dokonalom bytí nemôže existovať nijaká núdza a teda ani nijaká túžba.“ Láska je tu chápaná v zmysle cesty, metódy.¹⁴ Aj podľa Aristotela sa každá vec zakladá na túžbe (*oregesthai*¹⁵ a *efíesthai*¹⁶) po Božstve, po tomto *Nús*. On priťahuje všetko, o všetko sa stará a všetko pozýva k bytiu. V tejto idei sa láska osobitným spôsobom zviditeľňuje v tej najvyššej a nekonečnej podobe. Vesmír je akoby veľkou súhrou všetkých prvkov, od toho najnižšieho až po ten najvyšší, a všetky sú vzájomne pospájané a nasmerované na božstvo. Navyše sú všetky prvky v prírode chápané ako súčasť veľkého závodu, veľkej selekcie.

Ak takto rozmyšľame o povahe gréckeho termínu „láska“, nemôžeme nebrať do úvahy tento základný charakter lásky, lebo nikdy nepostihneme jeho podstatu. Láska je imanentným a dynamickým princípom vesmíru, hybným motorom selekcie silnejšieho a slabšieho nasmerovanej k božstvu, ktorá dokonca nekončí ani individuálnym vznikom či zánikom konštitutívnych častí celého tohto napredovania.

Dialektický motív (vznik/zánik, afirmácia/negácia, hľadanie/nájdenie) je vôbec základným prvkom gréckeho myslenia, ktoré sa dotýka jednak metafyzického (pohyb/stálosť, potentia/akt), jednak estetického (*aisthesis/anaisthesis*) i všeobecne vedeckého (pozorovanie/zákonitosť). Grécke myslenie je založené na myšlienke súťaživosti, sebahpresadenia, na podpore individuálneho rastu a v tom by sme sa s Nietzsche mohli zhodnúť. Nietzscheho individualistická interpretácia však siaha k raným formám spoločenského života, ktorý si nevyžadoval natolko riešiť otázku polis ako v dobe Platóna či Aristotela.

Kresťanská láska naopak je duchovnou intenciou, ktorá láme a búra každú normatívnosť spontánneho prirodzeného života a situuje človeka do novej situácie, nového života. Nepresadzuje len nejakú ideovú nadstavbu života, normatívne založené zdôvodnené konanie, ale konkrétny, praktický prístup, praktické altruistické myslenie a konanie. Ani to však nie je jediným a výlučne podstatným momentom kresťanského fenoménu, akým je láska. Láska v kresťanskom zmysle znamená vlastné nasmerovanie k tomu, čo je *summum bonum*¹⁷ pre

13 Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa teologická*, 1–2 q29 a4.

14 Porov. SCHELER, M.: *Il risentimento nella edificazione delle morali*. Milano : Vita e Pensiero, 1975, s. 78–79.

15 Túžiť, prahnúť, siahať. Porov. LIDDELL, H. G., SCOTT, R.: *Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, 1996, s. 1246.

16 Tiež vyjadruje túžbu, podobne ako *epithymía* alebo *boulesthai*.

17 Porov. BONAVENTÚRA: *Putovanie mysle k Bohu*, IV, 5–6. Túto myšlienku nasmerovania k *summum bonum*, respektíve v rámci *ordo amoris*, charakterizuje ako základnú črtu putovania životom.

každého človeka, mňa i môjho blížneho, a v tomto celi neexistuje stret záujmov. Takáto láska nastáva vtedy, keď sa vznešený, urodzený skláňa, zostupuje k tomu menej vznešenému, keď sa zdravý obetuje pre chorého, bohatý pre chudobného, krásny pre škaredého a dobrý a svätý pre zlého a zhýralého.¹⁸

Scheler jasne poznamenáva, že rozdiel je pri porovnaní s kresťanskou morálkou markantný. Už nejestvuje nejaká „idea dobra“, nejaký „všestolený poriadok“, *logos*, ale všetko podlieha tomu, ktorý všetko učinil z lásky. Boh bol pre antického človeka poriadkom, inertnou silou, nedokonalou dokonalosťou, odtiaľ sa však mení na „Boha-Lásku“. Kritika novoplatónskej filozofie bola a je preto oprávnená – neumožňovala totiž pripisovať Bohu lásku v zmysle „potreby“, „túžby“, keďže to bolo znakom nedokonalosti a pripisovať tieto vlastnosti Bohu bolo priam blasfémiou. Kresťanstvo však podľa Schelera prinieslo aj druhý osobitný prínos, a to, že láska už nie je zmyslovým aktom ducha (novoveká filozofia by dokonca tvrdila, že ide len o zmyslový vnem), že to nie je len túžba, ani ašpirácia, dokonca to nie je len potreba.¹⁹

Predovšetkým potreba, ašpirácia či túžba rastie, ale aj sa stravuje v súlade so zákonom opotrebenia (princíp slasti/strasti). Ak túžime po slastiach, väčšinou rastú v intenzite. Akt intenzívnej lásky sa nemôže vyčerpať a rastie v priamej úmere s jej prejavom. Ďalej sa potreba, ašpirácia zakladajú na príťažlivých stimuloch, ktoré musia rásť a gradovať. Akt kresťanskej lásky je však nasmerovaný ku každému, krásnemu i menej peknému, každý je hoden lásky – priateľ i nepriateľ, dobrý i zlý človek, pretože slnko svieti vždy na dobrých aj na zlých. Konečne táto odlišnosť spočíva tiež v „spoluzodpovednosti“ – kde prebýva láska, musí prebývať aj dôvod lásky, a teda i jej dôsledok. Dobrým ľuďom sa dostalo lásky viac, tým zlým menej – preto sa táto „spoluzodpovednosť“ neopiera o zmyslovú kvantitu, no nevyklučuje nijakého človeka z lásky, ale cíti voči nemu záväzok. Ďalej: sexualita ako hlboká zmyslová túžba v zmysle záhady a hľadania (Ricoeur), zakorenená v človeku, preto podľa kresťanstva nemôže byť žriedlom lásky a rozhodovania sa v súlade s ňou. Sexualita je prejavom lásky, nie je ani jej meradlom a ani jej žriedlom. V tomto bode je zmena myslenia asi najmarkantnejšia.

Zmena vnímania lásky totiž vždy súvisí s kritériami hodnotenia nadštruktúry Ja, ktorou je inštitúcia. Inštitúcia koriguje jednotlivé prístupy k láske, k sexualite a bráni jej obsah proti vulgarizovaniu či zbanalizovaniu, aby sa z nástroja nestal účel. V tomto bode sa teda môžeme oprávnene pýtať: Čo je príčinou tejto obrovskej zmeny, ktorá priniesla radikálne odlišný spôsob myslenia a novú podobu vzťahu k druhému človeku? Prevláda v tomto zmysle skôr absencia inštitúcie, alebo absencia individuálnych ideálov?

Ideály, ktorými žije ľudská komunita, sa neustále menia a transformujú. V jednom okamihu sa vedie polemika o slobode človeka v podmienkach exis-

18 Porov. SCHELER, M.: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, s. 80.

19 Hlbším uspokojením, ktoré láska prináša, nemôžeme vystihnúť podstatu lásky – ak ju aj chápeme ako ašpiráciu, je úzko zviazaná s láskou osebe. Zdalo by sa preto nedostatočné, ak by sme lásku vnímali len ako akt takejto „potreby“, „ašpirácie“ a chceli by sme ju do týchto pojmov zahrnúť. Porov. SCHELER, M.: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, s. 81–82.

tencie inštitútu otroctva, o tom, ako ich zosúladiť, inokedy – napríklad ako dnes – o otázke slobody v maximálnych demokratických podmienkach jej manipulácie. V tomto zmysle sa otázka lásky a morálky vždy spája s pozadím resentimentu.²⁰ V tomto mal Nietzsche pravdu. Pretože tvárou v tvár ochotnej disponibilite lásky a obety vyzerajú rôzne druhy egoizmu, napríklad ohľad na seba a na svoje záujmy či zážitky, ako znaky represie a chabého života. Život sám osebe speje od počiatočných, elementárnejších fáz k tým komplexnejším či komplikovanejším – nikdy nejde len o „prežitie“, ale o istý rozvoj a pokrok. Kresťanstvo a kresťanská koncepcia lásky má teda s nietzscheovským resentimentom spoločné radikálne „nie“ voči inštitucionálnym a vtedajším spoločenskovo-kultúrnym perspektívam.

Na druhej strane však toto radikálne „nie“ resentimentu nemusí mať vždy protirečivý charakter, charakter radikálneho odmietnutia kultúrnej danosti a kultúrneho fenoménu. Napríklad u Hypolita Rímskeho môžeme vidieť, že divadlo a divadelná postava boli pokladané za nehodné kresťanstva. V historickom kontexte sa však táto idea ozrejmila a asimilovala dokonca ako súčasť napr. pašiových hier.

V tomto zmysle je kresťanská idea lásky síce historicky novou ideou, asimilovala však niektoré prvky gréckeho postoja a priniesla radikálne nové vnímanie lásky ako obety, v ostrom protiklade k selektívno-pokrokovému gréckemu pohľadu, keďže obeta predstavuje popretie logiky Ja v záujme širšieho hľadiska. Aj obdobia najväčšieho dynamického rozkvetu a vitality v dejinách ľudstva predstavujú vždy istú indiferenciu voči (vlastnému, individuálnemu) životu a cieľu – dosvedčujú to grécki héroovia, kresťanskí mučeníci, národní hrdinovia, individuálna sebadisciplína mystikov a pod. Ako ukázali Schelerove (aj Maslowove) závery, hodnoty altruizmu, druhého Ja, či transcendencie patria medzi „vyššie hodnoty“, ktoré človek chápe a cíti ako prvoradé a smerodajné.

Scheler vlastne tvrdí, že tento podnet k sebaobetovaniu je pre život pôvodnejší a anteriórnejší ako partikulárny kalkul, cieľ či egoizmus života. Impulz k tomu, aby sme sa obetovali, dostávame ešte skôr, než vieme prečo, s akým cieľom, či pre koho sa máme obetovať. Láska a vôľa obetovať sa nestoja proti sebe, naopak: práve preto, že ide o pozitívne hodnoty samy osebe, ktoré nezávisia od konkrétnej hodnoty človeka, či si ich zaslúži, alebo nie, práve preto sú schopné prekračovať nezájum, ignoranciu až apatiu ľudí a preukázať im láskavosť. V chorom, chudobnom človeku nemilujeme totiž tohto chudobného alebo tamtoho chorého. Milujeme skrze neho stav „byť chorý“ a „byť chudobný“ – teda to, čo je „za“ nimi: a tento definitívny prvok im garantuje pomoc a útechu. Všetko, čo sa spája so životom ako dobrom je chápané ako „láskyhodné“.

Postoj „antickej“ lásky naopak sprevádzal moment úzkosti vo vzťahu k životu. Vznesený človek sa musel obávať, že sa dostane do rovnakej, nižšej pozície a bude žiť ako jeho blížni. Preto – zdá sa – chýba takémuto vznesenému človekovi stálosť a sebaistota, hodnota seba samého. To úzko súvisí s rovinou

20 Porov. SCHELER, M.: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, s. 82.

majetku, spoločenského statusu a sumy práv, ktoré občan vlastní, a po ich strate sa mení i jeho sebahodnotenie.

V hodnotení antického gréckeho človeka je láska k tomu, čo je zlé, takisto zlá: je zlé milovať niečo bezuzdné, nerestné, pretože sám človek je potom bezuzdný a nerestný. Zlo je zlom na základe axiologického súdu, v ktorom človek alebo spoločnosť niečo zavrhuje a odmieta.²¹ V rovine kresťanskej lásky sa predmetom lásky stáva práve takéto zlo – hriešnik. Ak ide o hriešnika, takýto akt lásky prelamuje roviny konvencie a zvyku a je o to hodnotnejší a siaha až k podstate a celkovej „dobrote“ človeka. V tomto zmysle boj proti konvencii a individuálne nový zástoj patria k charakteristike kresťanského, nie gréckeho héra (Nietzsche tvrdil opak).

Láska v kresťanskom zmysle slova nevyplýva z hodnoty, akej sa mi dostáva od druhého, od užitočnosti, objemu či prosperity mojej aktivity.²² Pre akt lásky je dôležitá samotná láska a rozhodnutie k dobru. Ježiš totiž zanechal opačnú zvesť, ako by sa zdalo – tvrdil, že hriešnik, ktorý hreší, je lepší ako ten, ktorý nehreší a stavia sa proti svojej vnútornej hriešnej náklonnosti, lebo ten druhý tak zapudzuje svoje bytie, hoci spoločenstvo musí zaň znášať ťarchu, čo s tým súvisí. Z pohľadu ostatných by bolo lepšie, keby boli tejto škody ušetrení. Ježiš však neuznáva „dokonalého“ farizeja, ktorý koná v zmysle sociálneho aspektu a berie ohľad len na seba, na svoj „obraz u ostatných“, a často nevidí ani bližšieho, ale nepochválil by ani stoika konajúceho vždy v súlade s diktátom rozumu a s tým, čo sa mu javí ako správne.²³

Nietzsche v jednej stati s názvom *Čo znamenajú asketické ideály?* bližšie odкрýva svoje hodnotenie kresťanskej morálky ako asketizmu. Asketizmus, to je „život proti životu“²⁴, vnútorný rozpor založený na resentimente nenasytenej vôle, ktorý spôsobil zlo všade, kam sa dostal. Prináša stádový efekt, pocit viny, potrebu odpykania a „lásku k bližnému“ ako dôsledok takéhto všade implantovaného ideálu. Kresťanstvo tak v jeho vízii predstavuje lásku len ako resentment nenaplnenej vôle, rozpoltenosti, ktorá chce byť rozpoltenou správanou „výčitkou“.

Nietzsche si predstavuje kresťanskú morálku ako sieť pravidiel a predpisov, ktoré nemajú zušľachtiť človeka, ale skôr ho zotročiť. V tomto ohľade sa pre človeka stáva zákon a poriadok dôležitejším ako hodnota, autonómia či spontánnosť. Takéhoto človeka zvyčajne nazývame askétom. Askéta si tieto zákony natoľko interiorizuje, že začne žiť „utlmenejším“ (mystickejším) životom, získa definitívnu odpoveď na „zmysel“ všetkého i na smerovanie svojho utrpenia. Asketický ideál podľa Nietzscheho tu bol prítomný od počiatku sveta ako

21 Porov. DODDS, E. R.: *Řekové a iracionálno*, s. 80–85.

22 Ježiš toto očividne porovnáva v podobenstve o „chudobnej vdove“. Chudobná vdova preukazuje „väčšiu lásku“ a „viac miluje“ nie na základe kvantitatívnych meradiel, ale na základe postoja, ktorý pramení z jej úprimnosti. Výška daru nie je v tomto prípade „daná objektívne“, ale subjektívnymi hodnotovými kritériami prejavými postojom.

23 V tomto zmysle sv. Pavol v Prvom liste Korintánom odmieta každú falošnú „heteronómiu“, ale aj každú stoickú či kantovskú „autonómiu“, každé „sebahodnotenie“ (1 Kor 4,3-4).

24 NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, s. 98.

systematický nástroj vlastného sebahodnotenia i hodnotenia sveta, ktorý doň vniesol nenávisť ku všetkému životu ústiacemu do ničoty.²⁵

Kresťanská morálka sa v perspektíve lásky síce drží individuality a individuálneho rozmeru konania, na druhej strane však neostáva zviazaná s osobným zámerom a cieľom, či dokonca prikázaním²⁶, ale definuje ju zdravý altruizmus²⁷. Takáto láska nie je evolučným bojom o prežitie s tým druhým, ale pri naša hodnoty pravého humanizmu, čiže hodnoty, ktoré sú dôstojné a dobré pre celok „ľudstva“ (humanity). Nejde teda ani o „nadmyslový poriadok“ princípov a zákonov, ktoré treba zachovávať, ale ponúka hodnoty odstupňované a merané všeobecným ľudským blahom, ktoré gradujú a priamo vedú až k najvyššiemu dobru.²⁸ Tieto dobré sú dobrami, ktoré kresťanstvo ponúka vzhľadom na dôstojnosť človeka a na jeho duchovnosť, ktoré sa hlbšie preukazujú cestou pokory a služby, a len nimi dozrieva.

Scheler poukazuje na to, že dnešný humanizmus, zdôrazňujúci len jednu podobu lásky (vzájomnej lásky ľudí) a ignorujúci jej vertikálny rozmer, odbúrava pojem obety a služby a zameriava étos lásky len na pozemské blaho. Tento pomaly marginalizovaný význam lásky spôsobuje zužovanie už tak dosť úzkej sféry záujmov a fragmentarizáciu predmetu lásky.²⁹ Proti láske k človeku ako takej nastupuje láska k svojmu národu, mestu, vlastnému kruhu priateľov, nastolená poriadkom uprednostňovania jedných proti druhým. Takéto selektovanie nemá podľa Schelera s láskou ako všeobjímajúcim princípom nič spoločné.

Láska je nutne predpokladom toho Druhého Ja. Spoločenstvo nie je arbitrárnym kontraktuálnym ustanovením a inštanciou, ale jeho predpokladom a stavebným kameňom je láska. Ten Druhý je tu len preto, že je tu láska, inak by sme ho mohli rátať medzi fakticitu tohto sveta. Rozdiel medzi ním a vecami je v priznaní mu dôstojnosti a duchovnosti, ktorá nepatrí nikomu a ničomu inému. Táto dôstojnosť, duchovnosť vyviera a pramení z kresťansky chápanej lásky. Karteziánsky neriešiteľný problém istoty, či existujú iní ľudia, prekonáva neistota lásky ako nesamozrejmý prejav pritakania tomu druhému. Je Druhým Ja, len nakoľko som schopný odhliadnuť od vlastných záujmov a stať sa vazalom lásky, ktorá tu chce byť ako žriedlo nevyčerpatelného vzťahu iniciovaného Bohom.

Spoločenstvo ľudí je dôsledkom prvého prejavu lásky – vychádza z takto vyjavenej túžby človeka po celku, po doplnení vlastnej čiastočnosti. Kde existuje takáto čiastočnosť, existuje jej doplnenie, spôsobujúce letokruhy nekoneč-

25 Porov. NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*, s. 130–132.

26 Porov. HÁRING, B.: *Láska je víc než prikázání*, s. 30.

27 Treba povedať, že Herbert Spencer priniesol tézu, že altruizmus je prirodzenou genetickou inklináciou, ktorú kladie namiesto lásky ako prirodzenú a vyvíjajúcu sa tendenciu, súvisiacu s hlbším spojením záujmov dvoch ľudí, smerujúcich k ideálnej méte. Postupne sa však z tohto procesu vytráca akákoľvek „obeta“, keďže individuum je podrobená zákonom evolúcie a evolučného presadenia sa na úkor toho druhého. Altruizmus je takto spolu s láskou epifenoménom solidárnosti v záujmoch. Altruizmus podľa Schelera je voľba k autentickej láske.

28 Porov. SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin, 1933, s. 139. Scheler rozlišuje sedem znakov kresťanskej lásky, my sa však v tomto zmysle oprieme len o dva z nich, lebo ich pokladáme za základné, a so všetkými ani nesúhlasíme.

29 Porov. SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen*, s. 141.

ného radu lásky u iných.³⁰ Kde zas existuje celok, tam musí existovať láska, ktorá ho zdôvodňuje. Kde sa vyjavuje vzájomná túžba a potreba, tam sa hlbšie chápe rovina toho vyjaveného i nevysloveného.

Podľa Schelera takéto spoločenstvo prináša požiadavku *mravnej solidárnosti*³¹, ktorá neznamená len citový prejav, ale rovinu vzájomnej spoluzodpovednosti. Chcieť dať tomu druhému *summum bonum*, zabezpečiť mu celok, nie iba čiastočné dobro, predpokladá túžbu, aby získal najvyššie blaho, hoci za cenu vlastnej obety. Spoluzodpovednosť neznamená, že budeme sebe pripisovať vinu za prešľap niekoho iného a namiesto neho sa udierať do prs, ale skôr že sa máme cítiť spoluzodpovední za chybu kohokoľvek.

Záverom môžeme skonštatovať: Najvyššou inštanciou kresťanskej lásky, na rozdiel od chápania Grékov, je obeta v akejkolvek forme. To spochybňuje klasické evolučné konglomeráty zatažené individualistickým sebaapresadením a prezrádza skôr zrelosť obetujúceho/milujúceho. Nietzscheho predstava gréckeho človeka ponímaného individualisticky sa nie celkom zhoduje s predstavami Platóna a Aristotela, ako sme ich načrtli, ktoré sú síce politicky motivované a historicky neskoršie, ale garantujú nezaujatosť voči kresťanskému fenoménu. Z nášho porovnania zároveň vyplýva druhá skutočnosť: Téma obety nie je len represívnym zvnútornením požiadaviek autority (otca), asketickým ideálom, ale vnútornou autodetermináciou aktéra rozhodnutia, ktorá ho hlboko naplňa z dôvodu pevného rozhodnutia vôle. Láska v kresťanskom podaní, ako sme ju načrtli v tomto článku, predstavuje zároveň ideál – funkčnú ideu, vzhľadom na ňu sa variujú individuálne postoje. Diskrepancia medzi túženým a nerealizovaným, medzi hľadaným a nenaplneným, medzi očakávaným a nezakúseným naďalej patrí k rozmeru našej životnej situácie v tomto svete.

Použitá literatúra

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979.

DODDS, E. R.: *Řekové a iracionálno*. Praha : Oikoymenh, 2000.

ISBN 80-7298-011-4

GAVENDOVÁ, O.: *Základy všeobecnej etiky*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2009. ISBN 978-80-223-2629-2

HÄRING, B.: *Láska je víc než přikázání*. Praha : Vyšehrad, 1996. ISBN 807021189X

NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogie morálky*. Praha : Aurora, 2007.

ISBN 80-7299-048-9

NIETZSCHE, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente*. Kritische Gesamtausgabe. Berlin : Walter de Gruyter, 1974. ISBN 311004983X

PLATÓN: *Sympósiion*. Laichterova filosofická knihovna. Sv. 14. Praha : Oikoymenh, 2001.

30 Tak ako kameň padajúci do vody spôsobuje kruhy, prináša láska jedného ku druhému u toho druhého schopnosť i výzvu milovať tretiu osobu jedným aktom lásky.

31 Porov. SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen*, s. 157.

PLATÓN: *Ústava*. Praha : Laichterova filosofická knihovna, 1931.

POLÁKOVÁ, Jolana: *Možnosti transcendence*. Praha : Zvon, 1994.

ISBN 80-7113-106-7

SCHELER, Max: *Il risentimento nella edificazione delle morali*. Milano : Vita e Pensiero, 1975.

SCHELER, Max: *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin : Der neue Geist Verlag, 1933.

TONGEREN, Paul van: *Nietzsche-Wörterbuch : A - E*. Walter de Gruyter, 2005.

ISBN 3110171864

VACEK, Pavel: *Průhledy do psychologie morálky*. Hradec Králové : Gaudeamus, 2006. ISBN 80-7041-188-0

PhDr. Rastislav Nemec, PhD.

Teologická fakulta Trnavskej univerzity

Kostolná 1, P. O. Box 173

814 99 Bratislava

e-mail: rastislav.nemec@tftu.sk