

Objektívnosť morálnych hodnôt : Problém Maxa Schelera

Jozef Uram

URAM, J.: The Objectivity of Moral Values : The Problem of Max Scheler. *Studia Aloisiana*, 6, 2015, 4, s. 47 – 59.

The article analyses the meaning of values in the view of Max Scheler. Values are given a priori, and are “feelable” phenomena. The intentional feeling of love discloses values insofar as love opens a person evermore to beings-of-value (Wertsein). Although he proclaims the objectivity of values, some elements of his theory make the objectivity of values problematic. The first element is the access to values exclusively through the affective intuition and the second element is the understanding of moral value as a choice of superior value in the hierarchy of values. This perspective doesn't correspondent to the truth of human being, makes the moral value relative and opens the doors for emotivism in the ethics.

Keywords: Max Scheler, phenomenology, values, objectivity

Úvod

V dnešnej dobe sa neraz s trpkosťou hovorí o „kríze“ hodnôt, ba dokonca o ich „páde“. Na druhej strane sa zasa ako výchovný a spoločenský ideál predkladá „záchrana“, „obrana“, „rešpektovanie“, „zdieľanie“ a či „šírenie“ hodnôt. Čoraz častejšie sa vynára otázka: „Jestvujú objektívne mravné hodnoty, ktoré by ľuďom zabezpečili pokoj a šťastie?“¹ Treba poznamenať, že *filozofia hodnôt* sa objavila pomerne neskoro v dejinách nášho západného myslenia. Tento termín, pôvodne pochádzajúci z obchodu a politickej ekonómie, do filozofie uviedol Hermann Lotze (1817 – 1881).

Etika hodnôt, alebo *axiologická etika* bola reakciou na Kantov formalizmus v oblasti morálnej filozofie. Ozajstným priekopníkom etiky hodnôt bol Max

1 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2009, s. 3.

Scheler (1874 – 1928), hoci tento mysliteľ priniesol mnohé novátorské idey aj do teórie poznania, do filozofickej antropológie, ako aj do filozofie náboženstva.

Nás v tejto štúdií bude predovšetkým zaujímať, či hodnoty, ktoré Scheler predstavil ako objektívne, v celom jeho diele naozaj nesú túto črtu objektívnosti.

V harmónii s poriadkom lásky

Max Scheler zaiste uznal Kantove zásluhy, spočívajúce v odhalení omylov eudaimonistickej etiky – najmä v jej hedonistickej a utilitaristickej verzii. Energicky sa však vzoprel formalizmu v etike.

Keďže bol Scheler inšpirovaný dielom Edmunda Husserla, ako aj osobnými stretnutiami s ním, rozhodol sa robiť filozofiu fenomenologickým spôsobom. Vo svojom málo systematickom myslení sa však vo viacerých aspektoch odkláňal od Husserla. Filozofické skúmanie a najmä fenomenologická metóda si – podľa Schelera – vyžaduje od bádateľa isté sklony, ktoré mu umožnia nezištné poznanie skutočnosti (sebaovládanie, rešpekt, trpezlivosť, pokora a predovšetkým láska).² Poznávanie by malo byť vždy inšpirované *láskou*, ktorá je *univerzálnou silou*;³ veď niektoré aspekty skutočnosti sa zjavujú len tomu, kto miluje.

Nejde tu o aspekty, ktoré sú prístupné zmyslovému poznaniu a experimentálnym metódam jednotlivých vied. Jestvuje totiž sféra objektov, ktorá sa vymyká tak zmyslovému vnímaniu, ako aj rozumovej úvahe. Ide o objekty, ktoré sú k dispozícii jedine afektívite (cítieniu) ducha, teda vnútornému centru, ktoré Scheler nazýva srdcom. Úloha, ktorú srdce zohráva pri poznávaní, tak veľmi zdôrazňovaná Augustínom a Pascalom, v súčasnosti – podľa Schelera – už upadla do zabudnutia. Keď Pascal hovorí, že „srdce má svoje dôvody, ktoré rozum nepozná“⁴, toto v Schelerovej interpretácii znamená, že v oblasti duchovného cítenia panujú zákony úplne odlišné od zákonov rozumu, zato však nie menej platné, ani menej rigorózne. Práve vďaka afektívite, teda srdcu, môžeme objaviť svet hodnôt a jeho hierarchiu. Ide o intuitívne vnímanie, ktoré náš mníchovský mysliteľ nazýva *cítením (Fühlen)*. Hodnoty teda nemožno odvodiť rozumom z pojmu bytia (rozum totiž zostáva voči hodnotám slepý – podobne ako je oko slepé vo vzťahu ku zvuku), dokonca hodnoty nemožno vnímať ani pomocou zmyslov (nie všetci, ktorí sú schopní počuť hudobnú skladbu, sú schopní vnímať i jeho krásu).⁵

2 Porov. SCHELER, M.: Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens (1917). In: SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen* [GW V]. Bern : Francke Verlag, 1954, s. 85.

3 Porov. SCHELER, M.: Ordo Amoris (1914 – 1916). In: SCHELER, M.: *Nachlass*. Bd. 1 [GW X]. Bern : Francke Verlag, 1957, s. 355.

4 PASCAL, B.: *Pensieri e altri scritti*. Milano : Edizioni San Paolo, 1996, 277, s. 218.

5 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) [GW II]. Bonn : Bouvier Verlag, 2000, s. 80–83, 260–261.

Kantovská filozofia, podľa Schelera, obmedzila zdroje poznania iba na zmysly a rozum. Vďaka tomuto ohraničeniu poznania filozof z Königsbergu zanedbal duchovné hodnoty ako „entity“ odlišné od jednotlivých dohier. Cítanie je tak tretím a autonómnym zdrojom poznania, vďaka ktorému je možné poznávať objektívny svet hodnôt.

To všetko však neznamená, že by hodnoty vo svojej konštitúcii boli závislé od ľudskej subjektivity. Nevznikajú v závislosti od toho, aké pocity zakusuje človek pred istými objektmi. Hodnoty, hoci sú prítomné v konkrétnych dobrách, nie sú s nimi totožné. V skúsenosti niečo vnímame ako „dobro“ vtedy, keď sa v ňom uskutočňuje nejaká hodnota. Nechce sa tým povedať, že by hodnota bola reálna rovnakým spôsobom ako dobro, napriek tomu je však objektívna. Ak sa napríklad dobro konkrétneho vzťahu priateľstva rozpadne, samotná hodnota priateľstva zostáva.

Hodnota je objektívnou kvalitou, ktorá je takpovediac „nesená“ a či „vtelená“ do zmyslového materiálu (napr. postupnosť tónov). Každá hodnota je nezávislá od svojho „nosiča“ (*Wertträger*), teda od „veci“, do ktorej je hodnota „vtelená“. A tak napríklad estetická hodnota „nádhery“ môže byť prítomná v rozličných hudobných skladbách. Pri poznávaní konkrétneho dobra sme vždy odkázaní na zmysly, keďže samotný nosič hodnoty podlieha s plynúcim časom zmenám a zániku. Zatiaľ čo nosič hodnoty je vždy relatívny – teda vo vzťahu k niekomu, axiologické kvality sú slobodné od tejto relativity.⁶

Scheler podčiarkuje *intencionálny charakter* cítania a taktiež *apriórnu platnosť* takéhoto poznania. Inými slovami, v aktoch cítania je subjekt nasmerovaný k niečomu, čo ako „objektívny pól“ presahuje samotný subjekt.

Cítanie umožňuje človekovi, aby formuloval sudy, ktoré sú nutné a univerzálne platné: takéto poznanie je platné *a priori* vzhľadom na všetky možné prípady, v ktorých sa tie isté hodnoty realizujú. Ak napríklad niekto spoznal vecný stav, vďaka ktorému nositeľom mravných hodnôt môžu byť iba bytosti osobné, táto pravda ostane vždy a všade platná. Nikdy nebude možné, aby sa pes stal pokorným alebo delfín milosrdným.

Scheler tak popiera Kantov predpoklad, že by každá materiálna etika musela byť hedonistickou etikou dohier a cieľov a že by musela platiť *a posteriori* (to znamená v termínoch empiricko-induktívnych). Taktiež popiera Kantov predpoklad, že by každá materiálna etika musela byť etikou úspechu a tak nevyhnutne heteronómnou (danou zvonka).⁷

Už spomínaný charakter intencionality a apriórnosti vlastnia taktiež akty, ktorými zachytávame *hierarchickú štruktúru hodnôt*. Ide tu o akty „uprednostňovania“ (*Vorziehen*) a „podriadovania“ (*Nachsetzen*). Uprednostniť istú hodnotu však ešte neznamená jej voľbu spomedzi ostatných hodnôt. Uprednostnením je stanovená pozícia hodnoty v hierarchickom poriadku, zatiaľ čo voľbou chceme hodnotu, ktorá je „vtelená“ do konkrétneho dobra.

6 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 49.

7 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 30–31.

Môžem napríklad uprednostňovať ružu pred klinčekom, a to bez toho, že by som myslel na konkrétnu voľbu. Ak si za určitých okolností vyberiem namiesto ruže klinček, to ešte nič neuberá z platnosti môjho aktu preferencie. V takom prípade ide o voľbu charakteru empirického, ktorá sa uskutočňuje vzhľadom na konkrétne dobrá. Táto voľba sa netýka objektivity a situácie samotných hodnôt: inými slovami, ich hierarchická pozícia sa nemení.⁸

Scheler pre hierarchiu hodnôt používa dve kritériá: prvým je nosič hodnôt a druhým je modalita hodnôt. Z prvého hľadiska rozlišuje hodnoty *osobné*, ktoré stoja vyššie ako tie *vecné*.⁹ Podľa axiologickej modalitý hodnoty tvoria nasledujúcu hierarchiu: 1. hodnoty pôžitku; 2. vitálne hodnoty; 3. duchovné hodnoty; 4. hodnoty posvätna. Duchovné hodnoty sa ďalej rozlišujú na hodnoty krásy, hodnoty spravodlivosti, hodnoty „čistého poznania pravdy“ (vo filozofii) a hodnoty vedy. Každéj hodnote zodpovedá určitá protihodnota, napr. pôžitku niečo nepríjemné, peknému škaredé a posvätnému profánne. Každá modalita hodnôt môže byť poznaná vďaka príslušnému typu intencionálnych aktov, keďže afektivita je diferencovaná vzhľadom na hĺbku jednotlivých vrstiev. Ak napríklad hodnoty pôžitku sú vnímané skrze zmyslové cítenie, bolo by zbytočné tým istým spôsobom chcieť spoznať hodnoty posvätna. Tie sú totiž dané iba v duchovnom cítení a predpokladajú v subjekte postoj lásky.¹⁰

Každému druhu hodnoty zodpovedá taktiež istý „ideálny“ ľudský typ alebo „osoba-model“, ako napr. „pôžitkár“, „vodca“, „hrdina“, „génus“ a „svätec“. Ak si učeník zamiluje svoj model-osobu, láska k druhej osobe sa stáva zdrojom nasledovania. Zamilovaná osoba sa stáva nasledovateľom milovanej osoby. Ideálny svet hodnôt majstra sa stáva aj ideálom učeníka.¹¹

Veľkosť človeka spočíva v tom, že je subjektom aj takých aktov, ktoré nezávisia od jeho biologickej organizácie – teda nakoľko uskutočňuje hodnoty duchovné a hodnoty posvätna. Jedným z kritérií, ktoré má „dokázať“ správnosť naznačenej hierarchie hodnôt, je hĺbka uspokojenia, pociťovaná pri realizovaní vyšších hodnôt vzhľadom na tie nižšie.¹²

Možno nás udivuje, že v uvedenej hierarchii sa vôbec nenachádzajú hodnoty mravné. Nie je to náhodou. Scheler tvrdí, že mravné hodnoty sa realizujú vtedy, keď osoba uskutočňuje ostatné modalitý hodnôt. Hodnota „dobra“ – poňatá v absolútnom zmysle – sa zjaví až v *akte realizovania najvyššej hodnoty* (vzhľadom na poznanie toho, kto ju uskutočňuje). Naopak hodnota „zla“ – poňatá v absolútnom zmysle – sa objaví v *akte uskutočňovania najnižšej hodnoty*. K etickým hodnotám teda nikdy nemožno smerovať priamo ako

8 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 62, 104–105.

9 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 117.

10 Človek postupne pre hodnoty „dorastá“, čo znamená, že dieťa má inú hierarchiu hodnôt ako dospelý človek. Usporiadanie hodnôt jednotlivca sleduje i jeho biologický a psychologický vývin. Napriek zrelosti je však možné, že človek je pre niektoré hodnoty slepý alebo hluchý, teda jednoducho nie je schopný ich vidieť, vnímať. K tejto téme porov. GAVENDOŤ, O.: Dobro v etike Josepha de Finance. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 2, s. 5–18.

11 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 122–126.

12 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 113–114.

k predmetu konania (napríklad: „teraz chcem byť pokorným“, „práve konám skutok milosrdenstva“). Mravná hodnota ako taká nikdy nemôže byť dosahovaná ako cieľ konania; takýto úmysel by podľa Schelera znamenal pokrytectvo.¹³ „Láska k dobru, nakoľko je dobrom, je sama osebe zlá, je nevyhnutne farizejstvom.“¹⁴ Mravné hodnoty, keď sú už raz uskutočnené, ukladajú sa akoby „na chrbte“ konajúceho, čiže zostávajú preň „neviditeľné“.

Je mravná záväznosť negatívna?

Scheler zjavne nebol mysliteľom, ktorého by fascinovala skúsenosť povinnosti a skúsenosť požiadaviek mravného zákona. Uznával síce platnosť takzvanej „ideálnej záväznosti“ hodnôt, na základe ktorej napríklad „spravodlivosť tu musí byť“. Nepripúšťal však „normatívnu záväznosť“, čiže konkrétnu povinnosť uskutočňovať isté hodnoty.

Prečo však Scheler pripisoval povinnosti, ktorej meno bolo pre Kanta také „vznešené a veľké“, charakter mravne negatívny? Podľa Schelera povinnosť je „slepá“, čiže pozbavená afektívneho vnímania hodnôt. Navyše „mať povinnosť“ uskutočniť mravnú hodnotu znamená vlastne vzoprieť sa protihodnote, alebo konať s myšlienkou na nejestvovanie hodnoty pozitívnej (čo *de facto* znamená hodnotu negatívnu). V oboch prípadoch tu ide o negatívnu skúsenosť. Zo subjektívneho hľadiska je mravná záväznosť takto vnímaná ako „represívny“ element, ktorý odhaľuje ešte vždy istú rezistenciu vôle voči dobru, teda mravnú negatívnosť subjektu.¹⁵ Hodnoty boli tradíciou a autoritou prijaté vo všeobecných normách. Aktivita svedomia je však podľa Schelera negatívna, keďže sa vyjadruje predovšetkým v zákazoch. Svedomiu sa doteraz pripisovala až prehnaná dôležitosť, k čomu prispeli metafyzicko-náboženské idey. Scheler sa za každú cenu usiluje odstrániť povinnosť z etického života, „akoby chcel povedať: lepšie je, aby hodnoty neboli uskutočnené, než aby boli uskutočnené na príkaz“¹⁶.

Hoci Scheler v tomto bode vedie predovšetkým polemiku s Kantom a s jeho *kategorickým imperatívom*, mravná skúsenosť nás presviedča o inom: záväznosť uskutočňovať mravné dobro neoddeliteľne patrí k povahe etickej skúsenosti, v ktorej sa mravné dobro zjavuje.

13 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 47–49.

14 SCHELER, M.: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912, 1922) [GW VII]. Bonn : Bouvier Verlag, 2005, s. 164.

15 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 218–221.

16 WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano : Bompiani, 2003, s. 288.

Zrozumiteľnosť hodnôt?

V rámci kritického zhodnotenia treba taktiež dodať, že mravné hodnoty v Schelerovej perspektíve nemajú nijakú zrozumiteľnú ontologickú štruktúru. Takto sú pre nás nepoznatelné, hoci máme subjektívnu istotu o ich „ideálnom“ bytí. Keď autor hovorí o bytí hodnôt, vôbec tu nie je jednoznačný: „Až v dobrách sa hodnoty stávajú »skutočnými«. (...) V dobre je však hodnota súčasne objektívna (ako je vždy) i skutočná. S každým novým dobrom dochádza k opravdivému rastu hodnôt skutočného sveta. Axiologické kvality sú však »ideálnymi objektmi«, ako kvality farieb a tónov.“¹⁷

Hodnoty môžu byť iba „cítene“ a „uskutočňované“ pri príležitosti realizovania ostatných hodnôt. Nezávislosť hodnôt od reálneho bytia tak vylučuje možnosť filozofickej argumentácie, pokiaľ ide o zdôvodnenie ich objektivity. Treba sa len uspokojiť s intuitívnymi zrejmosťami a tvrdiť, že hodnoty „platia“ objektívne, nezávisle od našich ľudských dejín, bez pýtania sa, v čom spočívajú alebo odkiaľ pochádzajú ich požiadavky vzhľadom na ľudskú osobu. Zatiaľ čo jednotlivé dobrá a či subjekty (nosiče) hodnôt sú poznateľné, samotné hodnoty sú zahalené tajomstvom.

Hoci Schelerova *axiológia* kritizovala Kantov formalizmus v etike, paradoxne hodnota ako pojem sa stala módou aj vďaka Kantovej teórii poznania: bytie sa tu totiž rozplynulo v nepoznatelnosti sveta *noumenonu* (teda veci osebe). U Kanta sa stratila skúsenosť bytia, ako to bolo v klasickej metafyzike – toho bytia, ktoré dovtedy bolo základom dobra a mravnej povinnosti. A tak sa začalo tvrdiť, že zatiaľ čo „veci“ jednoducho sú, „hodnoty“ pre ľudský subjekt platia.

Poznávanie hodnôt len citom?

Je pravda, že iba akty cítenia nám umožňujú autentický prístup k poznaniu hodnôt? Hodnoty môžu byť poznané aj intuitívne, nie však výlučne takto. Je tu ešte rozumové poznanie ontologickej štruktúry hodnôt, vďaka ktorému môžeme nielen „ukázať“, ale aj dokázať pravdivosť hodnôt (ich objektívne bytie). Afektivita vlastne len sprevádza naše rozumové poznanie.

A nakoniec srdce, na ktoré sa Scheler tak často odvolával, nepredstavuje len citovú zložku, ale osobu ako celok. Nielen v Biblii, aj vo svetovej literatúre srdce predstavuje celú osobu – to, čo je jej najvlastnejšie, to, čo ju charakterizuje v najhlbšom vnútri. Vďaka tomuto jednotiacemu princípu život duše nemôže byť striktné rozdelený na život emocionálny a život racionálny. Edith Steinová (1891 – 1942) na margo tohto problému píše: „Myšlienky srdca, toto je pôvodný život duše vo svojom podstatnom základe, v hĺbke, ktorá predchádza akékoľvek

rozdelenie na rozličné schopnosti a aktivity.“¹⁸ Steinová preto vyjadruje nesúhlas so Schelerom v presvedčení, že na poznaní hodnôt sa podieľajú taktiež poznanie a chcenie.¹⁹

Afektívny život nemožno násilne oddeliť od toho racionálneho. Ľudská racionalita nie je umelou inteligenciou bez citového života. Avšak ani citový život bez premýšľania by nebol životom skutočne ľudským. V tomto kontexte nám môže byť nápomocné evanjeliové rozprávanie o dvoch učeníkoch z Emauz. Zatiaľ, čo im Ježiš cestou vysvetľoval Písma, horelo im srdce. Avšak vzápätí sa im otvorili oči a spoznali ho (porov. Lk 24,13-35).

Je pravda, že ľudské poznanie je osobné; ono však nemôže byť umelo rozdelené na dva oddelené sektory: poznanie esencií a poznanie hodnôt. A nakoniec, ako by sa hodnoty (ktoré treba uskutočniť) mohli stať predmetom vôle (rozumného sklonu), ak by sa vôľa viazala iba na faktory čisto emotívne? Schelerova teória poznávania hodnôt tak nezodpovedá pravde o ľudskej osobe, keďže sponchybnuje samotnú aktivitu osoby ako i jej jednotu. Osoba tak nie je účinnou príčinou svojich skutkov, tie sa v nej len „zjavujú“. Vôľa iba pasívne znáša príťažlivosť zo strany emocionálnej sféry, skrze ktorú osoba hodnoty zakusuje.²⁰

Navyše rozporuplným je aj Schelerovo chápanie lásky ako výslovne vnútornej a čisto citovej záležitosti. Láska v jeho vízii je striktné oddelená od rozumu i vôle: hnutiam lásky úplne chýba ich vnútorná orientácia k cieľu. Láska ako cit nie je odpoveďou na hodnoty, slúži iba na poznávanie hodnôt. Scheler navyše rozlišuje skúsenosť lásky od lásky v zmysle etickom: láska nadobúda význam etického aktu až vtedy, keď sa obracia ku druhej osobe ako ku svojmu objektu. Navyše láska k osobe (či už vlastnej alebo inej odo mňa) má mravný význam nie preto, lebo je láskou k osobe, ale len preto, že ňou poznávame hodnoty, ktoré tvoria *etos* tejto osoby.

Ak sa aj láska obráti k určitému subjektu, v nijakom prípade v ňom nehľadá dobro pre seba... veď láska podľa Schelera nemá nič do činenia s vôľou. Fenomenológ sa tu radikálne rozchádza s ponímaním, aké mali o láske antickí myslitelia. V tomto kontexte nás vôbec neprekvapí, keď Scheler upiera Kristovmu príkazu lásky (porov. Mt 22,35-40) akýkoľvek normatívny význam, keďže láska je úplne spontánnym aktom.²¹ Údajne tu ide iba „o etické pravidlo lásky, označiac tak etické dôsledky vzhľadom na lásku k osobe. Je to veta, ktorá

18 STEIN, E.: *Kreuzwissenschaft : Studie über Johannes vom Kreuz* [ESGA XVIII]. Freiburg im Breisgau : Herder, 2003, s. 131.

19 Porov. STEIN, E.: *Der Aufbau der menschlichen Person : Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie* [ESGA XIV]. Freiburg im Breisgau : Herder, 2004, s. 81-82; STEIN, E.: *Endliches und ewiges Sein : Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1936) [ESGA XI/XII]. Freiburg im Breisgau: Herder, 2006, s. 378-379.

20 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 255-356, 367.

21 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 229.

potvrzuje, kde sa nachádza najvyššia etická hodnota. Súčasne Ježiš Kristus touto vetou pozýva nasledovať svoju osobu²².

Mravná hodnota ako správna voľba medzi ostatnými hodnotami?

Uvažujúc o uskutočňovaní mravného dobra, sa navyše môžeme pýtať, či toto dobro naozaj vždy vyplýva zo správnej voľby medzi aspoň dvoma hodnotami (podľa ich objektívneho hierarchického umiestnenia) a z nasledujúceho uskutočnenia jednej z nich. Naopak sa zdá, že takáto voľba vôbec nie je nevyhnutná.

Navyše sa môžeme pýtať, či voľba a uskutočňovanie rôznych hodnôt v zhode s ich hierarchickým umiestnením, má vždy nejaký mravný význam. Ak sa napríklad rozhodnem ísť do divadla (duchovná hodnota) namiesto toho, aby som si zaplával (vitálna hodnota), uskutočňujem tým vari nejakú etickú hodnotu? A ak by som sa rozhodol opačne, dopustil by som sa tým mravného zla?

Dobro alebo zlo sa viažu k samotnému skutku, ktorým realizujeme určitú objektívnu hodnotu, a to nezávisle od hierarchickej pozície tejto hodnoty. Neraz síce konštatujeme, že človek musí obetovať nižšie hodnoty kvôli vyšším, napríklad život kvôli dobru vlasti, ale často treba obetovať aj vyššie hodnoty kvôli tým nižším, ako napríklad štúdium kvôli zdraviu – v prvom i druhom prípade v mene mravného dobra. Môže teda nastať situácia, že ak chceme ostať mravne dobrými, je potrebné voliť si a konať v rozpore s hierarchickým usporiadaním hodnôt. Láska si môže vyžadovať, aby sme bližnému dali jesť, namiesto toho, aby sme mu dali vypočuť Beethovenovu symfóniu. Kňaz a levita z Ježišovho podobenstva o milosrdnom Samaritánovi uprednostnili bohoslužbu (hodnotu posvätna) pred pomocou doráňanému mužovi (vitálna hodnota), a práve preto sa stali odstrašujúcim príkladom v úsilí stať sa bližným (porov. Lk 10,30-37).

Hierarchické umiestnenie hodnoty teda nepostačuje na to, aby sme mohli zadefinovať objektívnu mravnú hodnotu vnútorného a či vonkajšieho skutku, ktorým subjekt realizuje príslušnú objektívnu hodnotu (či už svojím chcením alebo skutkom). Schelerovi jednoducho chýbajú dostatočné základy, na ktorých by postavil objektívnu mravnú hodnotu. Samotná subjektívna skúsenosť hodnôt ako sprievodný fenomén nepostačuje. Hovoriť o mravnom dobre je možné len na základe reálneho vzťahu ľudských skutkov k Bohu, ako k najvyššej dokonalosti. Ak mravná hodnota zostane iba správnu voľbou medzi ostatnými hodnotami, mravné hodnoty viac netvorí základ pre akúkoľvek štruktúru vecného charakteru. Mravné hodnoty sa tak nemôžu stať vnútorným

22 WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 296.

obsahom skutkov, v ktorých subjekt realizuje ostatné objektívne hodnoty. Navyše *etos*, zahrnujúci objektívny poriadok hodnôt, sa stáva relatívnym, keďže sa vždy mení v závislosti od subjektívneho faktora a od historickej epochy. Na to, aby sme uchopili mravnú hodnotu v jej reálnej a objektívnej pozícii, by bolo potrebné prijať iné predpoklady poznania: čiže premisy metafenomenologické, ba dokonca metafyzické.²³

Ak aj so Schelerom povieme, že subjektom mravných hodnôt je osoba, neznamená to potom nič viac ako to, že sa zjavujú v jej intuitívnom vedomí. Ani jeden subjekt takto nepredstavuje východisko pre hodnoty. Osoba nie je dobrou preto, že chce pozitívne mravné hodnoty – to však protirečí bežnej etickej skúsenosti, keďže niekoho nazývame dobrým práve vďaka vykonanému mravnému dobru.

Chcieť mravné dobro znamená farizejstvo?

Je naozaj pravda, že subjekt uskutočňujúci mravné hodnoty im nikdy nemôže „hľadiet do tváre“ bez toho, aby ich zmárnil? Nikolai Hartmann (1882 – 1950) vo svojej *Etike* odmietol túto Schelerovu tézu z praktických dôvodov: veď ak by sme ju chceli vziať naozaj vážne, museli by sme vylúčiť akúkoľvek možnosť mravnej výchovy, ako aj sebvýchovy.²⁴

Ak by určitá osoba chcela afektívne vnímať svoju dobrotu, v tom prípade by sme mali naozaj do činenia s farizejstvom. Inými slovami, ak by predmetom vôle bolo samotné citové vnímanie vlastnej mravnej hodnoty, je jasné, že tu treba hľadať určitú perversitu. Ak však predmetom vôle, cieľom ašpirácií je samotná mravná hodnota, samotné mravné dobro, v tom prípade tu nemožno hovoriť o farizejstve. Naopak, ak by sme tak nerobili, dostali by sme sa do rozporu s etickým personalizmom. Dietrich von Hildebrand na Schelerovu adresu poznamenáva: „Neuznáva, že osebe je bytostne veľmi dobre možné chápať »byť dobrým« nie ako vyzdvihnutie vlastnej osoby, ale kvôli samotnému »byť dobrý« a predovšetkým na slávu Božiu, že tu sa nevyklučuje intencionálna hodnota, ale požaduje sa jej včlenenie do objektívneho poriadku, vopred určeného príklonom k hodnote.“²⁵

23 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 340–350.

24 Porov. GORZYCA, J.: *Essere per l'altro : Fondamenti di etica filosofica*. Roma : Gregorian & Biblical Press, 2011, s. 121.

25 VON HILDEBRAND, D.: Max Scheler als Ethiker. In: VON HILDEBRAND, D.: *Zeitliches im Lichte des Ewigen*. Regensburg : Verlag von Josef Habbel, 1932, s. 321.

Akt vôle a jej objektívny obsah sa žiaľ u Schelera úplne stratili v emocionálnej skúsenosti: hodnota ako fenomén je nám vždy daná *a priori* iba v afektívnom vnímaní. Charakter mravných hodnôt je tak výlučne teoretický.²⁶

V okamihu, keď sa mravné dobro stáva priamym predmetom vôle, mení sa – podľa Schelera – na farizejstvo: teda na mravné zlo. Toto nielenže odporuje bežnej etickej skúsenosti, ale problematickým sa stáva aj pokladať Boha za Najvyššie Dobro (za najvyššiu dokonalosť) a takto po ňom túžiť.

Je pravda, že Boh v Schelerovom etickom systéme stojí na zenite osobného poriadku: je najvyšším subjektom osobných hodnôt. Teda jedine vo svetle idey Boha (*Gottbezogenheit*) sa človek stáva najvyšším tvorom na zemi, bytosťou etickou. Toto tvrdenie potom fenomenológovi umožňuje zadefinovať človeka ako *teomorfickú esenciu*.²⁷ Škoda však, že človek je teomorfickou bytosťou len preto, že v sebe zakusuje ideu Boha. Schelerovi teda nejde o skutočný vzťah s Bohom ako s jestvujúcou skutočnosťou, pozitívne zadefinovanou. Boh nevystupuje ani ako osoba-model, ktorú možno nasledovať. Je to v priamom rozpore aj s Ježišovou výzvou: „Vy teda buďte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (Mt 5,48) Schelerovi teda nešlo o vzťah človeka s Bohom, ako skôr – v súlade s celým jeho systémom – o intuitívnu skúsenosť hodnoty „božského“, na ktorej sa zakladá akákoľvek idea Boha.²⁸

Záver: Sú hodnoty v Schelerovej etike objektívne?

Schelerova etika hodnôt predstavuje výrazný posun v zdôvodňovaní mravného dobra. V období pred ním mravná teória a prax často predstavovali rýdzo objektívne a často aj neosobné normy, poskytujúce rozumové zdôvodnenie pre konkrétne postupy, konania a súdy. Scheler vo svojej etike neustále proklamuje jej objektívny charakter: pôvod mravnej hodnoty treba hľadať v objekte. Hodnoty v rámci celého etického systému sú predstavené ako materiálne, teda ako objektívne.

Ľudský skutok – podľa Schelera – vo všetkých jeho fázach (dispozícia, úmysel, rozhodnutie a nakoniec aj samotná aktivita) je nasmerovaný k objektívnej hodnote. Autor zdôrazňuje, že túto skúsenosť si nemožno zamieňať s takzvanou introspekciou, čiže s vnútornou skúsenosťou, na ktorej sa zakladá metóda experimentálnej psychológie. Táto metóda totiž privádza k umelému oddeleniu hodnoty od emocionálnej skúsenosti: abstrahuje akýkoľvek morálny

26 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 357–359.

27 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 292–293.

28 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 408–409.

fakt a hľadá iba číre psychické akty. Potom by nejestvovali mravné fakty osebe, ale iba interpretácie faktov – mravný súd a hodnota by tak boli len výsledkom pocitov, pochvaly a či pohany. Teda hodnoty nie sú tvorené ani pocitmi, ani vonkajším ľudským súdom.²⁹

Scheler, ešte stále s úmyslom podčiarknuť objektivnosť hodnôt, ďalej poukazuje na falošnosť emotivistických teórií. Tieto jedným výrazom označil ako „etický nominalizmus“, pretože popierajú autonómiu mravných hodnôt a zužujú ich objektivnú platnosť na kamuflované vyjadrenia subjektívnych emócií: „Etický nominalizmus netvrdí, že veta typu »tento človek konal dobre« sa odlišuje iba slovami od vety »vzhľadom na toto konanie vo mne vzniká pocit uspokojenia«, ale prvá veta vyjadruje takýto pocit bez toho, že by to mala v úmysle. Ak zacítim bolesť a vykriknem »au«, tak aj toto »au« sa nevzťahuje na prežitú bolesť tak, ako keď poviem: »pociťujem bolesť«, ale jednoducho túto bolesť vyjadrí. V tomto »au« nespočíva ani úmysel »komunikovať« moju bolesť – aj keď druhý by to vždy mohol pochopiť ako údaj, ktorý mu dovolí moju bolesť poznať –, je to však bezprostredné echo mojej prežitej bolesti. Rovnako podľa skúmanej teórie vety »toto je dobré, zlé« sa nevzťahujú na obsah vnútornej skúsenosti, ktorá sa uskutočňuje alebo už uskutočnila, ani ju nekomunikujú druhým, ale len vyjadrujú určité akty pocitu a či túžby. Každá veta, ktorá vyjadruje mravnú hodnotu alebo protihodnotu, je preto číre vyjadrenie túžby a či pocitu.“³⁰

Napriek proklamovanému úsiliu hájiť objektivnosť hodnôt pred rozličnými emotivistickými teóriami, v Schelerovej etike – ako sme naznačili – sa predsa len nachádza viacero miest, ktoré túto objektivnosť silne spochybňujú.

Scheler nám neposkytol nijakú definíciu hodnoty, veď hodnoty ako také sú ľudskému rozumu neprístupné. Spresňuje skôr to, čím hodnota nie je, namiesto toho, aby určil jej identitu. V úsilí vyhnúť sa Kantovmu racionalizmu, nakoniec však predsa vychádza z predpokladov emotivizmu.³¹ Veľmi výstižne tu poznamenáva Karol Wojtyła: „Axiológia teda predchádza ontológiu, etika sa viaže na axiológiu a tak etika nemá nijaké spojenie s ontológiou.“³² Zatiaľ čo v kresťanskej etike mravné dobro utvára skutočnú dokonalosť osoby, v Schelerovom systéme ide predovšetkým o skúsenosť etických hodnôt.³³ Ak mravná hodnota nemôže byť priamo uskutočňovaná vôľou, nemôže sa stať objektom účinného ľudského skutku, mravná hodnota tak zostáva iba v rovine teoretickej a stráca sa jej objektivný charakter. Navyše samotná láska podľa Schelera nie

29 Porov. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 178.

30 SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 178–179.

31 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 274.

32 WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 278.

33 Porov. WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 397.

je etickou hodnotou: ona iba objavuje hodnoty, ktoré sa nachádzajú vraj kdesi v objektívnom poriadku, nezávisle od objaviteľskej aktivity lásky.

Ak hodnota ako taká nie je poznateľná, v etike sa stáva nemožným sformulovať aj akýkoľvek normatívny súd: ten sa bude javiť nielen ako nezmyselný, ale bude pokladaný aj za niečo negatívne. Schelerova intuicionistická etika predstavuje neúspešný pokus o zachovanie objektívneho charakteru morálnych súdov: zlyhávajú tu úsilia o rozumové zdôvodnenie prostredníctvom noriem, ako aj zdôvodnenie týchto noriem samotných. Môžeme sa stotožniť s Wojtyłovým hodnotením Schelerovej etiky hodnôt: „Schelerov emocionalizmus, ktorý stojí u základu jeho filozofie, tu hrá základnú rolu. Aj intuicionizmus tu hrá svoju úlohu, avšak až druhoradú. Naozaj, intuicionizmus sa týka iba poznania, emocionalizmus však celej štruktúry systému.“³⁴

Max Scheler napriek svojim objektivistickým tendenciám nie je schopný podložiť objektívnosť hodnôt, predovšetkým mravných hodnôt. Hoci na jednej strane proti emotivizmu verbálne bojuje, predsa mu len svojou filozofiou pripravuje cestu. A tak Alasdair MacIntyre konštatuje, že v súčasnosti sa teórie emotivistického typu tešia mnohostrannému prijatiu, lebo v praxi – hoci nie explicitne v teórii – je už všeobecne prijímané, že tvrdenia o objektivite a neosobnom charaktere morálnych súdov nemožno ničím podložiť.³⁵

Použitá literatúra

- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Città del Vaticano : Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- GAVENDOVÁ, O.: Dobro v etike Josepha de Finance. In: *Studia Aloisiana*, roč. 2, 2011, č. 2, s. 5–18.
- GORZYCA, J.: *Essere per l'altro : Fondamenti di etica filosofica*. Roma : Gregorian & Biblical Press, 2011.
- MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha : Oikoymenh, 2004.
- PASCAL, B.: *Pensieri e altri scritti*. Milano : Edizioni San Paolo, 1996.
- SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16) [GW II]. Bonn : Bouvier Verlag, 2000.
- SCHELER, M.: *Ordo Amoris* (1914 – 1916). In: SCHELER, M.: *Nachlass*. Bd. 1 [GW X]. Bern : Francke Verlag, 1957.
- SCHELER, M.: *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens* (1917). In: SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen* [GW V]. Bern : Francke Verlag, 1954.
- SCHELER, M.: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912, 1922) [GW VII]. Bonn : Bouvier Verlag, 2005.

34 WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, s. 369–370.

35 Porov. MACINTYRE, A.: *Ztráta ctnosti*. Praha : Oikoymenh, 2004, s. 31.

- STEIN, E.: *Der Aufbau der menschlichen Person : Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie* [ESGA XIV]. Freiburg im Breisgau : Herder, 2004.
- STEIN, E.: *Endliches und ewiges Sein : Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1936) [ESGA XI/XII]. Freiburg im Breisgau : Herder, 2006.
- STEIN, E.: *Kreuzwissenschaft : Studie über Johannes vom Kreuz* [ESGA XVIII]. Freiburg im Breisgau : Herder, 2003.
- VON HILDEBRAND, D.: Max Scheler als Ethiker. In: VON HILDEBRAND, D.: *Zeitliches im Lichte des Ewigen*. Regensburg : Verlag von Josef Habel, 1932.
- WOJTYŁA, K.: Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler. In: WOJTYŁA, K.: *Metafisica della persona umana : Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani, 2003.

PhDr. Jozef Uram, PhD.
Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Kňazský seminár sv. Františka Xaverského
Banská 28, 976 32 Badín
e-mail: jozefuram@libero.it