

**FILOZOFICKÝ ZÁKLAD OBJEKTÍVNOSTI ETICKÝCH  
NORIEM**

JÁN LETZ, Fakulta humanitných vied VŠPg, Nitra

LETZ, J.: Philosophical Foundations of Objective Ethical Norms.  
FILOZOFIA 50, 1995, No 2, p. 67

The paper is an attempt at the justification of the objectivity of basic ethical norms. The author is drawing upon the transcendental thomism axiology, especially upon J. B. Lotz, as well as upon his own philosophical conception of so called experiential-evolutionary philosophy. For him values have a special status in the system of transcendentalia. In its transcending the dimension of being the value intermediates between the being as the subject of evaluation and its intentional evaluation by man. It is being in its unobjectiveness which provides the ground of values. The insight into an objective value is nevertheless made possible only by a special existential experience, especially by axioexperience, which takes part in its constitution.

Problém filozofického odôvodnenia mravných noriem je veľmi aktuálny aj v súčasnosti. Mravný relativizmus a situačná etika nielenže ovládli životnú prax a stali sa neklamným prejavom krízy našej euroamerickej kultúry, ale našli vplyvných zástancov aj v oblasti etických teórií. Uplatnenie etických noriem vo všeobecnosti, no osobitne pri výchove a vzdelávaní, je vopred odsúdené na nezdar, keď vychovávateľovi, a o to väčšmi vychovávaným, chýba rozumovo zdôvodnená evidencia mravných noriem, ktorá umožňuje nahliadnúť tieto normy ako samopresvedčivé nielen subjektívne, cez svedomie, ale aj objektívne, cez poznanie. A jedine pri takomto obojstrannom dosiahnutí evidencia stáva sa uplatnenie mravných noriem účinné. Takáto evidencia musí predchádzať všetky psychologicko-pedagogické metódy uplatňovania mravných noriem.

V našom príspevku sa zameriame na možnosť a cesty dosiahnutia evidence objektívne platných etických noriem filozofickou argumentáciou vychádzajúcou z transcendentálneho novotomizmu, ako aj z našej experienciálno-evolučnej filozofie.

Známy nemecký filozof Ernest Tugendhat, osobitým spôsobom interpretujúci Husserlovu fenomenológiu a Heideggerove fundamentálno-ontologické prístupy, sa domnieva, že morálka a morálne hodnoty sa nemôžu presvedčivo odôvodniť v tom zmysle, že sa stávajú záväznými pre všetkých ([1], 2-14). Argumentuje spolu s ďalšími etikmi v rámci projektu „univerzálnej úcty“ v tom smere, že mravné normy sa môžu odôvodniť v ich objektívnej záväznosti vždy len v konkrétnom spoločenstve. Súčasny americký filozof „kultúrneho pragmatizmu“ Richard Rorty prenáša mravný relativizmus zo všeobecnej etiky aj do etiky politiky. Neodôvodnene spája zásady demokracie s mravným relativizmom. Za najvyššie kritérium zdôvodňujúce mravnú normu považuje to, že s touto mravnou normou sa zhoduje správanie väčšiny. Čo potom, keď sa sformuje taká väčšina, ktorá bude napríklad proti slobode a začne nám tvrdiť, že človek pre slobodu ešte nedozrel, ale

sám chce a má byť niekym vedený ([2], 167)? A podľa krajného relativistu Hansa Kelsena vzťah medzi demokraciou uplatňovanou v konkrétnych inštitúciách a spoločenských a takými postojmi v kultúre, ktorými sa zastáva všeobecná platnosť etických noriem alebo najvyšších práv, môže byť jedine negatívny. Kelsen si však jasne neuvedomil, že aj samotná idea demokracie nie je prvotná, ale je vytvorená na základe takých práv a etických noriem, ktoré musia byť pre všetkých občanov záväzné a o ktorých platnosti a záväznosti nemožno rozhodovať hlasovaním ([2], 166).

Takáto kritika vplyvných relativistických etikov, dovolávajúcich sa slobody a demokracie, paralyzuje každú opravdivú filozofickú a etickú iniciatívu, ktorá sa – využívajúc aj filozofickú tradíciu v zmysle philosophia perennis v širšom slova zmysle – usiluje o zdôvodnenie etických noriem a základných práv, bez ktorých nie je možný zmysluplný život spoločností a úspešný dialóg medzi nimi. Táto kritika sa vzťahuje aj na kresťanstvo, ktoré svojím hlásaním absolútnych práv a hodnôt je v ostrom protiklade k týmto vyznavačom absolútnej platnosti princípov demokracie.

Všetky tieto a mnohé ďalšie tendencie len prehľbujú krízu našej kultúry. Osobitne sú nebezpečné tým, že toto negatívne smerovanie našej kultúry k relativizmu sa usilujú predstaviť ako nevyhnutnosť a „obliekajú“ ho do vágnej ideológie postmodernity. I našim príspevkom im chceme povedať rozhodné nie!

Korene sporov okolo objektívnej platnosti mravných noriem treba hľadať v divergentnom smerovaní hodnotovej etiky, ktorá si klade ako svoj bytostný problém problém objektivity mravných hodnôt. Novokantovský smer (W. Windelband, H. Rickert a i.) chápe hodnotu len ako formálne objektívny prvok, ktorý sa odlišuje od bytia ako transcendentného určenia. Naproti tomu fenomenologický smer (M. Scheler, N. Hartmann) vidí v hodnote niečo obsahovo rozmanité a objektívne, čo však podobne ako v prípade prvého smeru oddeľuje hodnotu od bytia. V tomto nepochybne významnom axiologickom úsilí sa síce vytvorili projekty objektívnej hodnotovej etiky (formálnej a obsahovej etiky) oproti pozitivistickej relativistickej etike, no teoreticky neprekonali odlúčenosť hodnoty od bytia, ktorá je vlastným zdrojom relativizmu hodnôt. Johann Baptist Lotz ukázal ([3], 162-163), že aj tieto etiky sú ešte priveľmi späté s pozitivistickým chápaním bytia, ktoré sa interpretuje nesprávne ako „vyskytujúca sa skutočnosť“ na základe apriórne zúženej empirickej skúsenosti. Preto de facto prehliadajú, že hodnota ako bytostné završenie súcna je založená v bytí chápanom ako nadempirická podmienka každej skúsenosti ([3], 162-163).

V zmysle vyššieuvedených smerov hodnotovej etiky do poriadku bytia patria len dobrá, zatiaľ čo hodnoty sú už od dobra nezávislé a tvoria svoj vlastný svet. Nicolai Hartmann chápe tento svet ako osobitný svet platónskych ideí. Takéto odbytostnené hodnoty sú však bezmocné a do života ich môže viesť – pravda, subjektívnym, až ľubovoľným spôsobom – jedine človek. Novotomisti oproti tomuto hodnotovému idealizmu zastávajú hodnotový realizmus, ktorý sa predovšetkým usiluje o prekonanie odlúčenosti hodnoty od bytia. Toto úsilie má podľa Lotza vyhliadku na úspech iba vtedy, keď človek dokáže svojou personálnosťou preniknúť k porozumeniu bytia s jeho absolútnou nevyhnutnosťou, ktorá je vnútorne daná i viditeľným veciam v podobe ich bytostných zákonitostí. Inými slovami, absolútne nárokovanie si hodnôt je možné len vtedy, keď

hodnoty chápeme i prijímame v ich zakotvenosti v bytí. Dokonca sa ukazuje, že nielen dobro, ale aj hodnota patrí k transcendentáliám: bytie je vo svojej najhlbšej interiorite viazané na hodnotu et vice versa. Akékoľvek ich oddelenie by obidve tieto transcendentáliá v konečnom dôsledku zničilo.

Rozlišovanie dober a hodnôt má zmysel len vtedy, keď sa pod dobrami rozumejú jednotlivé veci, pokiaľ sa v nich uskutočňujú hodnoty, kým hodnoty sú nazývané podľa týchto abstrahovaných hodnotových ideí. Hodnotu môžeme opísať ako bytie samo, pokiaľ silou svojho obsahu značí nejakú dokonalosť a tak vábi ľudské úsilie. Teda hodnotový charakter hodnôt korení v bytostných zákonitostiach daných s bytím, v zákonitostiach, ktoré sú smerodajné pre jednotlivú vec, ako aj v tom, že bytiu patrí nepodmienená prednosť pred nebytím.

Osobitosť chápania hodnoty závisí od jej bytnosti. Keby hodnota bola oddelená od bytia, potom by nebola prístupná rozumu nasmerovanému na bytie. Názor, že sa hodnota otvára len cíteniu, je hodnotovým iracionalizmom. Jeho opakom je hodnotový racionalizmus, ktorý osobitý charakter hodnôt rozpúšťa v bytí. Medzi obidvoma extrémnymi postojmi sa podľa Lotza nachádza hodnotový intelektualizmus, ktorý sa otvára hodnote preto, lebo bytie je hodnotové zo svojho vnútra. Toto však ešte nie je dostatočná odpoveď na problém hodnoty, lebo hodnota neodráža jednoducho bytie, ale bytie v jeho završení. Preto adekvátnu odpoveď na problém hodnoty dosahujeme až vtedy, keď uvažujeme o smerovaní človeka k svojmu završeniu chcením a cítením; takže intelektuálne chápanie hodnoty sa obklopuje vždy chcením a cítením ([4], 146).

Z naznačenej transcendentálno-tomistickej interpretácie hodnoty vyplýva dôležitosť:

- a) správneho porozumenia miesta hodnoty v systéme transcendentálií;
- b) vzťahu ľudskej činnosti (intelektuálnej, vôľovej a emocionálnej) k transcendentáliu hodnoty a k systému transcendentálií vôbec;
- c) existenciálnosti zakotvenia ľudskej činnosti a transcendentálií v Akte jestvovania (Actus essendi).

Rámcová odpoveď na tieto otázky bude našim najvlastnejším príspevkom k odôvodneniu objektivity mravných hodnôt, a tým aj mravných noriem.

Transcendentáliá treba skúmať nielen osebe, ale aj v ich vzájomných vzťahoch ([5], 210-242). V tomto systéme transcendentálií je základným obsahovostným transcendentáliom bytie a základným formálnym transcendentáliom jedno. Jedno zahŕňa identitu a je zároveň formálnym dôvodom identity bytia. Bytie neostáva len v sebe, ale manifestuje sa aj navonok, a to trojakým spôsobom: ako pravda, dobro a krásno, pričom krásno vyplýva zo zosúladenia dobra a pravdy. Pritom však naďalej tieto tri transcendentáliá existujú v okruhu bytia. Neexistujú však len takto, ale aj presahujú túto oblasť vo vzťahu k inému bytiu, osobitne personálnemu bytiu človeka. Teda takto transcendované dobro má už charakter hodnotového dobra a podobne to platí pre hodnotovú pravdu a hodnotové krásno. Takéto dobro ako hodnota (podobne pravda a krásno ako hodnota) nie sú už pre človeka ničím skrytým a indiferentným, ale predstavujú aj úsilie o ich dosiahnutie. Hodnota z tohto hľadiska je akýmsi terciárnym transcendentáliom, prekračujúcim okruh bytia a vytvárajúcim základné spojivo medzi imanentným úsilím bytia o jeho ohodnotenie a intencionálnym úsilím človeka o hodnotenie.

Každý zmysluplný ľudský čin sa vyznačuje svojou hodnotovou orientáciou, t. j. sledovaním konečných hodnôt, a aspoň implicitne vždy sleduje hodnotu samu, a to či už ako hodnotové dobro, alebo ako hodnotovú pravdu či krásno. V tom spočíva zásadná transcendentálnosť tohto činu. Keď tento čin je slobodný a existenciálne neodcudzený, sleduje a postupne dosahuje tieto hodnoty v ich úplnosti a zakotvenosti v bytí. Keď však ide o čin existenciálne odcudzený, človek uviazne v esenciálnosti hodnôt a aj samotnú hodnotu chápe nesprávne ako hodnotu vytrhnutú zo súvisu bytia, ako v konečnom dôsledku jeho subjektívnu hodnotu. Toto bytostné vyprázdnenie ľudského činu vedie i k strate transcendentnosti hodnotovej orientácie a k uviaznutiu v jednotlivých partikulárnych hodnotách.

Etickým činom je vlastne tento existenciálne neodcudzený a transcendentálny čin. Ním človek viac-menej vedome sleduje a dosahuje čoraz univerzálnejšie hodnoty, až nakoniec sa explicitne dostáva k hodnote samej zakotvenej v bytí, ako aj k samotnému existenciálnemu konštituovaniu bytia ako takého, ktorému zodpovedá božský Akt jestvovania, presahujúci aj toto bytie ([5], 17). Týmto aktom sa nielenže utvára toto bytie, ale aj jeho základná norma (M. Blondel), ktorá je normotvorným základom všetkých hodnôt. Teda v akej miere participujú na ľudskom čine všetky hodnotové transcendentálie, v takej miere sa v tomto čine explifikuje pôvodne implicitná základná zameranosť človeka na svojho Normotvorcu, Boha.

Tomistickí intelektualisti mali i majú problémy so zdôvodnením existenciálnej orientácie slobodného ľudského činu. Samotnými činmi poznávania, chcenia a cítenia sa predsa ešte neotvára transcendentný horizont bytia v normotvornom Akte jestvovania. Každý človek totiž musí na tento svoj existenciálny transcendentálno-transcendentný čin najskôr dorásť. To si však vyžaduje venovať osobitú pozornosť ontogenéze, najmä evolučnej ontogenéze človeka. Touto otázkou sa budeme zaoberať neskoršie. Teraz priblížime v intenciách nášho skúmania filozoficko-etické východiská u Tomáša Akvinského, čím naše úvahy nadobudnú pregnantnejší výraz.

Tomáš Akvinský si bol dobre vedomý transcendentálneho smerovania etickej činnosti ([6], 128-138). Na základnú otázku „Čím je konanie dobré?“ Tomáš odpovedá: „Tým, že zodpovedá poriadku rozumu“ (ordo rationis). Rozumnosť je podľa neho špecifickým znakom ľudskej prirodzenosti. K prirodzeným schopnostiam rozumu patrí predovšetkým schopnosť poznať všeobecno a jestvujúce vôbec. No človek pre uplatnenie tejto základnej schopnosti svojho rozumu je odkázaný na aktuálne sa ukazujúce súcno, ktoré je mu konkrétne sprostredkované iba zmyslami. V tomto obrátení sa rozumu k všeobecnému rozumu, schopný reflexie, určuje aj spôsob, ako sa ľudská prirodzenosť usiluje naplniť svoje „môcť byť“. Účinná snaha, zameraná vždy len na určité ciele, ktoré možno chápať ako dobré, sa stáva univerzálnou zacielenosťou, otvorenou voči dobru všeobecne; a potom sa toto úsilie označuje ako vôľa. Konat' vôľovým spôsobom značí podľa Tomáša konať na základe rozumového poznania cieľa, ako aj zdôvodnenia tohto cieľa (ratio finis). Z univerzálnosti tejto zacielenosti vyplýva, že vôľa nemôže byť vystavená prinúteniu zo strany čiastkového dobra. Svoje ciele musí vždy „intendovať“. Potiaľ je vôľa ustavične vo veci chcenia alebo nechcenia.

No samotné rozumové poznanie podľa Tomáša Akvinského ešte nevytvára to, čo

nazývame morálnosťou. K uskutočneniu dobra dochádza až prostredníctvom vôle, ktorá je orientovaná na samotné dobro prekračujúce partikulárne dobré. Z filozoficko-etického hľadiska toto dobro samo je obsiahnuté v Bohu, ktorý je posledným Základom všetkej normatívnosti. Boh vo svojom večnom zákone (*lex aeterna*) dáva stvoreniu „rozumový poriadok“. Človek má na tomto večnom zákone svoju autonómnou účasť, t.j. vnútorne večný zákon anticipuje a na základe svojej prirodzenosti konštituuje všeobecné mravné normy, ktorými sa má riadiť. Týmto sa večný zákon sprítomňuje v človeku na spôsob jeho prirodzenosti, čo je tzv. prirodzený zákon (*lex naturalis*). Wolfgang Kluxen správne vystihol, že Tomáš Akvinský síce vidí základ prirodzeného zákona ontologicky vo večnom zákone, to však nemení nič na tom, že človek sám vytvára mravné normy v poznávaní a konaní dobra.

Tomáš Akvinský názorne ukazuje, že teonómny pôvod mravných noriem nie je v rozpore s autonómnou tvorbou ľudských mravných noriem, ale naopak, predpokladá ju. No tento vzťah úcastenstva ľudského na Božskom nie je nemenný, ale sa vyvíja. Ľudská sloboda je človeku daná Bohom spolu s celou jeho prirodzenosťou ako jeho autonómna sloboda, ale sa naplňuje a završuje až v priebehu takého ľudského života, ktorý sa vyznačuje slobodnou účasťou na teonómii, t.j. uznaním Boha v Jeho zvrchovanosti a spolučinnosťou s Ním ([7], 55-60).

Prepojenie medzi morálnou teonómiou a autonómiou, ako aj medzi teoretickým a praktickým morálnym rozumom, možno hlbšie zdôvodniť pomocou našej teórie existenciálnych skúseností ([8], 154-164).

Existenciálne orientovaný ľudský čin je možný len „vo vnútri“ bytostne angažovanej skúsenosti, ktorú nazývame *experienciou*. V tejto skúsenosti, rozhodujúcej pre človeka, sa uskutočňuje transcendentnosť bytostného rozvrhu človeka, čím uplatňovanie takéhoto existenciálne orientovaného činu anticipuje Boží akt. Túto anticipáciu však nemožno chápať tak, že božský cieľ, a tým aj Boží zákon sa vyjavuje postupne uskutočňovaním prirodzeného zákona, ale tak, že Božské a ľudské sa spolukonštituuje v ich vzájomnej spolučinnosti, vďaka čomu človek vo svojej ontogenéze dorastá kreačno-evolučne k tomu, čím sa má stať. Tým naplňuje v sebe Boží zákon na spôsob svojej prirodzenosti.

Z uvedeného vyplýva, že filozofický základ objektívnosti etických noriem treba hľadať v existenciálnej angažovanosti ľudského poznávania a skúsenosti. Prostredníctvom nich sa pre človeka zviditeľňuje a zviditeľňuje objektívnosť týchto noriem.

Pritom však relatívna samostatnosť transcendentálna hodnoty voči bytiu určuje aj špecifickosť tej *experiencie*, ktorá sa dominantne orientuje na hodnotu. Teda v rámci *experiencie* existuje osobitný jej komponent, v ktorom smerovanie ľudskej činnosti k bytiu je sprostredkované hodnotami; ide o tzv. *axiálnu experienciu* alebo *axioexperienciu* ([8], 164-168). Intencionálny akt určujúci túto skúsenosť pramení z vôľového a citového bytostného základu človeka. Teda *axioexperiencia* je najvlastnejším miestom utvárania prirodzených mravných noriem človekom v úzkej spolučinnosti s Bohom. Završením takýchto *axioexperiencií* sa utvára aj inteligibilný horizont, ktorý umožňuje človeku nahliadnuť s potrebnou samopresvedčivosťou objektívne mravné normy, a to tak vzhľadom k sebe v konformite so svojím svedomím, ako aj vzhľadom k ostatným ľuďom a konečne aj osebe.



- [1] TUGENDHAT, E.: Pojem morálky a její založení. In: Reflexe. Filosofický časopis, roč. 3, 1993, č. 10.
- [2] RATZINGER, J.: Význam náboženských a etických hodnôt v pluralistickej spoločnosti. In: Viera a nádej, roč. 2, 1992, č. 3.
- [3] LOTZ, J. B.: Hodnota. In: Brugger, W.: Filosofický slovník. Praha, Naše vojsko 1994.
- [4] LOTZ, J. B.: Filosofie hodnot. In: tamže.
- [5] LETZ, J.: Metafyzika a ontológia. Bratislava, ÚSKI 1993.
- [6] KLUXEN, W.: Tomáš Akvinský. Základní stanoviska jeho etiky. In: Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice. Praha, Křesťanská akademie 1994.
- [7] KASPER, W.: Model korelace a analogie: Autonomie jako obraz theonomie. In: Kasper, W.: Theologie – součást naší doby. Praha, Křesťanská akademie 1994.
- [8] LETZ, J.: Teória poznania. Systémové a experienciálno-evolučné porozumenie poznania. Bratislava, ÚSKI 1992.

---

Doc. Ing. Ján Letz, CSc.  
Fakulta humanitných vied VŠPg Nitra  
Trieda A. Hlinku 1  
949 01 Nitra  
SR