


Jiří Fuchs

Morálka bez mezí?

Krize etického myšlení



ACADEMIA BOHEMICA

Morálka bez mezí?

Krise etického myšlení

Jiří Fuchs

Morálka bez mezí?

Krize etického myšlení

© Academia Bohemica, o.p.s., Praha 2017
ISBN 978-80-904469-7-7

Předmluva

V úvodu knížky, kterou držíte v rukou, objasňuje autor, jaký je smysl a cíl etiky:

„Když řekneme, že etika mimo jiné zjišťuje podmínky, za nichž se lidský jedinec stává osobností, může se to zdát matoucí. Osobností dnes přece nazýváme toho, kdo se nějak proslavil – v médiích, nebo třeba kvalitou své profesní činnosti. Mezi osobnosti řadíme slavné zpěváky, sportovce, politiky, vědce... Přitom necháváme bez povšimnutí, že dobrý hokejista je třeba namyšlený, vědec samolibý, politik zkorumpovaný. A přesto bychom byli rádi, kdyby aspoň lidé, s nimiž se stýkáme, byli víc než jen profesně zdatní, víc než jen slavní. Přejeme si, aby nebyli arogantní, urážliví, ziskuchtiví, aby nezáviděli, nepomlouvali, neviděli jen sebe, ale byli zkrátka dobrými lidmi; aby měli charakter.

Dobrý lékař či herec může být samozřejmě i dobrým člověkem; ale také nemusí. Je tu tedy životní dilema: chci se především prosadit, být profesně skvělý, nebo chci být především dobrým člověkem? Na úrovni základní životní motivace se tyto možnosti pochopitelně vylučují. Jestliže mi jde primárně o vlastní vyniknutí, o kariéru, půjdu za tím bez ohledu na mravní únosnost zvolených

prostředků. Nebudu mít důvod vyloučit z jejich množiny podvod, krádež, lež... Proč tedy omezovat profesní dynamiku či osobní vzestup moralistními zábrany? Tato řečnická otázka nepostrádá logiku. Ve společnostech, kde peníze, úspěch a příjemné užívání jsou ‚až na prvním místě‘, nemůžeme očekávat pochopení pro preferenci tradičních mravních hledisek a hodnot v boji o místo na výsluní.“

Obvyklé chápání etiky jako prostředku pro formování lidského charakteru je celkem v souladu s tím, co píše autor. Stejně tak je v souladu s běžnou zkušeností to, že etické jednání člověku leckdy komplikuje dosahování různých jiných životních cílů. Kdekdo by asi řekl, že je to poměrně banální zjištění. Není přeci žádné novum, že ten, kdo se chce prosadit, musí mít ostré lokty. Nezbyvá mu velký prostor pro to, aby bral přílišné ohledy na ostatní.

O kousek dál ale autor přichází s poněkud kontroverznějším tvrzením: atributem klasické etiky je prý sokratovské přesvědčení, že dobrému člověku nemůže v podstatě nic uškodit. Jak máme rozumět této myšlence? Autor sám očekává, že dnešnímu člověku bude taková věc připadat jako z jiného světa. A zdá se, že se nemýlí.

Neřekli jsme snad před chvílí, že kdo se příliš soustředí na etickou úroveň svého jednání, díru do světa nejspíš neudělá? Není snad osud samotného Sokrata popřením této teze? Je známé, že mnoho lidí vytrpělo nejrůznější příkoří kvůli svým

etickým zásadám. Vzpomeňme třeba na disidenty, kteří oponovali komunistickému režimu. Nebo na ty, kdo věrnost etickým zásadám zaplatili životem, ať už to bylo v nedávné době, nebo před mnoha staletími. Opravdu chceme tvrdit, že všem těmto lidem se v podstatě nic nestalo? Že protivenství a útlaky, které zažili, jim neublížily?

Je jasné, že tady už bude potřeba obsáhlejší zdůvodnění. V předmluvě alespoň v krátkosti naznačíme, proč se zmíněná sokratovská teze v našem intelektuálním prostředí neseťkává s pochopením a co to vypovídá o tezi samotné a zároveň o úrovni moderního etického myšlení. Precizní a hlubokou analýzu uvedeného problému pak čtenář nalezne na dalších stránkách této knížky.

Tématu problematizace klasické etiky je ostatně věnována převážná část tohoto textu o dnešní krizi etického myšlení. Soudobou „bezbolestnou etiku demokratických časů“ autor stručně označuje jako negativní etiku. Dochází v ní totiž k „radikálnímu předefinování obsahů mravnosti“. Ústřední úloha mravnosti v celku lidského života je marginalizována a dochází k popírání oprávněnosti rozlišování dobra a zla. Dobré a zlé už totiž není nezměnitelně dané bez ohledu na vůli člověka. V negativní etice je dobré a zlé dané konvencemi, preferencemi, potřebami, tužbami či fantaziemi člověka. A to nikoli na trvalo, ale pouze do doby, než se některá z těchto okolností změní.

V první ze dvou kapitol z etiky se autor vyrovnává s postmoderním relativismem a agnosticismem, které vytvořily podmínky pro atrofii klasické etiky. Ukazuje, že kořen pokleslé etiky je hluboký a sahá až do základů prvotních filosofických disciplín, noetiky – teorie poznání a ontologie – teorie jsoucna. Zvláštní pozornost je pak v této kapitole upřena na jeden z dozrávajících plodů relativismu – ideologii multikulturalismu.

Ve druhé kapitole se autor zabývá dvěma koncepty, které zaujaly pozici po zhroucené klasické etice. Egoismus a materialismus představují praktické důsledky dominance relativismu a agnosticismu v teoretické oblasti. Tak jako se ale při důkladném zkoumání ukáže neudržitelnost relativismu a agnosticismu pro jejich vnitřní rozpornost, tak se i rozpadá teoretický rámec egoismu a materialismu.

Výsledná situace – vnitřními rozpory způsobená destrukce jak teoretických, tak praktických konceptů, které ustavují negativní etiku – nám zároveň poskytne vhodné východisko pro letmé naznačení smyslu sokratovského přesvědčení, že dobrému člověku nemůže v podstatě nic uškodit.

Je-li materialismus fikcí, pak není od věci počítat v životním rozvrhu i s ne-materiálními stránkami skutečnosti. Nelehkým zušlechťováním svého charakteru buduje člověk něco, co je mimo sféru materiálna. Je trochu paradoxní, že k formování

lidského charakteru, který je výsostně nemateriální entitou, dochází především na základě podnětů z materiální oblasti našich životů. Pro člověka se zformovaným charakterem, dobrého člověka, jsou pak nové podněty z materiálního světa, nesnáze či životní „zkoušky“, především příležitostí, jak trénovat a osvědčit pevnost charakteru. Do té míry, do jaké je charakter člověka zformován, přestávají být podněty a vlivy z materiální oblasti pro člověka jako takového určující. V optice materiálního světa může jít o velmi dramatické až fatální situace, do nemateriální sféry ale jejich dramatickost a fatalita nedosahují, nemají samy o sobě potenciál člověka připravit o to nejpodstatnější – že je dobrým člověkem. Trochu by se zde nabízelo biblické „... nepotkala vás zkouška nad lidské síly...“¹

Ocitujme závěrem ještě jednu pasáž z úvodu knihy Jiřího Fuchse: „... jednou z přirozených potřeb člověka je také racionální orientace v životě. Je to potřeba v silném smyslu lidská. A k jejímu naplnění výlučně slouží etika. Neboť racionální životní orientace může být jen filosofická; etika je totiž finální disciplínou filosofie. Opakem takové orientace je životní situace, v níž lidským jedincům

¹ 1. list Korintským, kapitola 10, verš 13: Nepotkala vás zkouška nad lidské síly. Bůh je věrný: nedopustí, abyste byli podrobena zkoušce, kterou byste nemohli vydržet, nýbrž se zkouškou vám připraví i východisko a dá vám sílu, abyste mohli obstát. (Český ekumenický překlad)

schází potřebná imunita před tlaky emoční či ideologické iracionality a před vlivy socio-patologie či mediálních manipulací.“ Co k tomu dodat víc?

V předchozích odstavcích jsme se pokusili podtrhnout nezastupitelné místo, jaké má etika pro lidský život. Nebude proto asi překvapení, když zároveň upozorníme, že předkládaný text je hutný a jeho četba vyžaduje odpovídající soustředění. Zájemce o hlubší pochopení probíraných otázek nelze než odkázat na další filosofické práce Jiřího Fuchse, především na cyklus filosofie vydávaný nakladatelstvím Krystal OP (zejména 6. díl *Problém osobnosti* a 7. díl *Předpoklady nerelativizované etiky*) a také na monografie a kratší publikace vydané institutem Academia Bohemica.

Trpěliví čtenáři této knížky (a případně dalších textů, na něž se odkazujeme výše) budou za vynaloženou námahu náležitě odměněni. O některých knihách se nadneseně uvádí, že jejich četbou čtenář získá trvalou hodnotu. Je ale málo knih, o kterých to platí bez nadsázky. Knihy Jiřího Fuchse mezi ně bezesporu patří.

Václav Meloun

**MORÁLKA
BEZ MEZÍ?**

Vstupní úvahy

1. Etika jako finální disciplína filosofie

Nad filosofií se vždycky vznášela pochybnost o její užitečnosti. Nejen lidem nevzdělaným se filosofie často jevila jako intelektuální luxus, který je na hony vzdálený elementárním životním potřebám. V daleko větší míře se tak musí jevit dnes, kdy postmoderním Západem vládne zvýšený smysl pro právo na uspokojování všelijakých bizarních potřeb – dříve mnohdy neznámých nebo aspoň morálně usměrňovaných.

V té smršti objevování stále nových potřeb a údajných práv zaniká nejen smysl pro povinnosti. Snadno se také zapomíná, že jednou z přirozených potřeb člověka je také racionální orientace v životě. Ti, kdo propadli euforii z bezmezné svobody a pokroku, ji pokládají za málo zajímavou; ovšem ke své škodě. Je to totiž potřeba v silném smyslu lidská. A k jejímu naplnění výlučně slouží etika.

Tento fakt už ale spolehlivě dokazuje, že rozšířená domněnka o neužitečnosti filosofie je falešná. Neboť racionální životní orientace může být jen filosofická; etika je totiž finální disciplínou filosofie.

Opakem takové orientace je taková životní situace, v níž lidským jedincům schází potřebná imunita před tlaky emoční či ideologické iracionality a před vlivy socio-patologie či mediální manipulací. V takovém oslabení se pak těžko hledají pravdivé odpovědi na otázky životního určení a smyslu, které život klade každému člověku.

Etika je tedy filosofickou reflexí svobodného života; zabývá se normami a hodnotami lidského jednání. Jakožto filosofická, je etika disciplínou teoretickou. Jakožto reflexe jednání, zprostředkovává etika vědění o relevantní lidské praxi. Nepřispívá k bezprostřední užitečnosti všednodenního obstarávání, nezvyšuje technickou výkonnost, ani uměleckou tvořivost. Etik si všímá mravní stránky jednání. Co se tím rozumí?

Lidé od nepaměti rozlišují jednání dobré a špatné. Kupodivu tak činí i dnes, kdy jsme tolik citliví na „moralizování“, abychom pak o to víc skutečně moralizovali. Lidé rozlišují dobré a špatné skutky na základě nějakých představ o tom, jak by mělo/nemělo svobodné rozhodování a konání vypadat. Skutky se totiž vztahují k zákonu dobrého života: buď jsou s ním v souladu, nebo mu odporují. A právě tato vlastnost jednání (že může být dobré nebo špatné – že je měřitelné zákonem) mu udílí mravní povahu.

Jednání má tedy mravní rozměr proto, že vychází ze svobody a podléhá rozumem poznanému

zákonu, který ukazuje směr uskutečňování bytostného určení lidského života; vede k jeho zlidštění. (V užším smyslu a v běžném užívání označuje termín „mravní“ dobré jednání.)

Z takového vymezení je zřejmé, že etikova role je v lidských životech nezastupitelná. Etik má totiž racionálně objasnit ideál zdařilého života a přispět tak k jeho nesnadnému uskutečňování. Etické vědění je proto nezbytnou složkou imunity vůči agresivním virům běžné či ideologické iracionality, která lidské životy vytrvale ohrožuje. Ale ani tato složka mravní odolnosti se nezískává snadno.

Protože je etika cílovým filosofickým věděním, sbíhají se v ní poznatky logicky předchůdných disciplín filosofie. Především noetika, ontologie a antropologie dodávají etickému zkoumání potřebné teoretické premisy. O hodnotě etického myšlení proto podstatně rozhoduje kvalita filosofických výkladů lidského poznání a lidského bytí. Jestliže se v nich např. prosadí různé redukcionistické modely poznání či lidské reality, budou také v etickém výkladu logicky redukovány normy a hodnoty mravního života. Když budeme např. v lidské bytosti vidět primárně živočicha, promítne se takový obraz člověka do etického pojetí jednání (např. ve smyslu preference motivu uspokojování animálních potřeb).

Základní otázky etiky se týkají odůvodnění mravních norem a hodnot. Protože je mravní zákon osou mravního života, soustředí se etikova pozor-

nost především na něj. Proto je v etice vhodné, když se nejprve položí otázka, jestli vůbec nějaký mravní zákon existuje. Pokud se ukáže, že ano, ptáme se na jeho obsah.

První otázka se zdá být zbytečná, neboť všelidská zkušenost přece existenci nějakých norem jednání spolehlivě potvrzuje. Ale mravní zákon není jen „nějakou“ normou v řadě mravních zvyklostí, konvencí či právních předpisů. Není žádným produktem socio-kulturního života, není lidsky ustanovený, ani dohodnutý. Mravní zákon je naopak metahistorický, apriorní a univerzální; zavazuje všechny lidi všech dob a kultur. Není tedy výsledkem lidské svobody; je naopak jejím nerelativizovatelným měřítkem.

Dějiny, kultury, společnosti, tradice, úhrnem celá lidská praxe mravní zákon netvoří, ale naopak mu podléhá. Dnes jsou ovšem filosofové většinou přesvědčeni, že existence takto vymezeného mravního zákona je překonanou iluzí.

Když řekneme, že etika mimo jiné zjišťuje podmínky, za nichž se lidský jedinec (osoba) stává osobností, může se to zdát matoucí. Osobností dnes přece nazýváme toho, kdo se nějak proslavil – v médiích, nebo třeba kvalitou své profesní činnosti. Mezi osobnosti řadíme slavné zpěváky, sportovce, politiky, vědce... Přitom necháváme bez povšimnutí, že dobrý hokejista je třeba namyšlený, vědec samolibý, politik zkorumpovaný. A přesto bychom byli rádi, kdyby aspoň lidé, s nimiž se stýkáme, byli

víc než jen profesně zdatní, víc než jen slavní. Přejeme si, aby nebyli arogantní, urážliví, ziskuchtiví, aby nezáviděli, nepomlouvali, neviděli jen sebe, ale byli zkrátka dobrými lidmi; aby měli charakter.

Dobrá lékař či herec může být samozřejmě i dobrým člověkem; ale také nemusí. Je tu tedy životní dilema: chci se především prosadit, být profesně skvělý, nebo chci být především dobrým člověkem? Na úrovni základní životní motivace se tyto možnosti pochopitelně vylučují. Jestliže mi jde primárně o vlastní vyniknutí, o kariéru, půjdu za tím bez ohledu na mravní únosnost zvolených prostředků. Nebudu mít důvod vyloučit z jejich množiny podvod, krádež, lež... Proč tedy omezovat profesní dynamiku či osobní vzestup moralistními zábrany? Tato řečnická otázka nepostrádá logiku. Ve společnostech, kde peníze, úspěch a příjemné užívání jsou „až na prvním místě“, nemůžeme očekávat pochopení pro preferenci tradičních mravních hledisek a hodnot v boji o místo na výsluní.

2. Etika v éře postmoderny

Sem tam ještě uznávaná, či dokonce proklamovaná podřízenost různých profesí mravním normám přestává být čím dál víc zřejmá; stává se problematickou. Proč by měly být právo, lékařství, ekonomika, věda, žurnalistika či umění podřízeny nějaké mo-

rálce? Dnes už se tato otázka často ani nepocituje jako naléhavá. Dá se také položit jinak: Proč dávat v životě přednost mravní motivaci? Proč se vůbec snažit být dobrým člověkem?

Ale ani v těchto variantách už nedělá otázka velký dojem. Vznáší se nad ní vtíravá pochybnost, jestli ty mravní, tisíciletou tradicí akcentované hodnoty vůbec odpovídají životu. Dnešnímu životu! Nejsou to jen rezidua minulosti, která toho o člověku ještě tolik neznala? Není tedy už samotná otázka po životním významu mravnosti překonaná?

Dnes už nevěříme na ideální mravní obraz pro všechny, nevěříme, že existuje nějaký objektivní, obecně platný mravní zákon. Pokud bychom snad i připustili jeho možnost, nevěříme, že by se dal poznat. Víme, že tradiční představa morálky je už dávno překonaná, odezněla s vlivem náboženství; a do středověku se vracet nechceme. Obecné zákony máme (snad) v přírodovědě, nikoli v etice. A na vnucování morálky či moralizování jsme už také alergičtí.

Krom toho jsme dnes citlivější k rozmanitosti a svébytnosti kultur. Jakým právem byste chtěli povyšovat morálku vaší kultury nad mravní zásady jiných kultur? Z hanebného etnocentrismu Západu jsme už vyléčení. Dnes prostě odmítáme absolutní etiku obecně závazných norem.

Možná nás ale z opojení pokrokovou úrovní sekulární humanity probere drsnější formulace

mravního problému. Proč byly vlastně totalitní režimy dvacátého století špatné? Proč bychom neměli vraždit? Takové otázky míří za právní pragmatismus, hlouběji. Proč je úmyslné zabití nevinného vždy a za všech okolností zavrženíhodné? Jestliže se při hledání odpovědi nespokojíme s tím, „že to tak přece všichni (?) cítí“ a u této nepříjemné otázky vydržíme, začneme postupně zjišťovat, že skutečně racionální, etické odůvodnění není dnes jaksi k mání.

Obvykle se v takových případech odvoláváme na obecně lidská práva; ale poukaz na ně neuspokojuje. Jednak se dnes přemnoženým a zideologizovaným lidsko-právním organizacím podařilo ideu lidských práv úspěšně diskreditovat; některé jejich produkty už soustavně urážejí cit pro rozumnou míru.

Hlavně však idea obecně lidských práv vůbec nekoresponduje s vývojem novověké filosofie, který se v soudobém myšlení paradigmaticky prosadil; všechno v něm mluví proti obecně lidské mravnosti. Však je také soudobá bezbolestná etika demokratických časů ve srovnání s klasiky morálky povinnosti a ctností (Platon, Aristoteles, Kant) etikou veskrze negativní.

Jestliže je atributem klasické etiky sokratovské přesvědčení, že dobrému člověku nemůže v podstatě nic uškodit, pak se dnes taková myšlenka jeví jako chiméra mimozemšťana. Negativní etika

pokročilé současnosti nás učí radikálnímu předefinování obsahů mravnosti. Vede k marginalizaci mravnosti v celku lidského života a umí už také popřít oprávněnost rozlišování mravního dobra a zla.

V diskusi o mravním zákonu (zda je a jaký je) tedy bude nutné, abychom se těmto tendencím negativní etiky i jejímu teoretickému kontextu důkladně věnovali. Budeme je přitom konfrontovat s pozitivnějším pojetím mravnosti. Má-li být řešení problému mravního zákona přivedeno k evidenci, není ani jiná cesta možná.

KAPITOLA 1.

POD VLÁDOU
RELATIVISTŮ

Článek 1. Postmoderní kulminace relativismu

1. 1 Atrofie rozumu

Zhruba od poloviny 20. století převzal roli vůdčí ideje soudobé západní kultury postmoderní relativismus. Stal se nejen vlivnou silou teorie vědy, ale také paradigmatem humanitních oborů. Vyznačuje se vášnivým odporem k tzv. absolutním pravdám a univerzalistickým konceptům. Postmoderní relativisté v nich domněle rozpoznávají domýšlivost monolitického myšlení a mocenské ambice. Proto se programově hlásí k tzv. *slabému myšlení*, v němž je slabost vydávána za přednost. Jde prý o skromné uznání limitů racionality. V takovém uskromnění si už pyšně nenamlouváme kvality, které prý naše myšlení mít nemůže.

Postmoderní relativismus se tedy jeví jako rezultat sebekritického, zralého myšlení. To se prý čestně zbavilo dogmatických jistot a přehnaných ambicí racionalistů, ať už starých metafyziků, nebo protagonistů raného osvícenství.

Obecně uvážený relativismus vyžaduje, aby byl obsah každého výroku důsledně chápán jako

myšlený a vyslovený z určitého hlediska a za určitých omezujících podmínek. Tím se jeho hodnota a platnost relativizují. Každá pravda podle toho platí jen v rámci určitého systému. Také každá norma jednání je pouhým výrazem stavu určitého společenství. Řada relativizujících podmínek (bio-psycho-socio, dějinných, kulturních, jazykových, ideologicko-mocenských, genderových...) je takřka neukončitelná.

Jako lék na někdejší pýchu rozumu ordinují postmoderní relativisté zásadní přehodnocení hodnot myšlení. Výsledkem je radikální pluralita, která se má týkat nejen východiska různých filosofických směrů, ale i samotných základů a principů myšlení. Ctitelé slabého myšlení ujišťují, že jsou možné i jiné principy a jiné základy; nic v myšlení neplatí absolutně.

Především se prý musíme rozloučit s absolutní pravdou, tj. s nároky na jistotu definitivně platných pravd. Takové jistoty jsou svou povahou kontroverzní, neboť vylučují opačná tvrzení jako mylná; nastolují tedy teror jedné pravdy. Prahne prý po nich jen nedialogické, konfrontační a autoritářské myšlení.

Kromě jistot je předmětem opovržení i tzv. objektivita pravdy. Dnes už přece víme, že nepoznáváme objekty tak, jak samy o sobě jsou, ale jen, jak se nám jeví; a každému se přece mohou jevit různě. Také nároky na obecnou platnost našich myšlenek

jsou prý neskromné. Jsme přece omezeni zkušeností, jazykem, kulturou...

Objektivita, obecnost a jistota dokázaných pravd – tyto bašty vědecké racionality – jsou tedy podle postmoderních relativistů v troskách. Kdo ale není pouhým konzumentem mainstreamové vzdělanosti, dokáže se zeptat, jestli snad relativisté nepokládají své negativní soudy o hodnotách lidského myšlení také za objektivní, definitivně jisté a obecně platné. Jestliže ano, nebude to asi s jejich okázalou kritičností tak slavné. Jestliže nikoli, pak se musíme ptát, proč své negace tak urputně prosazují, a proč se jimi dokonce definují?

Na takto položený problém nenacházíme u postmodernistů jasnou odpověď. Oni raději vyprávějí o tom, že pravda už není ve filosofii velkým tématem, že už není potřeba filosofické myšlenky dokazovat či vyvracet, a že dokonce i samotné argumentování je mravně scestné, protože nutí bližního k tomu, co se mu nelíbí. Soustředěnějšímu kritickému pohledu se musí postmoderní názory o myšlení jevit jako neuvěřitelně hloupé. Pak se ale vnučuje otázka, jak je možné, že se stal tento myšlenkově vratký relativismus tak úspěšným. Abychom to pochopili, musíme sestoupit k noetickým reflexím, které se týkají pravdy a jistoty.

1. 2 Noetická sonda

Vysvětlením snadné přijatelnosti negativních tezí postmoderního relativismu je kontinuita vývoje novověkých teorií poznání, které se bezkonkurenčně prosadily jako domnělé vrcholy kritického myšlení. Postmoderní relativismus je totiž jen logickým vyústěním tohoto vývoje.

Zachováme-li si ale nezbytný filosofický odstup, můžeme v jeho nejhlubší vrstvě objevit latentní hlubinnou skepsi, která naplno propukla právě v postmoderně. Jejím výrazem je dnes ustálená pozice falibilismu. Poselství falibilismu například pregnantně tlumočí nikoli ještě postmoderní filosof Wilhelm Weischedel, když ve své *Skeptické etice* říká, že všechny odpovědi se vždy rozkládají v nové pochybnosti, neboť se zakládají na nezdůvodněných předpokladech.

Falibilisté jsou tedy přesvědčeni, že žádné tvrzení, žádný princip nemohou být pokládány za definitivně jisté; vždy se v nich prý můžeme mýlit. Proč? Protože, jak tvrdí také nikoli ještě postmoderní Karl Popper, rozum se sám nemůže odůvodnit. V pokusech o sebezdůvodnění podle něj rozum nevyhnutelně upadá do logických pastí kruhů a regresů. Základy myšlení jsou prý nezdůvodnitelné, můžeme v ně jen věřit. A právě z této fideistické nouze těží postmoderní relativismus. Má

svůj nejhlubší důvod právě v přesvědčení, že „axiomům“ myšlení můžeme jen věřit.

Jestliže totiž nemůžeme základy myšlení kriticky prověřit, nemůžeme-li dokázat jejich nosnost, pak v ně můžeme jen věřit. Pak ale jiný může mít jinou víru, jiné principy, jiný způsob myšlení, jiný typ racionality, který není horší; nelze ho vyvracet, falzifikovat. Právě odtud čerpá relativismus svou všerozsáhlost i přesvědčivost.

Popper ještě věřil v pravděpodobnost, ale s touto se musíme v této perspektivě také rozloučit. Neboť všechna kritéria, jimiž bychom mohli rozlišovat pravdu od omylu a identifikovat či stanovit pravděpodobnost, jsou zase jen relativní; jejich opaky nejsou „méně pravdivé“.

Když např. falibilista Ian Shapiro (*Morální základy politiky*, s. 125) tvrdí, že věda nedělá pokroky v tom, „že by přinášela jistější poznání, ale v tom, že poskytuje více poznání“, pak evidentně neuvážil destruktivní účinnost falibilistické skepse, k níž se tím výrokem také hlásí. „Více poznání“ tu totiž předpokládá pravděpodobnost.

Ale skepse falibilistů od základu relativizuje celé poznání, takže znemožňuje jakoukoli pravděpodobnost. Ta může být vždy jen padesátiprocentní; druhých padesát procent patří antitezím. Na podkladě falibilismu proto také padá tvrdý fakt teorie vědy o nahrazování vědeckých teorií lepšími, pravděpodobněji, na němž staví vědecky anga-

žovaný falibilista Shapiro. V rámci radikálního relativismu, který je důsledkem falibilistické skepse, nedává rozlišování lepších a horších teorií žádný smysl.

Zájemce o tento rozhodující problém celé filosofie zde můžeme jen odkázat ke studiu realistické noetiky (viz Lukáš Novák, Vlastimil Vohánka, *Kapitoly z epistemologie a noetiky* či Jirí Fuchs, *Iluze skeptiků*). V ní se prokazuje fatální nedostatečnost falibilistického řešení.

Na tomto místě můžeme aspoň poukázat na to, že ani falibilisté neprojdou testem bezrozpornosti. Podle nich nebudeme nikdy schopni dospět k definitivním jistotám; možnost omylu o čemkoli prý nemůžeme nikdy vyloučit. To však sami tvrdí s jistotou. Falibilisté jsou přece přesvědčeni o neomylné spolehlivosti svých závěrů i důvodů, které pro ně uvádějí; obojí pokládají je za definitivně jisté. Kdyby je totiž měli za pochybné, ztratili by nejen důvod pro ustavení své vyhraněné pozice, ale také oprávnění nadřazovat vlastní pojetí možností lidské racionality v protějšku ke svým oponentům – údajným dogmatikům.

Tato sonda do noetiky je v kritické reflexi relativismu nezbytná. Jen díky ní můžeme pochopit hlavní důvod jeho nepřijatelnosti, a také té nesmírné vitality, jíž se postmoderní relativismus v dnešním intelektuálním světě těší. Právě na vlně této vitality se soudobí intelektuálové hravě přenášejí přes oči-

vidné rozpory, do nichž svými okázalými negacemi hodnot myšlení nevyhnutelně upadají.

1. 3 Multikulturalismus

Multikulturalismus je modalitou té ideologie, která vládne na postmoderním Západě. Protože se na něm dají dobře pozorovat neblahé důsledky etického relativismu v společensko-politické praxi, budeme se mu v této kapitole věnovat podrobněji.

V multikulturalismu nachází kanonizovaná pluralita postmoderny svou specifickou politickou aplikaci. Multikulturalisté přicházejí s ideálem harmonického soužití kulturně rozrůzněné a egalitárně koncipované společnosti, v němž je diverzifikace záměrně prohlubována. Jako by roztříštěnost až k rovnostářsky zestejňovaným protikladům měla přinášet žádoucí obohacení i soulad společnosti.

Nejen logika, ale i zkušenost sice ukazují, že takový experiment přináší spíše eskalaci konfliktů s velice reálnou možností vyústění do občanské války. Ale zkušené ideology to nechává chladnými. Pro svůj revoluční cynismus nacházejí ospravedlnění u takové autority moderního myšlení, jakou je Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Hegel jednak překonal logiku lidského rozumu dialektikou samotného Vývoje Absolutna, které se prý v historickém procesu realizuje prostřednictvím

rozporů, konfliktů a válek. A kým že prý jsme my, abychom moralizovali Absolutno? Vždyť ani nemáme k dispozici nějaké obecné morální principy, jimiž bychom mohli historické události kriticky hodnotit; v Hegelově systému pro ně nezbylo místo.

Co se v dějinách stalo, musíme podle Hegela chápat jako nutné, a proto i rozumné, objektivně správné; kritéria spravedlnosti určuje vítěz. Obyčejným smrtelníkům se takové pojetí jeví jako mravní nihilismus. V Hegelově myšlení má však taková etická autonomie historie postavení vyšší, objektivní mravnosti, která je garantována přímo božským duchem. Jeho podivínská teologie však takovou morálku naruby sotva učiní zřejmou. Ideologickým megalomanům, kteří jsou svou povahou odsouzeni k rigidnímu dogmatismu, však Hegelova etika bohatě stačila. Inspirovala je k objevení netušených horizontů radikální pseudomorálky, provozované totalitními režimy. Na hegeliánském, jen lehce modifikovaném základě slaví ideologická svévole permanentní hody.

Neomarxisté, kteří vytvořili radikální verzi multikulturalismu jako součást své úspěšné ideologie, vytěžili hegeliánskou relativizaci mravnosti v intencích své kulturní revoluce. Spojili ji se svými zploštělými představami o člověku a vsugerovali sobě i jiným, že vyřeší společenský problém lidstva tím, že ze sluhů udělají pány a z utlačovaných privilegovanou kastu – ať to stojí, co to stojí. Eticky řečeno,

vzali celou morálku do svých rukou a předefinovali její přirozené normy od základu a s nárokem na definitivní platnost. Obsadili se tak do role osvícených architektů a kompetentních inženýrů lidských životů.

A protože Nového člověka a Novou společnost lze vybudovat jen na troskách starého, bylo třeba naředit západní společnosti novou přistěhovaleckou krví. Neomarxisté tedy v přistěhovalcích objevili subverzivní potenciál, spustili hysterickou propagandu na ochranu menšin a začali prakticky uskutečňovat vizi multikulturní společnosti jakožto vyšší typ občanského soužití. Přitom musela být systematicky narušována civilizačně kulturní identita stávajících západních společností. Národnostní homogenita a rozumná pluralita musely ustoupit programům radikální pluralizace čili záměrné rozdrobenosti společnosti.

Tak se stal multikulturalismus jednou z hlavních hodnot postmoderního Západu. Pro potřeby jeho prosazení vymýšleli ideologové údajná lidská práva menšin a vnutili je intelektuálně odzbrojeným společnostem. Dobyli jimi Západ téměř bez odporu. Přísahají na ně nejen levičáci všech druhů a úrovní, ale i četní konzervativci, křesťanské nevyjímaje.

V teoretickém kontextu předstírají multikulturalisté filosofickou hloubku a bezprostředně se odvolávají na postuláty kulturního relativismu.

Podle kulturních relativistů si každá kultura sama od základu vytváří své normy a hodnoty. Tento revoluční objev má ovšem v interkulturním soužití také revoluční následky. Je-li totiž každá kultura autonomním zdrojem svých standardů a měřítek, pak nesmíme hodnotit jinou kulturu z pozic své vlastní kultury. Neboť všechna naše měřítka jsou daná a platná jen v rámci naší kultury. Nesmíme je tedy chápat jako všelidské, univerzálně závazné normy. To bychom prý pěstovali falešný etnocentrismus. Multikulturalisté ho z ideologicko-strategických důvodů, výlučně a s oblibou pranýřují jako těžký hřích západní civilizace.

Dobově-kulturní podmíněnost lidské existence je nesporná. Filosofickým problémem však zůstává, jestli opravdu můžeme tyto podmínky interpretovat jako relativizující faktory lidského myšlení a jednání. Taková interpretace vede v etice k přesvědčení, že normy platné v jedné kultuře už v jiné neplatí.

Co když ale existují normy a hodnoty lidského života, které v něm navzdory hegelíánské mytologii platí obecně, nezávisle na dějinně-kulturních podmínkách? Tento problém bude tématem následujících článků této kapitoly. Kulturní relativismus je tedy případem etického relativismu, v němž mají mravní normy a hodnoty jen kulturně omezenou, partikulární platnost.

1. 3. 1 Dvojí tvář multikulturalismu

Jako každá úspěšná ideologie, prodává se i multikulturalismus v působivém etickém balení. Sympatické sebeuskromnění, poctivé uznání vlastních mezí, zavržení „kulturního imperialismu Západu“, výchova k toleranci a k spravedlivému uznání jinakosti bez sebepovyšování, to vše zdařile zakrývá nejen problematičnost předpokladů multikulturalismu, ale i jeho méně ušlechtilou tvář.

Už několik desetiletí je veřejný život západních společností ovládán diktátem politické korektnosti. Multikulturalisté v ní našli účinný nástroj prosazování své ideologie. Přitom imperativy a tabu politické korektnosti nejen masivně omezují svobodu projevu, ale instalují ve veřejném prostoru sadu nespravedlností: nerovností před zákonem, v níž mají jednoznačně navrch ideologicky privilegované menšiny, počínaje, přes pokrytecké moralizování a obtěžování bigotní pseudomorálkou, až po oficalizovanou, vše prostupující prolhanost, která nezůstává v ničem pozadu za komunistickou propagandou.

Občané druhdy svobodného Západu si na jednu musejí dávat pozor na jazyk, nechtějí-li se vystavit společensko-profesní ostrakizaci či rovnou kriminalizaci; učí se mluvit jinak na veřejnosti a jinak v soukromí. Krom toho jsou masírováni zá-

měrným, organizovaným lhaním o faktičnosti i skutečných příčinách negativních společenských jevů (např. řádění zdivočelých migrantů). Neboť pravdy o tom jsou pro všudypřítomné cenzory politicky nekorektní. A politicky korektní pravda je v ideologickém myšlení soustavně nadřazována realitě.

Jak k tomu mohlo dojít? Nemalý podíl na tomto stavu má zmíněná etizující ambaláž „nové humanity“. Političtí korektoři si s nenucenou samozřejmostí nárokují monopol na znalost toho, co je spravedlivé, a co nikoli. Pak se cítí být povoláni k tomu, aby nadekretovali pravidla korektního chování a s pocitem mravní převahy šikanovali spoluobčany, kteří se odchýlí od linie „globální etiky“, jako hereetiky (extremisty, xenofoby, rasisty...).

Takových nálepek se zaskočená většina velice obává, a tak raději participuje na vytváření společenského konsenzu. Když se přidají manipulativní techniky a média, stává se kýžená revoluční změna mentality i chování realitou západních společností; „život ve lži“ přesouvá své centrum z Východu na Západ.

Ideologie multikulti tedy triumfuje nad svobodou i spravedlností, a také, jak už to u ideologií bývá, nad logicko-kritickým myšlením. V etice nás musí především zajímat, proč nemůže před nároky takového myšlení multikulturalismus obstát.

1. 3. 2 *Rozpory multikulti ideologie*

Multikulturalisté vycházejí z postulátu hodnotové ekvivalence kultur. Mimo jiné v tom předpokládají, že neexistují normy obecného mravního zákona, který zavazuje všechny lidi všech kultur. Proto jsou prý kultury i z mravního hlediska hodnotově nesouměřitelné. Z toho jim pak vyplývá naléhavý požadavek vzájemné tolerance.

Ctnost tolerance v neideologickém chápání spočívá v trpělivosti s nositeli názorů či způsobů chování, s nimiž nesouhlasíme. Snášíme je, ale to neznamená, že bychom je nemohli pokládat za špatné, a že bychom je proto nemohli kritizovat.

Ideologicky exaltovaná tolerance multikulturalistů však striktně vyžaduje, abychom odlišné názory či formy jednání nekritizovali. A má to logiku. Neexistují-li totiž obecně platná měřítká, kritizovali bychom „jinakost“ jen na základě vlastních, relativních kritérií. Tím bychom je neoprávněně zobecňovali a hanebně vnucovali příslušníkům jiných kultur.

Uznání hodnotové rovnosti kultur tedy implikuje požadavek vzájemné nekritizovatelnosti příslušníků různých kultur. Proto přicházejí multikulturalisté se svými imperativy: Uznej rovnost všech kultur! Toleruj (= nekritizuj)! Respektuj všechny etické obsahy každé kultury! Jenže to má háček.

Multikulturalisty tady dohnala samotná realita, přesněji řečeno realita zákonitostí lidského myšlení, kterou si oni bezstarostně užívají i ve svých originálních konceptech a nápadech. Multikulturalisté totiž vyšli z negace obecných mravních norem, aby je ve svých imperatívech obratem stanovili.

Tak jak se to vlastně s obecnými normami má? Jsou, či nejsou? Jestliže nejsou, jak mohou na všech bezrozporně vyžadovat svou originálně předimenzovanou toleranci? Jestliže vyžadují, nemyslí zřejmě pokrytecké apely na bezmeznou toleranci jinakosti vážně.

Aby se multikulturalisté vyhnuli rozporu (normy jsou a zároveň nejsou obecně platné), museli by připustit, že samotné jejich imperativy tolerance platí jen omezeně: pro určitou, dejme tomu naši vyspělou epochu. To ale zase neladí s jejich objevem rovnosti kultur, který multikulturalisté tak pohotově zapracovali.

Ten převratný objev se totiž odehrál na úrovni úvahy o obecné povaze kultur. To ovšem znamená, že musí platit pro všechny kultury všech dob – obecně. Všechny kultury jsou přece podle kulturních relativistů autonomními, svébytnými zdroji svých norem. Multikulturalismus je tedy triviálně rozporný: obecné normy současně popírá i předpokládá. Tím se v řádu myšlení diskvalifikuje.

Jiný rozpor vychází najevo, když uvážíme, že tolerance multikulturalistů je jimi samými poklá-

dána za bezmála nejvyšší mravní hodnotu. To ale znamená, že její přítomnost zvyšuje mravní úroveň kultury, zatímco její absence tutéž úroveň snižuje. Pak ovšem musíme uznat, že tolerantní kultura je lepší než netolerantní. Multikulturalisté však trvají na rovnosti kultur a spustí obvykle hysterii, když někdo mluví o lepší či zaostalejší kultuře. Ostatně nepovažují snad neomarxističtí ideologové tradiční západní kulturu za hanebnou, když tak fanaticky šíří nenávist k ní?

Další rozpor plynule navazuje. Není snad ideologie multikulturalistů také jen pouhým produktem kultury pozdního Západu? Nemají mít proto její imperativy také jen partikulární platnost? Jak je tedy mohou její protagonisté prezentovat jako nerelativizovatelné, obecně platné, a vyžadovat od příslušníků jiných kultur, aby akceptovali jejich absurdní (protože rozporné) levicově-liberální nápady a předpisy? Mají snad pokrokoví ideologové dějinný dispens? Nebo jen předpokládají, že je koncepce multikulturalismu tak univerzálně fascinující, že ostatní její rozpornost neprohlédnou? Anebo když už ji přece jen prohlédnou, budou ji beztak tolerovat?

Bylo by ošem bláhové, kdybychom u neomarxistických ideologů předpokládali, že se budou starat o něco takového, jako je myšlenková kvalita bezroznosti. Jejich hlavním zájmem je přece indoktrinace společnosti a té slouží úplně jiné

nástroje. Pochod institucemi, získání dominance na univerzitách, v médiích, v kultuře a v politice, vytvoření ideologicky uvědomělých kádrů, elit či politicky akčních neziskovek – to jsou prostředky prosazování jejich šílených, řádu lidství na hony vzdálených programů.

Když se ale rozpory multikulturalismu uvádějí do praxe, zadělává se na nebezpečné konflikty a patové situace vnitřně segmentovaných společností. Je-li myšlenkový chaos vehementně prosazován, promítne se snadno do praxe v podobě postupného paralyzování společnosti a fungování jejích životně důležitých institucí. Právo, bezpečnost, školství či společenská soudržnost atrofují v prostoru ovládaném ideologickou iracionalitou. Západní Evropa už zakouší trpké plody nadmíru vstřícné imigrační politiky multikulturalistů. V logice multikulti vehementně pracuje na svém sebezničení.

Článek 2. Agnostický pilíř etického relativismu

2. 1 Pozice agnostiků

V úvaze o slabém myšlení postmodernistů (1. 1) jsme poodhalili nejhlubší zdroj etického relativismu; je jím hlubinná skepse. V postoji takové skepse se obecně popírá, že bychom snad v našem myšlení mohli dospět k nějaké objektivní, s definitivní platností poznané jistotě. Právě takovým popřením možnosti objektivních jistot se otevírá prostor neomezenému, v řádu poznání vše postihujícímu relativismu.

Ve vývoji novověkého myšlení se stala hlubinná skepse stále přítomným spodním proudem nezdarů jeho gnoseologických pokusů o adekvátní výklad lidského poznání. Jakmile tedy přišla ve dvacátém století pod termínem falibilismu ke slovu, bylo jen otázkou času, kdy bude novověké myšlení zachváčeno všeobjímajícím relativismem. Hodina explicitního relativismu udeřila s příchodem postmoderny.

Etický relativismus má ale kromě hlubinné skepse ještě dva speciální zdroje: agnosticismus a historismus. Oba představují silné a nesmírně

vlivné směry, které se v etickém myšlení vzájemně doplňují. Výsledkem jejich souhry je skutečnost, že už je dnes nemožné najít racionálně (nikoli emočně) přesvědčivé důvody pro obecně platný, mravní zákaz svévolného zacházení s libovolně druhým člověkem – od manipulace, přes různé způsoby pošlapávání lidských práv, až po vraždu. V tomto a v následujícím článku se tedy pokusíme pochopit, proč agnosticismus a historismus implikují principiální relativizaci mravnosti.

Agnostici jsou puritány v řádu myšlení. Žárlivě střeží hranici, za kterou se prý lidské myšlení nesmí odvážit, nemá-li se zaplést do neřešitelných problémů. K takové neuváženosti podle agnostiků nutně dochází, jestliže opustíme bezpečné zázemí zkušenosti a vydáme se do výšin neempirických „spekulací“. V této oblasti prý zákonitě ztrácíme dech a klameme sebe i druhé, když se domníváme, že v ní můžeme něco poznat. Za hranicí zkušenostního poznání nás čekají jen pseudoproblémy a čistě subjektivní odpovědi na přesažné otázky; v tom mají agnostici jasno.

Jaké otázky si musíme ve filosofii odpustit, přijmeme-li poučení agnostiků o mezích lidské racionality? No, právě ty nejzajímavější. Nikdy prý nepoznáme, jak se to v podstatě s člověkem má. V rámci vytríbeného zkušenostního poznání víme popisně o člověku, o jeho bio-psycho-socio životě mnohé. Ale o smyslu a cíli života, o jeho původu, podstatě,

celkové struktuře či bytostným určením, a také o tom, v čem spočívá vpravdě lidská zralost, můžeme prý jen fantazírovat.

Pokud bychom přece jen chtěli mluvit o nějaké životní moudrosti, pak ji můžeme spatřovat právě v tom, že se pokorně smíříme s údělem rozumových bytostí, které principiálně nemohou znát odpovědi na velké otázky lidské existence: Odkud? K čemu? Proč? Spokojme se s tedy s úspěšnými empirickými vědami, které skýtají znalost „jak“ a také obrovský potenciál k technologicko-hmotnému povznesení životní úrovně. Mějme však přitom na paměti, že jejich metodologie nestačí na filosofické problémy celostního charakteru. Nepředstírejme proto racionální znalost odpovědí tam, kde bychom ji rádi měli.

Patron agnostiků, Immanuel Kant, vyjádřil tyto meze lidské racionality lapidárně: o svobodě, o duši, o posmrtném osobním životě či o Bohu nemůžeme rozhodnout, jestli jsou, nebo nejsou. Odkud to ale Kant ví? Kant založil celou svou filosofii na domněle důkladném výzkumu lidského rozumu; a ten vyústil v agnostické přesvědčení o nemožnosti metafyziky. Jenže, etické konsekvence takového omezení filosofického myšlení jsou tak radikální a dalekosáhlé, že se je sám Kant neodvážil ve svém výkladu mravnosti použít. Jeho následovníci však prokázali větší odvalu (i logičnost) a posléze zavrhli Kantovu přece jen metafyzickou etiku jako dogmatickou.

V již zmíněné *Skeptické etice* tuto situaci dobře popisuje Weischedel (s. 59–60, 80). Říká, že filosofická etika stále hledá své zdůvodnění v metafyzických předpokladech. Ale tyto úniky do neempirické oblasti prý ztroskotaly jakožto dogmatické; nelze je prý opakovat. Čas metafyziky podle něj skončil. Weischedel věří, že je požadavkem doby, abychom metafyzicky fundovanou etiku odepsali.

Bude ale prozíravější, když nepodlehne tomuto stereotypu dějinného myšlení a zeptáme se nejprve na kvalitu důvodů agnostické skepse. Skutečně filosofické promýšlení následného etického relativismu to ostatně také vyžaduje.

2. 2 Agnostická fundace relativistů

S etickým relativismem jsme se už setkali u kulturních relativistů. Ti odmítají normy obecně lidského mravního zákona, protože na základě určitých výkladů reality věří, že nic takového prostě nemůže existovat. Existují ale také relativisté, kteří zase na základě určitých výkladů lidského poznání věří, že takové normy nemůžeme poznat. A tito etičtí relativisté vycházejí z agnostického přesvědčení. Zkusme tuto spojitost agnosticismu s relativismem pochopit.

Mezi nejdůslednější agnostiky v etice patří emotivisté. Podle nich nemají hodnotící soudy typu

„vražda je špatná“ žádný smysl. Nemohou prý být ani pravdivé, ani mylné; jsou to jen zdánlivé soudy. Proč? Protože podle emotivistů hodnotící predikát takových soudů (dobrý/špatný) není objektivním pojmem, nevyjadřuje žádnou vlastnost-hodnotu reálného skutku. Je to jen prázdné slovo, výraz naší libosti/nelibosti nad daným skutkem; jako když při setkání s vraždou řekneme „fuj!“.

Bylo by tedy mylné, říkají emotivisté, kdybychom promítali emočně daný souhlas/nesouhlas s jednáním do reálných skutků, jako by byly samy o sobě dobré nebo špatné. Mravní hodnocení je jen čistě subjektivní, závisí zcela na našich emočních brýlích.

Emotivistické popření mravních soudů ovšem zásadně odporuje jak našemu mravnímu předporozumění, tak i všelidské zkušenosti. Emotivisté by tedy pro něj měli mít vážný důvod, když tak radikálně opravují naši základní mravní orientaci i praxi. Proč tedy odmítají objektivitu mravního rozlišování v pojmech dobrý/špatný?

Soud „*vražda je mravně špatná*“ považujeme za pravdivý proto, že vražda odporuje příkazu mravního zákona: *nevraždi!* Takové příkazy a zákazy mravního zákona ale obsahují nutnost *musíš/nesmíš*, kterou prý nemůžeme poznat. Proč ne?

Emotivisté se tu odvolávají na empirika Davida Huma, který vykázal poznání jakýchkoli nutných určení reálných objektů do říše iluzí. Na základě

tohoto verdiktu pak Hume v etické aplikaci objevil, že z faktuálních soudů, které vyjadřují *co je*, nemůžeme vyvozovat normativní závěry, které vyjadřují mravní nutnost *musíš/nesmíš*. Tento jeho objev se v etice oslavuje dodnes.

Kromě emotivistů těží z této Humovy destrukce mravnosti i právní pozitivisté. V pragmatické právní aplikaci tvrdí, že právní normy nejsou podřízeny nějakým vyšším (mravním) normám. Obecně lidská práva, která by byla měřítky spravedlnosti právních ustanovení, jsou podle právních pozitivistů pouhé fikce. Ustanovení zákonodárce jsou prý výlučným zdrojem spravedlnosti, takže nespravedlivý zákon je podle toho vlastně rozporným pojmem. Proti vůli zákonodárce není ani teoreticky možné žádné odvolání. Posledním důvodem práva je vůle mocných, takže také veškeré právo v totalitních režimech bylo právem.

V pojetí právních pozitivistů tedy není ani vražda ve státním zájmu ničím zavržením, je-li právně umožněna. Na druhé straně, když zákon pomoc výslovně nenařídí, mohou lidé klidně a bez výčitek nechat umřít člověka v situaci, kdy by třeba pomoc byla i snadná. V takovém kontextu se zdá být pojem lidskosti hodně relativní. Vzniká v něm představa „vyšší humanity“, nad níž zůstává zdravý rozum stát.

Emotivisté a právní pozitivisté tedy relativizují kruté, nespravedlivé zacházení s člověkem tím, že

vážou jakékoli hodnocení takového (nelidského?) zacházení na emoční rozpoložení pozorovatelů či na vůli zákonodárců. Čistě mravní odsouzení vraždy je pro ně nepřijatelné. Společným důvodem je jim přitom popření obecného zákona dobrého života, protože je prý principiálně nepoznatelný. Takový zákon totiž obsahuje neempirickou nutnost, a proto přesahuje možnosti lidského poznání, jak je naměřili agnostici.

Někdo tu může mluvit o nelidském racionalismu či o fanaticích zkušenosti. Na druhé straně ale můžeme ocenit, že tito autentičtí nositelé scientistické mentality dokázali obnažit etické konsekvence sdíleného agnosticizmu s takovou důsledností, k níž se odhodlává jen málokterý agnostik. A protože je agnosticizmus už po staletí paradigmatickým novověké filosofie, poskytuje jeho důsledek, jímž je drastická relativizace mravnosti, dobrý důvod k tomu, aby-
chom se podívali na jeho teoretické základy.

2. 2. 1 Noetická sonda

Hume zrušil obsahově nutný, a proto i obecně platný mravní zákon proto, že v diskusi o něm aplikoval Lockův výklad lidského myšlení. Tento výklad však tento (podle Kanta) nadmíru kritický myslitel jen dogmaticky převzal. V tom také spočívá největší slabina Humova filosofického myšlení a také těch,

kdo na něj navazují. Lockův model poznání totiž není bezproblémový. Byl vytvořen v reakci na Descartův koncept vrozených idejí, v němž zakladatel moderního racionalismu neúměrně akcentoval samostatnost rozumu na úkor zkušenosti. Zakladatel moderního empirismu tedy proti tomu zdůraznil význam zkušenosti v celku lidského poznání. Otázka zní, jestli to nepřehnal na druhou stranu.

Kritikou vrozených idejí dospěl Locke k aristotelské sentenci, podle níž není nic v rozumu, co by nejprve nebylo nějak ve smyslech. Aristoteles ale pojal závislost myšlení na smyslovém zprostředkování prozíravěji. Uznal totiž, že rozum ve vnímaném objektu postihuje něco sobě přiměřeného, co smysly vnímat nemohou; poznává neempirické aspekty objektů. Jestliže smysly například zachycují u jednotlivých lidí jejich měnlivé vlastnosti, rozum za nimi poznává všem lidem společnou přirozenost, bez níž žádný lidský jedinec nemůže existovat. Poznává tedy nutná, a tudíž i neměnná určení, jimiž člověka identifikuje a definuje.

Tento specifický rozdíl smyslového a rozumového poznání Locke při svém polemickém zaujetí přehlédl. V jednoduchém výkladu přechodu poznání ze smyslů do rozumu bez hlubšího rozmyslu uvěřil, že myšlení jen přebírá původní smyslové obsahy; uvěřil v kognitivní odvozenost a pasivitu myšlení.

Do prázdného rozumu vstupují podle Locka smyslové obsahy, aby se ve formě tzv. jednoduchých

idejí staly jedinými objektivními poznatky myšlení. Myšlenkové operace jednoduchými idejemi pak už vytvářejí pouhé konstrukty, které se realitě vzdalují. Rozum tedy vyjadřuje reálné objekty jen na úrovni měnlivých, nahodilých jevů, nikoli na úrovni neměnných, protože nutných, identifikujících určení.

Tímto triviálně přímočarým popisem ale Locke výkladově degradoval lidské myšlení na smyslové asociace a redukoval objektivitu celého lidského poznání na empirické jevy; s podstatou myšlení se nepotkal. Právě v tomto bodě spočívá Achillova pata moderního empirismu, která ovšem zůstala v rámci celé jeho tradice utajena.

A právě z tohoto klíčového dogmatu empirismu vzešel i agnosticismus. Agnostická relativizace mravnosti tedy stojí a padá s tím, jestli je Lockova představa o rozsahu objektivitě lidského myšlení adekvátní, jestli skutečně poznáváme reálné objekty jen empiricky, anebo je poznáváme také v jejich neempirických aspektech a nutných strukturách.

Proč není Lockův výklad přijatelný? Protože je dogmatický a navíc i rozporný. Locke neuvážil alternativy k svému jednoduchému výkladu. Neukázal například, proč by mělo být Aristotelovo velkorysejší řešení nemožné. Tento zúžený přístup k problému se ale stal Lockovi osudným. Neboť aristotelským uznáním kontaktu rozumu s nutnými strukturami objektů je uznána i nutná podmínka toho, co každý filosof neprominutelně předpokládá.

Co každý filosof předpokládá? Že jeho výklady se týkají všech exemplářů daného druhu, že jsou tedy obecně platné. Také Locke beze všeho předpokládal, že vykládá genezi, průběh a struktury lidského poznání obecně – s platností pro každé jednotlivé lidské poznání všech dob. Taková obecnost je však možná jen tehdy, když v objektech poznáváme to, co je jim specificky nutné. Jen to, co je totiž specificky nutné, musí být u všech členů daného druhu.

Locke tedy nepovšimnutě předpokládal, že jsou jeho vlastní obecné pojmy (člověka, vnímání, myšlení i jejich strukturních prvků) objektivní, že svými nutnými znaky vyjadřují reálné aspekty myšlených objektů. V samotném svém výkladu však omezil objektivitu myšlenkových obsahů na empirické, nahodilé aspekty objektů. Tím popřel podmínku možné obecnosti myšlení. Subjektivizoval obecné pojmy, ačkoli i v té subjektivizaci spoléhal na jejich objektivitu; a to je rozpor. Variantou tohoto rozporu je skutečnost, že omezil myšlení na empirii, přičemž samotný jeho výklad přechodu ze smyslů do rozumu je zcela neempirický.

Nominalistická subjektivizace obecnin je vůdčím principem filosofování v tradici empirismu; neunikl jí ani Kant – hlavní autorita agnostiků. Spor o objektivitu obsahů obecných pojmů je tedy v kritické reflexi agnosticismu rozhodující. V tomto problémovém nasvícení se agnostici ukazují být

v krajně nevýhodném postavení. Buď musí vysvětlit, že subjektivizace obecnin není rozporná, nebo musí dokázat, že rozporné myšlené je vlastně skvělé; nadlidský úkol.

2. 3 Ernst Tugendhat

Nakonec můžeme ilustrovat destruktivní vliv agnostického omylu na etické myšlení u významného soudobého myslitele Ernsta Tugendhata. Ve svém filosofickém vývoji Tugendhat postupně prošel od fenomenologie k analytické filosofii a v obou hlavních směrech filosofie 20. století zřejmě našel dost příležitostí, aby si upevnil agnostické návyky. S nimi také přistoupil k etickému tématu. V knize *Přednášky o etice* Tugendhat zkušeně probírá relevantní autory z dějin etiky a v diskusi s nimi dospívá k vlastnímu řešení hlavního etického problému. Pokládá ho dokonce za nepřijatelnější ze všech dosud předložených.

Tugendhat už v první přednášce ujišťuje, že absolutní zdůvodnění morálky není možné. Idea takového zdůvodnění je prý vyvrácena tím, že nemůže existovat žádné absolutní „muset“.² Kdybychom

² Ernst Tugendhat, *Přednášky o etice*, s. 57: „... a že za druhé (a to je zásadnější, obecnější námitka) nemůže existovat žádné absolutní ‚muset‘. Tím je ovšem rovnou vyvrácena i idea absolutního zdůvodnění jako taková.“

poukázali na možnosti vyvozování mravního zákona z lidské přirozenosti, která přece absolutní nutnost obsahuje, má Tugendhat pohotově agnostickou odpověď: takové apriorní zdůvodňování se opírá o metafyzický postulát přirozenosti, který je už dnes nepoužitelný; je to prý teologické reziduum.³ Jako by okázalá negace metafyzických postulátů nebyla sama metafyzickým postulátem – navíc falešným, protože rozporným.

Odmítnutí premisy přirozenosti je tedy prvním a také rozhodujícím důsledkem agnostického před-
sudku, který evidentně korumpuje etické zkoumání v samotných základech. Neboť tento omyl agnostiků znemožňuje jistotu hlavních etických závěrů. Bylo ale třeba nejprve důkladně kriticky přezkoumat hodnotu agnostické negace metafyzických pojmů. A právě tady má Tugendhatovo etické myšlení manko, které se mu nakonec stalo osudným. Proč osudným?

Tugendhat se staví za obsahy kantovské morálky obecné úcty ke každému člověku.⁴ Přitom

³ Tamtéž, s. 14: „Že bychom měli být schopni nahlížet něco neempiricky, a priori, to se ale přece mohlo zdát něčím samozřejmým jen filosofům, kteří jako Platón nebo Kant věřili, že naše vědomí má jakousi předempirickou nebo neempirickou dimenzi. Není nasnadě, že... musíme zavrhnout i zdůvodnění apriorní (metafyzické)?“

⁴ Tamtéž, s. 23: „Tak dostaneme koncept, který obsahově souhlasí s kantovským ve svém základním principu: ‚Každému prokazuj stejnou úctu, nikoho neinstrumentalizuj!‘“

ví, že se Kantovi toto vysoké pojetí mravnosti nepodařilo odůvodnit. Důvod jeho nezdaru spatřuje v tom, že se Kant pokoušel o absolutní zdůvodnění za pomoci rozumu s velkým „R“, což je podle Tugendhata pořád ještě zbytková metafyzika.

Kant skutečně tvrdí existenci mravního zákona dogmaticky. Ale skutečným důvodem zdogmatizování Kantovy etiky není reziduum metafyziky, nýbrž naopak málo metafyziky. Vrchní agnostik Kant je tu obviňován pozdním agnostikem z toho, že ve svém etickém myšlení provedl agnostickou čistku nedůsledně. Skočilo to etickým dogmatismem. Ale není vyloučeno, že velkorysejší metafyzické zkoumání důvodů pro existenci absolutního mravního zákona (které si ovšem Kant nemohl dopřát) může být zdařilejší, nedogmatické.

To samozřejmě Tugendhat nemůže připustit. Ale příklonem ke kantovské morálce, a ohlášenou ambicí na její přijatelnější odůvodnění, se Tugendhat v rámci svého agnostického vyznání vmanévroval do velice obtížné situace. Čtenář jeho textu s napětím očekává, jak se z ní dostane. Jak nemetafyzicky zdůvodní kantovskou morálku obecně platného mravního zákona a nesmlouvavé povinnosti podle něj žít?

Moc možností tady Tugendhat nemá, neboť mravní zákon je také metafyzickou entitou. Rezignace se tu zdá být při fungování agnostického předsudku nejlogičtější. Tugendhat však hledá třetí

cestu. Univerzalista Kant trval na obecné platnosti zákona a na něm závislé hodnoty lidského jednání. Tugendhat Kanta „zlidštuje“ – ovšem jen v rámci pokročilé paralýzy lidského myšlení. Netrvá na nekompromisní nutnosti zákon uznat, ale oslabuje ji ve smyslu „může, ale nemusí“ být uznán.⁵

Tugendhat je přitom přesvědčen, že tím získal prostor pro objev, který zajistí plnou autonomii svobody. Objev spočívá v nutnosti uznat jakési elementární „chci“. Na tomto primárním aktu chtění prý výlučně závisí, jestli se osoba stane členem morálního světa, jestli pojme určitou morálku do své identity.

Jak tento skvělý objev Tugendhat zdůvodňuje? Není prý nic snazšího. Když důsledně vykonáme příkaz agnosticizmu a odmítneme absolutní „muset“, nevyhnutelně prý narazíme na elementární akt chtění jako princip naší případné morální existence; třetí možnost prý není.⁶

⁵ Tamtéž, s. 64–65: „Kant se... domníval, že může prokázat existenci takového smyslu slova ‚dobré‘, který všichni (na základě své rozumnosti) uznat musí. Když tento Kantem stanovený nárok zmírníme v tom smyslu, že... existuje určitý smysl ‚dobrého‘, který nemusí, ale mohl by být všemi uznán...“

⁶ Tamtéž, s. 77: „Vyvstává ale otázka, co je tedy posledním základem platnosti, již pro nás morální normy mají. Existují jen dvě možnosti: a priori nebo chtění. Jelikož a priori odpadá, zbývá jen ‚chci‘...“

Co toto voluntaristické řešení hlavního problému etiky znamená? Nic lepšího než definitivní kapitulaci před mravním nihilistou. Neboť do bytostného základu podsunutá subjektivní svévole je v tomto pojetí poslední instancí mravnosti. Mravní zákon platí relativně, jen pro toho, kdo ho chce uznat. Jestliže např. egoista, který dělá jen to, co se mu líbí, volí na rozcestí mezi morálností a amoralností cestu libovůle, pak se prý proti tomu nedá nic říct. Je to jeho legitimní volba, kde legitimita je podložena základním právem svobodné volby pojmut či nepojmut „členství v morálním společenství do naší identity“:

Tugendhatovým řešením je tedy instalován voluntární (decizionistický) etický relativismus, jímž je legitimizován i mravní nihilismus jako teoreticky rovnocenná etická alternativa. Superpozice mimo dobro a zlo se tu stává výsadou svobodného člověka. Člověk si sám volí, jestli chce žít podle nějaké morálky nebo ne. Pokud ano, sám si určí či přizpůsobí její principy.

Taková invaze svévole do mravního řádu je ovšem pravým opakem toho, jak si nepodmíněnou mravnost představoval Kant; pervertuje poměr svobody a zákona. Kýžený Kantův (ne-agnostický) ideál neegoistické etiky se tedy stal důslednému agnostikovi Tugendhatovi nedostižným. V jeho pojetí je egoista mravně bezúhonný, neboť neexistuje rozumný důvod pro odmítnutí jeho mravní svévole.

Lepší rehabilitaci si egoista po staletích tvrdých odsudků a etické diskriminace ani přát nemůže.

Tugendhatův příklon ke Kantově vznešené morálce může tedy být podle jeho vlastní teorie také jen jeho čistě subjektivní volbou. Chce žít podle kategorického imperativu úcty k libovolnému druhému člověku jen na základě své subjektivní volby, která předchází jakémukoli jejímu možnému odůvodnění; taková je logika autoaplikace Tugendhatovy teorie.

Pak ale vzniká otázka, proč Tugendhat Kantovu morálku v etickém diskurzu vůbec obhajuje. Že dokonce tuto obhajobu pokládá za dosud nejplausibilnější odůvodnění, je už jen trapným nedorozuměním.

Sledovali jsme tedy konfuze v etickém myšlení Ernsta Tugendhata, které pocházejí z filosoficky lehkomyšlného odmítnutí pojmu lidské přirozenosti. Na základě přirozenosti je pochopitelné, že svoboda mravnímu zákonu podléhá, že ho netvoří z téhož důvodu, z jakého netvoří ani sama sebe. V agnosticky stísněném myšlení už ale taková evidence schází. Vzniká prostor pro křečovitý antropocentrický převrat ve smyslu absolutní nezávislosti vůle. Taková autonomie se pak snadno, triumfalisticky proklamuje jako pravá svoboda, v níž člověk tvoří své bytí-ad absurdum.

Jako by ale Tugendhat přece jen cítil nedostačinnost svého řešení, spěchá ho na závěr podpořit

pokleslou rétorikou. Mluví o mravní závaznosti jako o svěřací kazajce, o reziduu náboženské morálky a dětského morálního vědomí. Pochvaluje si autonomii dospělého lidství a pateticky se ptá, jestli bychom snad chtěli, abychom byli zbaveni základní části našeho chtění, aby byl mravní zákon součástí naší přirozenosti jako srdce či páteř (s. 77). Takto kladené otázky by měly význam teprve tehdy, kdyby dokreslovaly spolehlivě dokázané pozice agnosticizmu, výkladu člověka bez přirozenosti a následného povýšení vůle nad mravní zákon. U Tugendhata však jen plní funkci ideologicko-žurnalistických sugescí.

2. 4 Aplikace na pojetí lidských práv

Tugendhatovy negativistické omyly o lidském myšlení, o metafyzice, o podstatě člověka a o zákonu dobrého jednání, který nezávisí na lidské vůli, se zhodnocují i v (ne)chápání lidských práv. V současnosti jsme svědky masivního zneužívání úctyhodného statutu a dobrého jména lidských práv totalitními ideology neomarxistického ražení.

Těmto ideologům se podařilo přesvědčit postmoderní Západ, že se lidská práva vyvíjejí, a že povoláními režiséry jejich vývoje jsou právě oni. Ostatně v prostoru ustáleného relativismu se přímo

nabízelo, aby byla šikovně ukradená značka lidských práv naplňována zcela novými obsahy.

Neomarxisté tedy odstartovali explozi „lidských práv“, vymyšlených pro potřeby kulturní revoluce a redefinovaných podle kritérií ideologické svévole. Tak byla západní veřejnost „obohacena“ o poznání tzv. lidských práv privilegovaných menšin a usměrňována diktaturou politické korektnosti k jejich bezmeznému tolerování ad absurdum.

Sdělovací prostředky i vzdělávací instituce přitom úzkostlivě tajily, že preferování hodné „utlačované“ menšiny byly identifikovány výlučně podle ideologického klíče, tedy podle subverzivního potenciálu menšin, který je pro revolučně motivovanou hodnotovou reorganizaci společnosti nesmírně zajímavý. Zmanipulovanému veřejnému mínění se už samozřejmě nedoneslo, že samotný pojem lidských práv menšin je stejný nesmysl, jako samotný vývoj lidských práv.

Jenže skutečná lidská práva se nevyvíjejí, protože ani člověk se jakožto člověk nemění. Jako by se změna v esenci člověka rovnala ztrátě jeho bytostné identity čili jeho zániku, tak se i změna přirozených lidských práv rovná jejich anihilaci. Pojem lidských práv menšin může mít zdánlivě nějaký smysl jen v rámci falešné kolektivistické koncepce odosobněného člověka a jeho redukce na část společenského celku. To už ale zase nemyslíme člověka, jakým skutečně je.

V důsledku svých fatálních předpokladů o metafyzice tedy ani Tugendhat nemůže vědět, že dnešní pojetí lidských práv vychází ze základních omylů o člověku a implikuje pseudo-pojmy. Přesto svou sedmnáctou přednáškou o etice, věnovanou lidským právům, začíná zdánlivě slibně. Tvrdí (s. 260), že morálka univerzální a rovné úcty je jedinou morálkou, *kteřá si může činit plausibilní nárok na naplnění ideje dobrého člověka (partnera kooperace)*.

To zní samozřejmě hezky, ale jen do chvíle, než autorovi tohoto tvrzení připomeneme, že vzhledem ke své teoretické kapitulaci před etickým egoistou nemá vůbec nárok mluvit o nějaké ideji dobrého člověka a o jejím naplnění. Egoista by přece mohl pro svou kontrární ideu dobrého člověka voluntárně nárokovat stejnou plausibilitu a Tugendhat by k tomu podle vlastních slov nemohl nic říct.

Takže Tugendhatovu morálku rovné úcty musíme chápat také jen jako jeho osobní volbu – a v podstatě nic víc; nanejvýš ještě jako jakési epiteton orans jeho libovůle. Tugendhatova osobní volba určité morálky je však v rámci jeho rezignace na odůvodněnou morálku teoreticky bezcenná. Taková rezignace totiž z principu povyšuje univerzální etický relativismus na hlavní závěr etického zkoumání, který naneštěstí legitimizuje volbu egoistické etiky jako rovnocennou alternativu, a morálku bez úcty k druhému povyšuje na stejnou mravní úroveň, na jaké je morálka úcty k druhému. S tímto

předznamenáním tedy musíme číst i Tugendhatovu úvahu o lidských právech.

Normální, předsudky nezatížená úvaha o lidských právech vychází z analýzy lidské přirozenosti, v níž se nacházejí normy přirozeného mravního zákona. Jedině na tomto základě se pak může uskutečňovat smysluplná reflexe lidských práv a nárokovat jejich univerzalita. Tvrdošíjný empirik Tugendhat má ovšem tuto cestu k pochopení lidských práv zatarasenou. Nezbyvá mu než začít úvahu o morálních právech zdola: od zvláštních premorálních práv přes práva zákonná až k morálním-lidským právům. Přitom předchozí stadia takového postupu mají poskytovat kritéria pro rozhodování o tom, jestli je vůbec smysluplné mluvit o lidských právech či o jejich povaze.

To je ovšem přístup, který je metodicky zcela nevhodný, neboť lidská práva jsou specificky odlišná od všech konvencí a právních norem. V čem? Především tím, že nezávisejí na lidském ustanovení, a že tudíž nemohou být předmětem svévolných ideologických manipulací. Tohle ovšem Tugendhat díky agnostickým předsudkům o metafyzice nikdy neuzná, a proto je v primárně neempirickém tématu odsouzen k rigidním empirickým postupům, které mají jen jedinou možnost: zmařit téma lidských práv.

Jeden ze způsobů takového zmaru zvolil Tugendhat, když se mu v empirickém postupu staly

charakteristiky specificky odlišných, nižších práv vodítkem úvahy o přirozených lidských právech. To je stejné, jako bychom ve filosofické antropologii chtěli poznat specifickou povahu a životní určení člověka tak, že je budeme odvozovat ze znalosti zvířat.

Tugendhat začíná konkrétní empirický postup za nevyhnutelnou dezinterpretací lidských práv metodickým imperativem: „*Abychom chápali... co se tudíž rozumí morálním právem, musíme si nejprve zjednat jasno o smyslu... práv, které ještě nemají žádný morální... smysl...* (s. 262).

Tím si Tugendhat otevírá cestu k tomu, aby o lidských právech rozhodoval podle kritérií, která jsou vzata z nižší úrovně práv premorálních, případně zákonných. Rychle tedy přichází k tomu, že práva musí být relativní a vymahatelná. Kdyby k problému lidských práv přistupoval adekvátně, tj. metafyzicky, zjistil by, že jsou naopak absolutní, a že jako daná lidskou přirozeností, nemohou být jiná, než jsou, stejně jako člověk nemůže být ničím jiným než člověkem. Tato jediná možná cesta k objevení skutečných lidských práv je však přesvědčivým agnostikům uzavřena.

Vymahatelnost pak Tugendhat dobře pochopil jako ten znak pojmu práva, kterým může lidská práva úspěšně relativizovat. Podle očekávání se ptá, jak se mají chápat morální, a tedy i lidská práva bez instance, u níž by bylo možné je vymáhat. Přitom

automaticky věří, že můžeme počítat jen s takovou zkušenostně evidentní instancí, jakou je justice.

Při takovém kladení a rozvíjení relevantního problému lidských práv však Tugendhat předpokládá, že nejdůležitější komponenta lidského života (mravní řád) je beze zbytku fixována na pozemskou existenci. S něčím takovým, jako je přirozená transcendentace lidských životů zjevně nepočítá. Přitom netuší, že materialistické omezení lidských životů na pozemskou existenci není vůbec tak evidentní, jak se to pokrokovým intelektuálům v důsledku vývoje moderní vzdělanosti jeví. Tugendhat si tu zřejmě neuvědomil, že konsenzus agnostických souvěrců v otázce existenční dimenze lidského života vůbec nic neřeší.

Krom toho Tugendhat díky svému filosofickému ustrojení nemůže vědět, že redukce lidského bytí a života na to, co je jen zkušenostně dostupné, představuje jak naprostou výkladovou absurdizaci bytostné konstituce člověka, tak i absurdizaci mravnosti jako takové. Jakmile se totiž mravnost chápe jako veskrze lidské dílo, v němž by měla být principem mravního ideálu (toho, *jak má* člověk jednat) lidská svoboda – ta svoboda, která je ve skutečnosti tomu ideálu přirozeně podřízená –, pak se celé pojetí mravnosti hroutí. Mravní zákon je buď měřítkem lidské úrovně veškeré lidské praxe, nebo vůbec není.

V etice angažovaní agnostici Tugendhatova ražení tedy sice beze všeho mluví o morálce

a o mravním zákonu, ale v podstatě tím myslí něco jiného. Proto nepřekvapuje, že se jim (a nejen jim) pak často jeví celá mravnost jako sice vznešený, ale poněkud éterický derivát právního řádu. Tugendhat si tedy svým ne-metafyzickým postupem zdola relativizaci lidských práv značně usnadnil. Součástí takového zjednodušení je i jeho očekávatelná kritika doktríny o přirozených právech člověka.

Tugendhat u premorálních práv zdůrazňuje, že k jejich podstatě patří kromě vymahatelnosti i to, že jsou propůjčena. Vzápětí se významně ptá, jak rozumět tomu, že lidé mají určitá práva prostě proto, že jsou lidmi – nikoli proto, že by byla propůjčena právním řádem. A s neskrývaným opovržením podotýká, že představa o právech, která by byla vrozena stejně tak jako tělesné orgány, je teologická, což v jeho řeči znamená primitivní a moderního člověka nehodná.

Tugendhat je navíc přesvědčen, že teologické pojetí lidských práv, jakožto Bohem ustanovených, se dostává do problémů i tím, že u premorálních práv (zvláštěních i zákonných) je instance, která je propůjčuje, totožná s tou, u níž je vymáháme. To mu stačí, aby ohodnotil řeč o přirozených právech jako zavádějící metaforu a zároveň uzavřel, že morálka ustavená Bohem či přirozeností je fikcí, takže náboženská motivace je dětská. Inu, ve věku dospělosti asi nelze uvažovat jinak.

Kdyby se ale Tugendhat vymanil z ideologických předpojatostí a začal myslet filosoficky, musel by svou filipiku proti přirozeným právům prověřovat vážně míněnými pochybnostmi. Proč by měla mít lidská práva stejnou povahu a stejné vlastnosti jako práva nižší? Např. zkušenostně evidentní vymahatelnost a propůjčování? Proč by vždy musela být instance propůjčující a vymáhající jedna a táž? Proč by takovou instancí nemohl být Bůh? Proč by propůjčování i vymáhání práv nemohlo být vyššího, empiricky nedostupného řádu?

A sled neuskutečněných Tugendhatových pochybností měl začít v teoretické rovině: Proč musí být předpoklad existujícího Boha Stvořitele a Soudce jen teologický? Protože se i dnes tak hloupě věří v agnostický mýtus o mezích lidské racionality? Je snad agnosticismus pravdivým poznáním o možnostech lidského myšlení? Je vůbec bezrozporný? Není tedy možné dokázat existenci Boha filosoficky? Je např. důkaz Boha z kauzality nedostatečný? Není naopak nedostatečná jeho kritika od dnešních, noeticky podprůměrných filosofů?

Takovými námitkami Tugendhatovo promyšlení lidských práv evidentně neprošlo. Proto také rychle naplnilo své relativistické předznamenání: „*I morální práva... jsou propůjčena námi, nakolik si morálně rozumíme.*“, říká na s. 268 Tugendhat. Takže, až si budeme rozumět v mravním ohledu jinak, propůjčíme si zřejmě jiná morální práva. Třeba taková,

kteřá lépe vyhovují našim vášním. A až si v tom překotném pokroku za pozemsky definovaným štěstím přestaneme mravně rozumět vůbec, až nám bude takové porozumění překážet, nepropůjčíme si pro jistotu žádná morální práva. Není nad morální suverenitu. Snad racionálně podloženou? Nebo spíše jen vytrucovanou?

Následující Tugendhatova úvaha o morálních, a tedy i lidských právech pokračuje v nastoleném trendu k jejich výkladové destrukci. Autor v ní sice připouští, že i v případě nevymahatelnosti můžeme mluvit o morálních právech – v slabším smyslu. Mohou být prý aspoň vyžadována. Bohužel jen na členech morálního společenství.

Jak ale z Tugendhatova základního etického poučení víme, pro skutečně dospělého člověka není závaznost morálky svěřací kazajkou. Jeho elementární „chci“ ho opravňuje k tomu, aby do žádného morálního společenství nevstupoval, a když už vstoupí, aby z něj kdykoli – třeba právě v okamžiku, kdy mu vyžadovačnost druhého nevyhovuje – svobodně a bez morální újmy vystoupil.

Pyšná představa „dospělého lidství“, se svým povýšením svévole nad zákon, tedy přináší i v tomto bodě Tugendhatova výkladu lidských práv tvrdé relativistické důsledky. Ty jsou patrné i v dalších částech výkladu, kde autor tvrdí (s. 270), že *právo, které není hájeno, má jen malou hodnotu*, a že tudíž morální právo v silném smyslu musí implikovat *mo-*

rální povinnost institucionalizovat zákonnou právní instanci. Ve skutečnosti, jak dále uvidíme (3. 4), mají normy mravního zákona, a tedy i skutečná lidská práva absolutní hodnotu – jako vše, co je spoludáno neměnnou lidskou přirozeností.

Článek 3. Druhý pilíř etického relativismu

3. 1 Ontologické pozadí multikulturalismu

Dotkli jsme se teoretického kontextu soudobého etického relativismu a naznačili jsme jeho hlavní důvody, obsažené v základech novověké filosofie. Jedním z nich je nominalistické vyprázdnění/subjektivizace obecných pojmů. Nominalisté tím nesmyslně popírají objektivní obsahy obecných pojmů, které ve svém myšlení bezstarostně užívají, a které jsou i podmínkou jeho možné a beze všeho předpokládané pravdivosti.

O rozšíření a petrifikování nominalismu v moderní filosofii se zasloužili filosofové empirismu. Poslali tím do oběhu i agnostickou restrikcí, která v podstatě vylučuje filosofické myšlení s jeho neempirickými pojmy a metafyzickými problémy.

Podstata mravnosti je však naneštěstí také metafyzická. To tedy znamená, že se stala pro moderní filosofy principiálně nepoznatelnou. Může ale civilizaci potkat větší pohroma, než když se sama a v sebeklamu o vlastní kritické vyspělosti odsuzuje

k etickému analfabetismu? Když se tak pyšně a bezhlavě vydává všanc mravnímu relativismu, v němž se nekompromisně stírá rozdíl mezi mravním dobrem a zlem, aby se pak tato zásadní hodnotová difference lidského života o to víc nahrazovala situační mocensko-ideologickou svévolí v určování toho, co je správné?

Nejhlubším důvodem obecného relativismu je trvalá absence spolehlivého řešení/ověření pravdy a jistoty. Tento fundamentální noetický nedostatek je zakódován v novověkém myšlení a prosazoval se v jeho vývoji postupně. Jeho první fáze probíhala ve znamení agnosticizmu a kulminovala v osvícenství. Je to éra sebevědomého racionalismu, ovšem přistříženého na míru úspěšným empirickým vědám. Scientisté pak do nich vkládali neúměrné naděje na racionální vedení života, které ovšem pouhé vědy o faktech nemohly splnit.

Když začala být naivita osvícenského racionalismu čím dál zřejmější, přišel čas korektury: rané osvícenství pyšného racionalismu scientistů bylo vystřídáno osvícenstvím „zralým“, prý kritickým. Zdání kritičnosti tu bylo vyvoláno tím, že protagonisté druhého osvícenství právem kritizovali očividný dogmatismus, s nímž jejich předchůdci věřili nejen v antropologickou kapacitu přírodovědy, ale i v absolutnost jejího poznání. Jenže ke skutečné kritičnosti filosofického myšlení měli tito pozdní osvícenci sami také daleko. Prostá negace přehna-

ných nároků scientistů ještě nezaručuje kvalitu kritičnosti vlastních pozic.

V druhém osvícenství se krize pravdy ještě prohloubila. Především vyšla najevo faktická noetická nezajištěnost veškeré racionality. Tím se otevřela stavidla všezahrnující relativizaci myšlení, která ovšem byla šikovně, účelově užívána proti odpůrcům. Mezi nimi zaujímali přední místo stoupenčí filosofického realismu, kteří odmítali široký konsenzus ohledně nominalistických dogmat. Ta byla svými vyznavači kupodivu pokládána za neotřesitelná; jejich zpochybňování se mezi souvěrci považovalo za skandální zpozdilost.

Myslitelé druhého osvícenství tedy kromě chronického nedostatku smyslu pro sebereflexi nepochopili ani skutečný důvod antropologického selhání scientistického racionalismu. Ten spočíval ve společném nominalistickém dědictví osvícenců. Díky němu a zmíněné autoreflexivní slepotě pak v druhém osvícenství došlo k paradoxní alianci agnosticismu a historismu. Agnosticismus byl uplatněn vůči klasické metafyzice, která měla díky svobodě od nominalistických restrikcí a propracovaným metodám daleko velkorysejší přístup k celkové struktuře reality či k principům jsoucen. Nebyla odsouzena k absolutizování odvozených entit a k výkladovému zploštění skutečnosti.

Historismus je aplikací ontologického modelu reality, který v antropologickém výkladu proměňuje

lidské bytí v univerzální, vše pohlcující dění. Představa tekoucí reality, v níž není nic stálého, pevného, koresponduje s nominalistickým popřením objektivitu stálých, pevných struktur, vyjadřovaných našimi obecnými pojmy. Vše lidské se rozpouští v dějinách, neměnná přirozenost je prý fikcí.

Proč je tato aliance agnosticizmu a historismu paradoxní? Protože důsledný agnostik nemůže připustit žádný obecný, všezahrnující model reality, ani žádný výklad bytí člověka. Filozofové historismu však většinou vycházejí z hegelíánské ontologie (čili také obecné metafyziky) a pěstují jakousi redukcionistickou metafyziku člověka. V tom se osvědčují jako praví dědicové nominalistických zakladatelů novověké filosofie, kteří měli ve své genetické výbavě také zakódovanou benevolenci k myšlenkovým rozporům.

K historismu se hlásí celá řada myslitelů 19. a 20. století od romantiků, Herdera, Hegela, Marxe, Nietzscheho, Diltheye, přes Heideggera, Sarttra, Gadamera, Manheima, Adorna, Horkheimera, Fromma až po postmodernisty Foucaulta, Derridu, Rortyho, Habermase... Ti poslední vylepšili už beztak „bytelné“ základy etického relativismu nezadržitelně propukající hlubinnou skepsí. Všeobsáhlý relativismus je pak jejím bezprostředním důsledkem.

Historismus umožňuje i jiné zdůvodnění multikulturalismu než populární, a na první pohled rozporuplný kulturní relativismus. Vychází z dyna-

micky chápané konstituce lidských jedinců. V knize *Politická teorie multikulturalismu* Pavel Barša dobře vysvětluje pokusy Willa Kymlicky a Jürgena Habermase o právě takové zdůvodnění.

Tito teoretici multikulturalismu kladou otázku, co přesně má stát u občanů respektovat, když předpokládáme, že by měl respektovat jejich lidství. V takovém předpokladu se ovšem ozývá opovrhovaná klasická zásada, že lidská přirozenost (lidství) je mírou spravedlivého mezilidského vztahování. Trochu tedy překvapuje, že toto „zastaralé“ myšlenkové schéma klasické etiky vytahují na světlo zrovna postmoderní myslitelé Habermas s Kymlickou, když chtějí postavit multikulturalismus na pevný základ.

Barša oživuje jejich argumentaci srovnáním s koncepcí obecných lidských práv ortodoxních liberálů. Ti totiž v dané otázce zdůrazňují, že stát musí respektovat požadavky obecného lidství, které je všem lidem společné. Tato druhová identita je před-sociální. Obsahuje rozum, svobodu, moralitu, ale nikoli příslušnost k určité sociální skupině. Tou už se jedinci naopak liší a stát musí podle ortodoxních liberálů od takových diferencí abstrahovat, má-li brát rovný ohled na občany.

Zcela jinak ale chápou povinnost státu vůči občanům liberální revizionisté Kymlicka a Habermas. Nevycházejí totiž z obecného lidství, jehož specifická identita nezávisí na socio-aspektu, ale naopak z individuálního lidství. Přitom se domnívají,

že jeho identita je spoluformována socio-kulturně. Z takto chápaného lidství jim pak vyplývá, že stát musí u svých občanů respektovat i jejich kulturní příslušnost se vším, co k ní patří. Musí tedy akceptovat i nábožensko-eticko-právní pluralismus občanů multikulturní společnosti.⁷

Tím, že tito liberálové zařazují identitu jedince jako premisu, získává jejich argument aspoň na první pohled jistou přesvědčivost. Jeho slabina spočívá v pojetí identity jedinců, přesněji v ontologicky rozporném zabudování kulturní příslušnosti do této identity. Můžeme souhlasit, že kulturní příslušnost je podmínkou aktualizace životního

⁷ Pavel Barša, *Politická teorie multikulturalismu*, s. 76–77: „Liberální revizionista Kymlicka drží normativní individualismus, napojuje ho však na pojetí člověka jako sociální bytosti, jejíž identita i rozumové, volní a morální schopnosti jsou utvářeny v sociální interakci. Lidskost je lidem vrozena jako potence, podmínkou její aktualizace je příslušnost jednotlivce k určité kultuře... Má-li se tedy společnost (a stát jako její reprezentant) chovat ke svým příslušníkům jako k rovným jednotlivcům v tom, co je v nich lidské, **nemůže prostě odhlížet od jejich skupinových příslušností, ale naopak je musí brát v úvahu... musí je uznat také jakožto příslušníky těchto skupin, a nikoli pouze jako příslušníky lidského druhu.**“ Tamtéž, s. 87: „... zaujímá tedy Habermas k problému skupinově diferencovaných nároků v zásadě stejnou pozici jako Kymlicka: **Braní zřetele na specifické kulturní a skupinové rysy osob... plyne z důsledného domýšlení individuálních práv samotných. Uznání jednotlivce v jeho identitě s sebou logicky nese nutnost uznání kulturních forem, jež se na formování jeho identity podílely, a od nichž je tedy jeho identita neodlučitelná.**“

potenciálu. Je však sporné tvrdit, že díky tomu také rovnou spolukonstituuje identitu jedince, že se ontologická konstituce lidského jedince utváří teprve v sociální interakci. Proč? Protože taková interakce již konstituovaného jedince – tohoto člověka – předpokládá; proto ho nemůže ustavovat.

Argument Kymlicky a Habermase je tedy případem antropologické redukce lidské reality na život a následného nahrazování základní identity osob identitami odvozenými (viz 2. 3). Oba liberálové se tu v zájmu multikulturalismu pustili na tenký led. Chtěli využít lidství pro odvozování ideologicky žádoucích práv menšin, ale neměli vypracovaný nezbytný pojem lidské přirozenosti (specifické a individuální). Proto do identity jedince bezstarostně podsunuli druhotné identity, které jsou dány určitými komplexy nahodilých, v průběhu života vznikajících a také zanikajících akcidentů.

Nominalisté ostatně v reflexi lidského bytí nic jiného neumějí; výkladově rekonstruují realitu výlučně z empirických jevů. Filosofové historismu pak aplikují tento obecný model nominalistické ontologie v antropologii a komponují lidskou realitu z ne-nutných (nahodilých), měnlivých aktů životního dynamismu. Ale rozporné dogma nominalistů nemůže být filosoficky plodné, natož závazné. Proto selhal i argument multikulturalistů z individuálního bytí, které v něm bylo dezinterpretováno podsunutím měnlivých jevů a druhotných identit.

Barša v této souvislosti připomíná (s. 85), že Habermas odmítá předpoklad „empiricky nezatíženého já“ tradičních liberálů, které logicky předchází svému vtělení do konkrétního, „empiricky zatíženého já“. Habermas proti němu staví morální osobu, jež je prý od počátku tvořena intersubjektivním procesem socializace.

Má-li ale Habermas na mysli osobu schopnou mravního života, pak je její identita nezávislá na socializaci. Myslí-li mravně aktualizovanou osobu, jde o identitu odvozenou, nikoli o ontologickou identitu já/subjektu mravního života.

Kdybychom se Habermase zeptali na důvody jeho jistoty o neexistenci „empiricky nezatíženého Já“ potažmo lidské přirozenosti, odkázal by zřejmě Kanta a Hegela. Dovolával by se tedy velice sporné autority dvou rozhodujících nominalistů moderní teorie poznání a moderní ontologie, kteří bezkonkurenčně určili následný vývoj novověkého myšlení.

Mohlo by se ale namítnout, že lidská přirozenost je přece společenská. Když tedy trváme na tom, že je souborem nutných určení, pak přece musí být také socio-aspekt nutnou vlastností člověka; spolu tvoří tedy jeho identitu na úrovni přirozenosti. Proto je i příslušnost k určité kultuře součástí identity jedince, který přece nežije ve vzduchoprázdnu, ale vždy v nějakém socio-kulturním prostředí. Pak ale vyvozují Habermas s Kymlickou z identity je-

dinců práva menšin na respektování a uznání celé své kultury oprávněně.

Tato námitka je především situována mimo nominalistický kontext. Neboť spolu s realistickým pojetím předpokládá, že identitu jedince (jeho individuální přirozenost) tvoří soubor nutných, a proto změně nepodléhajících určení. Námitka tedy pouze nutí k zpřesnění toho, co je pro jedince vzhledem k jeho závislosti na vlivech prostředí skutečně nutné.

Nutné je nepochybně potenciální zaměření k životní realizaci. Samotné akty této realizace, které vznikly působením vnějších činitelů, však už nutné pro jedince nejsou. Vznikly totiž u již konstituovaného jedince a také v rámci jeho existence zanikají.

Krom toho mohly být akty životní realizace i jiné, a pořád by šlo o téhož jedince. Například svobodné působení rodičů mohlo být jiné. Můžeme také myslet na ukradené novorozeně, které by se pak vyvíjelo jinými životními akty než u rodičů.

Potencialita jedince tedy není fixována na jeden způsob konkrétní aktualizace. Je naopak otevřena mnoha různým, kvalitativně si odporujícím vlivům. Konkrétní akty životní realizace podmíněné vlivem prostředí/socializací tedy nejsou pro jedince nutné; proto netvoří jeho základní identitu čili jeho ontologickou konstituci.

Lidský jedinec tedy žije nutně v nějakém prostředí; to je dáno jeho vrozenou, diferencovanou potencialitou. Nežije však nutně *v tomto* prostředí,

v této kultuře, tímto způsobem. Proto ani kulturní příslušnost, která je vždy konkrétní, není součástí identity lidství jedince. Nemůže být tedy ani základem lidských práv, ani zvláštních práv menšin. Ontologický argument ve prospěch multikulturalismu selhal.

Můžeme se nakonec podívat, k jakým (nejen) myšlenkovým zmatkům ty napohled vznešené představy multikulturalistů vedou, jaké chápání lidských práv se v jejich nominalistickém myšlení ordinuje a k jaké neblahé společensko-politické praxi multikulturalismus západní společnosti přivádí.

3. 2 Rozpory multikulti spravedlnosti

Když čteme Habermasovu myšlenku v Baršově přetlumočení (87–88), že „*Ideálem multikulturní spravedlnosti je dát všem občanům a jejich dětem vyrůstat ve světě jejich kulturního dědictví a pěstovat jejich skupinovou identitu, aniž by proto trpěli diskriminací a zneužíváním*“, pak jsme srdcem na straně Habermase. Kdo by proti takové ušlechtilosti překypující rétorice protestoval?

Zapojíme-li však také rozum, musíme zaváhat. Zvláště, když Habermas vzápětí vysvětluje, že politická komunita může tolerovat jen nefundamentalistické tradice, které uznávají rovnoprávnou koexistenci různých eticko-kulturních komunit. Tato

různost prý má být překlenuta eticko-politickou integrací do demokratické obce, kde se respektuje Ústava.

Co ale s fundamentalisty? Netvoří snad jejich kulturní příslušnost také jejich identitu, kterou musí stát respektovat? Co když je jejich morálka určena náboženským fanatismem, který není slučitelný s požadavky demo-liberálního práva? Nemají-li být podle Habermase tolerováni, pak se hrouťí jeho argument z identity jedinců. Podle něj totiž musí být respektováno lidské právo fundamentalistů žít podle své kultury, podle agresivní, nesnášenlivé morálky. Ústava však velí nerespektovat toto lidské právo fundamentalistů; netolerovat je.

Takže v myšlenkovém světě Habermase platí, že fundamentalisté mají být ve svém fundamentalismu tolerováni z důvodu jejich individuální lidské identity. Zároveň ale nemají být tolerováni z důvodu demokratické Ústavy. Oni sami pak mají i nemají být tolerantní k jinakosti druhých. Logicky si z těchto rozporů nevyberete.

3. 3 Totalitní charakter multikulturalismu

Sledovali jsme myšlenku etického relativismu u dvou jeho současných filosofických reprezentantů – Tugendhata a Habermase. Tugendhat v ní vycházel

ze striktně agnostické pozice a spolu s řadou moderních myslitelů teoreticky čistil terén pro invazi takového mravního nihilismu, který se brutálně projevuje v totalitních režimech. V samotném převádění etického relativismu do společensko-politické praxe však zůstávají filosofové Tugendhatova ražení spíše pasivní. Proti totalitním důsledkům svého etického přesvědčení dokonce nezřídka protestují; většinou z tradičních demoliberálních pozic.

Habermas je naproti tomu jen polovičním agnostikem. Negaci metafyziky uplatňuje, jak je už dlouho špatným zvykem, konjunkturalisticky a selektivně; čili jen proti tradiční esencialistické metafyzice. V základních otázkách lidského bytí však Habermas akceptuje jinou metafyziku: reduktivní model hegelíánské dynamické ontologie.

Ontologická absolutizace dění se v nich obsahově sbíhá s agnostickým popřením lidské přirozenosti čili s redukcí lidské reality na soubory proměnlivých jevů. Etickým důsledkem takového antropologického redukcionismu je negace podstaty mravnosti. Koincidence hlavních principů novověké filosofie tedy v Habermasově myšlení vytváří paradoxní spojení agnostických postulátů s hegelíánskou dynamickou ontologií.

S přispěním Hegelovy ontologie absolutizovaných změn se Habermas v praktickém myšlení posouvá k revolučním ideologiím a jejich sociálně-inženýrským experimentům; toho byl Tugendhat

ušetřen. Jako neomarxista je Habermas zapleten s totalitou. Patří k předním teoretikům multikulturalismu, jenž je významnou variantou totalitní ideologie kulturního marxismu.

Totalitarismus je nejhorším politickým režimem, jaký může společnost potkat. Jako takový je praktickým důsledkem moderní krize etického myšlení a hluboké mravní krize jeho exponentů. Zákonitě mu předchází recepce velice špatné, leč dobře etablované filosofie člověka s následnou paralýzou etického myšlení.

V logice hegeliánského dynamismu vyznává Habermas etický axiom historismu. Spravedlnost, lidská práva a mravnost vůbec jsou v něm chápány jako pouhé součásti historického procesu, takže se v něm také vyvíjejí. Co bylo dříve nespravedlivé, je dnes spravedlivé a naopak. Kritéria spravedlnosti podle toho určují vítězové mocenských bojů.

V takovém pojetí už není místo pro všelidské principy mravního řádu, které by byly dány neměnnou lidskou přirozeností jako univerzální měřítko etického hodnocení činů a historických procesů. Pro nominalisty jsou konstanty lidské reality prázdným pojmem. Pro ideology je nominalistická výkladová amputace podstatné struktury lidské reality výzvou i požehnáním.

Jestliže totiž nemůžeme hodnotit historické události z hlediska nějaké (historickému procesu) vnější a nadřazené, všelidské spravedlnosti, pak

o tom, co je v lidském jednání dobré a špatné, vposledku rozhoduje vždy znovu jen vůle vlivných a mocných. Člověk tedy sám tvoří od základu zákon dobrého života; lidská svoboda vládne i mravnímu zákonu. To jinými slovy znamená, že skutečný mravní zákon, který by lidským jedincům závazně a nepodmíněně ukazoval směr jejich mravního rozvoje, neexistuje. Vítejte v hájemství totalitních ideologií.

Immanentistická degradace mravnosti, její pohlcení legislativně-mocenskou svévolí a nahodilostmi historických procesů je dokonalou koncepční relativizací mravních norem a hodnot. Taková relativizace se ovšem rovná naprosté teoretické anihilaci mravnosti. Skutečný mravní obsah mizí, zůstává jen termín, který je významově posunutý k něčemu jinému.

Historizující nominalisté sice také mluví o mravnosti, ale myslí přitom jen na úrovni proměnných právních norem, konvencí a zvyklostí. Skutečná mravnost se jim do reflexe lidského jednání logicky nevejde. Praktickou anihilaci mravnosti pak na takovém základě nejlépe obstarávají a ve velkém zajišťují totalitní ideologové.

Pojmovou destrukci mravnosti nacházíme konkrétně i v Habermasově pojetí lidských práv. Podle Habermase dnes prý může spravedlivá pravidla určovat toliko demokratický dialog, nikoli nějaký filosof na základě pofiderní znalosti lidské přirozenosti.

Dialog také rozhodne, co je momentálně přijatelné pro všechny – co je „obecně“ platné.⁸

„Obecná“ lidská práva tedy vyhlášují často filosoficky negramotní či morálně deviantní demokraté našich pokrokových časů; vyhlášují je s platností omezenou místem a časem. Co ale v takovém pojetí z lidských práv, kromě termínu ještě zbylo? Nejsou ani obecná, nýbrž jen partikulární – pro tu kterou společnost, či komunitu. Ani nevyplývají z toho, co je všem lidem společné, nejsou normativem samotného lidství. Čím tedy jsou?

Pod vznešeným a ušlechtilost ohlašujícím titulem obecně lidských práv se dnes skrývá myšlenková zmatečnost a mocenská svévole úspěšných ideologů levicového ražení. Jejich bizarní myšlení a deviantní programy se nejprve prosadily na západních univerzitách. Odtud prosáky do médií, kultury, etablovaly se v politice, aby posléze zaplavily západní společnosti nadprodukcí vymyšlených „lidských práv“, která jsou evidentně určována podle ideologického klíče; sem patří i absurdity multikulturalismu.

⁸ Tamtéž, s. 85: „*Spravedlivá pravidla jsou destilována z etických obsahů (kulturně specifického) prostředí za pomoci procedur, které zkoušejí, co je přijatelné pro všechny, a co ne – první může být v rámci daného společenství chápáno jako univerzální a obecně závazné. ... To, které dobro je obecné a které zvláštní, však neurčuje filosof na základě své rozvahy o lidské přirozenosti, ale je to zjišťováno prostřednictvím demokratického dialogu testujícího obecnou přijatelnost toho či onoho pravidla. Demokratický test univerzalizace je permanentní...*“

Ideologicky redefinovaná a nadekretovaná „lidská práva“ pochopitelně odporují přirozenosti, šíří mravní dezorientaci i masivní systémovou nespravedlnost, urážejí zdravý rozum a filosofické moudrosti jsou na hony vzdáleny. Podívejme se nyní na tuto postmoderní ideologickou skrumáž podrobněji.

3. 3. 1 Multikulturalismus jako varianta kulturního marxismu

Když je řeč o absurditách multikulturalismu, nemluví se o běžném přistěhovalectví, nýbrž o ideologickém projektu, který imigraci z principu podněcuje a bez rozumných limitů západním společnostem i nekompromisně vnucuje. Jak řečeno, neomarxisté v něm sugerují, že systematické prohlubování etnicko-kulturní rozrůzněnosti je pro ně darem z nebes. Zbaví prý západní společnosti rigidní národnostní homogenity i úzkoprsé monokultury a umožní tak vzájemné a obohacující prolínání kultur až ke globálnímu sjednocení samotného lidstva; samozřejmě pod jejich taktovkou.

Optimistickou vizí vzájemně se obohacujícího soužití kultur tedy multikulturalisté konkretizují jak moderní ideál rovnostářství, tak i postmoderní zbožňování bezmezné plurality. Proč se ale tak urputně snaží?

V propagandistické rétorice neomarxistů se to samozřejmě hemží ušlechtilostmi a pokrokovými hodnotami, které prý takové multikulti soužití přináší. Ale jejich záměry, ani samotná realita už tak úžasné nejsou. Ony především nejsou nijak povznášející jejich skutečné motivy. Multikulturalistům totiž nejde ani tak o blaho přistěhovaleckých menšin, jako spíš o jejich revoluční potenciál. Jeden z protagonistů neomarxismu, Herbert Marcuse, se netajil tím, že také tyto menšiny představují *revoluční sílu, která znásilňuje pravidla hry, a která je také v pozadí každé politické demonstrace za oběti zákona a pořádku.*

Marxisté obecně jsou světonázorově materialisty a společensky profesionálními revolucionáři. Podle své víry se snaží o radikální změnu společenského řádu. Oprášili k tomu působivé zaklínadlo boje za práva utlačovaných a podnikli spanilou jízdu nejnovějšími dějinami. Ortodoxní marxisté vsadili na násilnou revoluci a na dělníky jako na oběti útlaku a zároveň i revoluční pěst.

Stratégové neomarxismu však byli rafinovanější, velkorysejší a také trpělivější. Zvolili postupnou, nenásilnou revoluci a revoluční elán přeměřovali na kulturu. Proto se hybateli revoluce museli stát intelektuálové. Množinu utlačovaných pak rozšířili na maximum, tedy na všechny menšiny západních společností, které podle jejich nezpochybnitelné interpretace úpěly pod bičem bílého, heterosexuálního muže. Identifikace nepřítele pravé humanity

a pokroku je tu daleko velkolepější než u Marxe, který obracel revoluční hněv jen na kapitalisty a „buržousty“.

Kulturní marxisté tedy zproletarizovali všechny možné menšiny, které se dají odvodit z jejich esenciální nenávisti k bílému hetero-muži. Přisoudili jim status obětí a vybavili je výsadou nekritizovatelnosti. Podle jednoduché až prostoduché logiky těchto akčních ideologů jsou přece utlačovaní vždycky v právu. Kdo na takovou spravedlnost nepřistoupí, pohrdá prý lidskými právy a je sám opovržením hodným rasistou, xenofobem, homofobem..., je plný nenávisti k menšinám. Jako takový zasluhuje úděl na smetišti dějin.

Stejně průzračnou logiku přesvědčených dogmatiků nacházíme v Marcuseho geniální zkratce: levicové hnutí má být vždy a všude tolerováno, zatímco pravicové hnutí nesmí být tolerováno nikdy; jeho falešné vědomí musí být naopak cenzurováno a vposledku likvidováno. Marcuse tu osvědčil univerzální pravidlo marxistických revolucionářů, které je nadřazené všem mravním i právním normám: Co slouží revoluci, musí být podporováno, co jí odporuje, musí být potlačováno. Tato ideologická supernorma pochopitelně snese z mravního hlediska jakékoli zobsažnění. Takový je etický relativismus v praxi.

Počítejme tedy s tím, že za pokryteckou morálkou údajných lidských práv uměle zproletari-

zovaných menšin, v niž uvěřilo mnoho slušných, pohříchu naivních lidí, se skrývá strategická instrumentalizace menšin pro potřeby permanentní revoluce kulturních marxistů.

Hlavním terčem kulturní revoluce neomarxistů se stala tradiční morálka, která byla po staletí normativně-hodnotovým centrem někdejších západních společností. Byla to prý morálka největšího Utlačovatele v dějinách lidstva, totiž bílého hetero-muže, tvůrce té hanebné západní civilizace. Proto ji také postihla svatá revoluční nenávist, jíž kulturní marxisté poctili Utlačovatele a jeho dílo. Kdo se jí postaví, je naopak vždy a všude vinen šířením nesvaté nenávisti.

V propagandistické rétorice kulturních marxistů byla tedy přirozená morálka obecného zákona postavena na stranu Zla, které musí být vyhlazeno. Proto je vytrvale líčena jako životu nepřátelská, nábožensky tmářská, pokrytecká, měšťácká, autoritářská, patriarchální a fašistická. Zápas za její odstranění se samozřejmě oslavuje jako osvobození od bigotních nejlépe středověkých předsudků a jako úsilí o pravou humanitu, rovnost, emancipaci.

Působivá rétorika neomarxistů padla ve dvacátém století na Západě na úrodnou půdu; rezonovala ve světonázorově příhodném prostředí. V té době totiž byla na vzestupu materialistická filosofie, a také etický relativismus se čím dál víc jevil jako vzrušující alternativa rigidní a nudné morálky

povinností a ctností. Za takové ne zrovna příznivé filosofické konstelace pochopitelně sílil smysl pro hédonickou životní filosofii. Budeme ještě tyto filosofické pilíře převládajícího světonázoru dvacátého století kriticky reflektovat.

Když tedy na začátku dvacátých let minulého století formuloval jeden ze zakladatelů kulturního marxismu (W. Munsberg) nový revoluční program slovy: „*Zkazíme Západ, až bude smrdět*“, byla to slova vpravdě prorocká. Ideo-politická sekta radikálních intelektuálů s revolučním nábojem se skutečně v druhé polovině 20. století úspěšně etablovala a na přelomu tisíciletí získala na Západě status ideologického hegemonu. Její dominanci potvrzuje všudypřítomná politická korektnost. Tento účinný cenzorský nástroj prosazování programů neomarxistické ideologie podvazuje na Západě svobodné myšlení a dusí diskusi ve všech oblastech společensko-politického života. Strach z obvinění z rasismu je na Západě už půl století všudypřítomný.

Nedá se popřít, že se neomarxistická ideologie prosadila díky geniální strategii, která vešla do dějin jako dlouhý pochod institucemi. Na rozdíl od starších bratranců neomarxisté při něm o revoluci nehalasili. V tichosti obsazovali rozhodující, vlivové posty svými kádry, takže ani horoucí demokraté jejich kulturní revoluci nezaregistrovali; jen na ní sami tupě participovali. Mainstreamová média o ní důsledně mlčela, aby ji o to vytrvaleji podporovala.

Jejich důvěřiví konzumenti si tak bezděčně až podprahově osvojovali revoluční hodnoty jako důkazy vyšší úrovně humanity své doby.

Agenti a sympatizanti kulturní revoluce se v první fázi zaměřili na vzdělávací a praktiko-komunikační instituce, které mají přímý a mocný vliv na utváření veřejného mínění. Ovládly postupně univerzity, média, umělecké spolky... Pak už bylo jen otázkou času, kdy se jim podaří ideologicky zkorumpovat politiky, justici a zpacifikovat silové složky. Za pár desetiletí byla veřejnost na Západě zpracována do té míry, že vítá radikální redefinice normálnosti, lidských práv, svobody, rovnosti, hodnot, rodiny, manželství... jako standardy humanity, která odpovídá 21. století.

Skutečnou povahu multikulturalismu můžeme tedy pochopit jen v kontextu ideologického tažení kulturních marxistů Západem. V něm také vychází najevo jejich záludný záměr, který spočívá ve snaze rozbít civilizační identitu a hodnotový rámec tradičních západních společností. Pohonem revoluční destrukce je nenávisť k jejich hodnotám, k stávajícímu řádu a ke způsobu života, který z nich vyplývá. Z těchto motivů je srozumitelná jak ta okázalá láska multikulturalistů k přistěhovalcům z odlišných kultur, tak i jejich zavilé moralizování a drzé nadávání do rasistů a xenofobů všem, kdo s jejich civilizačně likvidačními projekty nesouhlasí.

3. 3. 2 *Islamizace Evropy*

Skutečnost, že se na Západě bez odporu prosadila nadměru vstřícná migrační politika, svědčí o tom, že už ho multikulturalisté ovládli. V polovině druhé dekády jednadvacátého století triumfovali multikulturalisté masovou migrací do Evropy. Implantovali evropským společnostem přistěhovaleckou subverzi do té míry, že reálně hrozí nejen ztráta společenské soudržnosti států EU, ale i zánik evropských národů. Jen tak, z fixovaného rozmaru a megalomanie eticky negramotných postmoderních elit.

Politici, mainstreamová média, pseudohumanismem levicového liberalismu zpítí intelektuálové a aktivisté z politických „neziskovek“, ti všichni mluvili eufemisticky o migrantech jako o uprchlících. Daleko spíše se však do Evropy valili zájemci o štědré sociální dávky; a kdyby jenom oni. Skutečnou hrozbou jsou muslimští dobyvatelé, kteří vytvářejí v západních státech páte kolony a netají se svým cílem: zkázou Evropy. O to samé jde na druhé straně i neomarxistům, úhlavním to nepřátelům tradičního Západu a skutečným architektům multikulturalismu. Hle, vzácná (?) symbióza fanatiků z protilehlých stran.

Že je islám neslučitelný s Evropou nábožensky, ideologicky, morálně i právně, ví každý, kdo se jen trochu zajímá a není zaslepený propagandou

multikulturalistů. Že je islám navíc náboženstvím agresivním a expanzivním, ví také každý, kdo se nestal obětí demagogického předstírání, zastírání a sofistického mlžení intelektuálů nové levice.

Navzdory těmto skutečnostem a evidentně tristním zkušenostem s muslimským terorismem či no-go-zónami v západních městech pracují evropské elity horečně na vytváření iluze o multikulturním soužití s muslimy. Přitom musejí soustavně zalhávat, že jsou autentičtí muslimové principiálně neintegrovatelní, a že musejí z povahy svého náboženství v podstatě nadřazovat své zákony zákonům hostitelských zemí.

Muslimští migranti tedy u vědomí vlastní nadřazenosti, pod ochranou politiky korektní tolerance úřadů, čili s čistým svědomím v západních městech okrádají, loupí, znásilňují, vraždí a vytvářejí zóny, kde už se zákony státu nevymáhají. Ideologicky zkorumpovaní intelektuálové, politici a média přitom v lepším případě koukají jinam. V horším případě zase jen na povel lžou, nebo aspoň kriminalitu migrantů všelijak relativizují a bagatelizují.

Proradnými politiky zpacifikovaná policie pak pod přísným dohledem takzvaných ochránců lidských práv řádění migrantů spíše jen monitoruje; učí se vidět jejich kriminalitu z té lepší stránky. Když už přece jen dojde k soudu se zločincem z chráněné menšiny, sehraje politicky korektní justice parodii na spravedlnost. Pieta úřadů k mus-

limům se podobá povinnému uctívání komunistů v sovětském bloku.

Být dnes policistou na vyspělém Západě opravdu není snadné. Tím spíše tam ale není snadné být řadovým domorodcem. Ten se podle zvrácené logiky revoluční spravedlnosti kulturních marxistů stává právě tou obětí, která je oproti zločincům systémově znevýhodněna. Když se občané proti takovému bezpráví ohradí, zvyšují jim politici a média frekvenci převýchovných lekcí o lidských právech barbarů a o povinné solidaritě k nim.

Jako by solidarita, coby součást úsilí o obecné dobro, primárně neobsahovala starost o rodinu, obec a národ. Selektivní solidarita elit však tuto skutečnou solidaritu přímo a záměrně ruší. Neboť ve jménu zločinné ideologie vrhá občany do nesnesitelného, vposledku likvidačního soužití s náboženskými fanatiky. Jestliže už demagogická převýchova původních občanů nezabírá, nastupuje represe.

Zdá se být neuvěřitelné, že ve vyspělých demokraciích může být ve jménu „evropských hodnot“ tak cynicky ohýbáno právo, ignorována elementární spravedlnost a uplatňována logika dvojího metru. Ovšem jen do té doby, než vyjde najevo, že evropské elity slouží ideologii neomarxistů. Pak už je pochopitelné, že v zájmu udržení kurzu utopické ideologie, morálního sebeúchvatu vyvolenců Dějin a dobře placených postů je vždy možné překvalifikovat jakýkoli prostředek na prostředek dobrý.

Do této logiky ideologického fanatismu zapadá i zločinné jednání politiků, kteří: a/ zařizují bezproblémový přísun nelegálních imigrantů do Evropy, ačkoli od bezpečnostních složek vědí, že jsou mezi nimi teroristé. Je to jako by v zoo vypustil nějaký zelený pomatenec ve jménu lidských práv zvířat mezi návštěvníky šelmy; b/ devalvují profesi policie, když ji přinutí, aby rezignovala na soustavné násilí agresivních migrantů na domácích. Šílená neomarxistická idea o historické kolektivní vině bílé rasy takové počínání ospravedlňuje.

Kvůli své multikulti megalomanii tedy hrají evropští politici ruskou ruletu s teroristy proti nevinným občanům, kteří je zvolili a jimž se mají zodpovídat. Volili je snad občané proto, aby je politici z ideologických rozmarů vystavovali přímému ohrožení na životech a zřejmě i nezvratnému trápení, jaké jim přináší nucené soužití s hordami agresivních, panské morálce uvyklých muslimů? Volili je k tomu, aby převychovali policii k rezignaci na hromadné násilí agresivních migrantů na domácích? Aby kvůli neomarxistické fantasmagorii o kolektivní vině bílé rasy prosadili politickou nevělu k zajištění elementární bezpečnosti občanů?

Když občané proti tomuto nařízenému etnomasochismu protestují, jsou za souhlasného skandování elit, prolhaných médií a doprovodných chorálů tzv. ochránců lidských práv režimem ostouzeni, šikanováni a kriminalizováni.

Tehdy vychází najevo pravý smysl exaltované tolerance elit k přistěhovaleckým menšinám. Migranti se najednou ukazují být viditelnými spojenci elit proti většinovému mínění prý zaostalé veřejnosti, která staví zdravý rozum proti domněle vyšší humanitě ideologů. Uvědomělý stoupenec kulturní revoluce je miluje jako zdatné pomocníky v uskutečňování revolučních cílů. Proto jim zajišťuje status privilegovaných „nadlidí“ a vybavuje je ideologicky posvěcenými „lidskými právy“, vedle nichž jsou všechny právní normy cárem papíru a elementární cit pro spravedlnost pouhým staromilstvím a chimerou.

Všechny tyto případy morálního cynismu a projevy etické imbecility jsou však postmoderní humanitou velkoryse přikryty širokým pláštěm exkulpační relativizace a oslavovaného smyslu pro bezbřehou pluralitu. Takové jsou v jednadvacátém století reálné podoby a konsekvence etického relativismu.

Nad tímto nevídaným konfliktem ideologické praxe s elementární mravností se přesto zatím ještě z pozic zdravého rozumu ozývají otázky: Kde vzali politici právo, aby na své voliče uvalili tak citelné ohrožení majetků, zdraví, svobody, společenské soudržnosti a životů? Na základě čeho si přisvojili kompetenci vnucovat občanům novou morálku, která tak zásadně odporuje jejich přirozenému citění? Proč občany urážejí spravedlností dvojího metru a působí tím atrofií právního vědomí?

Odpovědi jsou zřejmé. Tyto morální absurdity pocházejí z toho, že vrcholní politici vyznávají ideologii kulturního marxismu, v níž je konstitutivně zabudována systematická pseudomorálka Nového Člověka. Nižší články společensko-politického systému se k tomuto krédu konformistickým samospádem přidávají.

A je tu ještě vpravdě kruciální otázka: Nenaplnuje to hanebné chování unijních politiků v migrační krizi znaky totality? Abychom zde mohli dát kompetentní odpověď, musíme vědět, co je totalita. Mohlo by se zdát, že po zkušenostech dvacátého století ví každý, kdo ho zažil, co je totalita. Ale problém nevyžaduje jakoukoli zkušenost, ani jakoukoli definici. Politologové většinou definují totalitu empiricky; víc jim dnes jejich vzdělanostní obzor ani nedovoluje.

Otázka se ale ptá na identitu obecně pojaté totality, vyžaduje závazné určení její esence. Esenciální definice jsou však neempirické, a taková obecná definice totality předpokládá celou řadu neempirických filosofických premis – od noetiky po etiku. Jen z nich se totiž dá rozpoznat, které znaky jsou pro totalitu nutné, a které nikoli.

Empirické generalizace však takové rozlišování vůbec neznají. Proto jsou převládající pokusy o definici totality neúspěšné. V důsledku absence filosofického přístupu a potřebného filosofického vědění se autoři empirických definic totality sami

v problému diskvalifikují, když rozhodují o tom, zda je či není určitý režim totalitní.

3. 3. 3 *Co je totalita?*

V době systematické nadvlády empirické metodologie v humanitních oborech se pojem totality pravidelně vytváří podle toho, jak se projevovaly ty režimy dvacátého století, které jsou konsenzuálně označovány jako totalitní. V takovém fenomenologickém přístupu pak jdou do popředí skandalózní, záporné emoce vyvolávající fenomény, jakými jsou kruté zacházení s odpůrci či vysoká míra nesvobody. Metafyzický problém rozlišování esenciálních a akcidentálních znaků totality se tu neřeší. Rozhodování o tom, zda je či není politika EU totalitní, se stává čistě arbitrární, závislé na subjektivních preferencích zúčastněných.

Většinou se taková identifikace zakládá na srovnávání s komunismem a nacismem. To je ovšem v daném problému značně zúžená perspektiva. Řeč o bruselské totalitě se pak v ní samozřejmě jeví jako nepatřičná, hysterická.

Ve skutečnosti se věc má tak, že zjišťování, jestli určitý režim je či není totalitní, se neobejde bez adekvátní definice totality. Taková definice se však nezískává empirickými popisy jednotlivých totalitních systémů a induktivním zobecňováním jejich

podobností. Musí vyjadřovat reálnou totalitu v její obecné identitě – čím totalita jako taková je.

K takovému zachycení obecné povahy či specifické esence totalitního systému je, jak řečeno, nezbytná celá řada filosofických pravd – noetických, ontologických, antropologických a etických. Proto jen náročná filosofická reflexe může odhalit a dobře zdůvodnit konstitutivní znaky, které tvoří identitu obecně pojaté totality, a jsou tudíž pro ni nutné.

Do esenciální definice totality se tedy nesmí míchat takové znaky, které vyjadřují jen různé aspekty faktických realizací jednotlivých totalitních režimů, a které jsou pro totalitu jako takovou nahodilé. Taková fakta totiž závisejí na mnoha proměnných nahodilostech, které jsou soustředěny v momentálních stavech společnosti na straně jedné, a v momentálních subjektivních stavech vykonavatelů totalitní moci na straně druhé.

Pokud se do definice totality pašují nahodilé znaky, vznikají falešné (úzké) definice, které jsou v daném problému zavádějící, a tudíž nepoužitelné. V čistě empirických přístupech se takové definice produkují s železnou pravidelností.

Jako všechny dynamické skutečnosti, je třeba i totalitu chápat z jejího cíle. Totalita má duální strukturu: ideologii jako relativně komplexní program společensko-politického života a politický režim, který ideologii mocensky uskutečňuje. Z toho je zřejmé, že totalitní režim má veškeré zadání

od totalitní ideologie. Přebírá od ní směr, obsahy, dimenze i mravní úroveň. Těžiště definice totality proto spočívá ve vymezování totalitní ideologie.

Určujícím principem totalitní ideologie se stává utopický, mesiánsky nadsazený cíl radikální reformy společnosti. Ten má vždy gnosticko-mýtickou inspiraci s pyšnou ambicí všeobsláhlého výkladu světa a všenápravy, chápané jako naprosté vymýcení neomylně identifikovaného Zla. K tomu soustřeďuje celou řadu filosofických omylů o člověku, a představuje tak i mohutnou antitezi přirozeného lidského určení.

Na základě falešných představ o lidském bytí aspirují architekti totality na stvoření lepšího Člověka bez nenáviděné přirozené morálky a lepší Společnosti bez toho, co oni chápou a nenávidí jako „společenské zlořády“. Když se ale vize lepší společnosti staví na základních omylech o podstatě člověka a přirozené mravnosti, nemůže z toho vzejít nic jiného než hluboce protiskutečnostní utopie s tragickými konsekvencemi.

Zásadní teoretický rozchod s lidskou realitou totalitních ideologů, vylepšený nenávisťným revolučním pohonem, má v praxi katastrofální důsledek: vesměs nevídané pervertování přirozeného řádu, v šílených experimentech s lidskými životy, které neznají mezí. Fanaticky věřený pseudohumanismus ideologických megalomanů je tu hlavním důvodem nelidskosti totality.

Z finální vize totalitních ideologů vyplývají tři konstitutivní znaky, které tvoří specifikou identitu totality, a proto jsou také pro její definici postačující:

1/ Nárok na relativně všestranné ovládnání soukromí občanů a na relativně celoplošné ovládnutí společnosti.

Tento univerzální „vše-nárok“ neznamena, že by v plánu totalitní ideologie bylo fakticky naprosté/totální znásilnění osobního a společenského života. To jednak není samo o sobě možné, a ani to nemůže být v zájmu mocných. Relativnost tu znamená, že koncepční nárok na mocenské ovládnutí představuje vůli revolučně reorganizovat (deformovat) všechno, co překáží v realizaci revolučních cílů. O každém aspektu lidských životů v totalitě platí, že může být podle aktuálních potřeb ideologie znásilněn.

Tomu odpovídá i zkušenost obětí totalitních režimů. Člověk si v nich nemohl být v žádném aspektu osobního života jistý před vpádem režimu do soukromí. Ani společnost si nemohla být v žádné oblasti jistá, že ji obsahově nezdeformuje diktát totalitní moci; její žraločí apetit se nezastavil před ničím.

Destruktivní záběr totalitní ideologie je tedy všerozsáhlý jen potenciálně, nikoli aktuálně. Makro-rozměry mocenských nároků totalitní ideologie se odvozují právě z jejího bombastického cíle;

vyplývají ze snahy o radikální proměnu společnosti, která zase předpokládá radikálně nového, podle ideologických šablon převychovaného člověka pro život v pozemském ráji.

Koncepční mocenský vše-nárok proto potenciálně zahrnuje veškerou myslitelnou mocenskou svévoli. Jsou v něm obsaženy všechny možné způsoby nespravedlivého zacházení s občany.

Toto relativně všerozsáhlé ovládání občanů a společnosti ovšem v praxi závisí na mnoha proměnných, jakými jsou například: způsob získání a udržování totalitní moci; stav a vývoj zotročené společnosti; míra přijatelnosti vládnoucí ideologie; způsob a úspěšnost ovládání center kultury; orientace a stav humanitního vzdělání; strategické odhady a rozmary mocných. Na těchto měnlivých okolnostech totalitního režimu přímo závisí míra jeho restrikcí a represí.

A to je také důvod, proč žádá aktuální kvantifikace negativních zásahů totalitního režimu do života občanů (určitá míra krutosti, nesvobody, intenzita, tempo a rozsah uskutečňování totalitní ideologie...) nedefinuje totalitu – byť by šlo citelné fenomény masivní tyranie. Co totiž závisí na měnlivých faktorech v rámci totalitního režimu, nemůže tvořit identitu totality, nemůže ji obecně definovat. Proto také nemůžeme např. z absence zákazu svobodných voleb či krutosti vůči odpůrcům vyvozovat, že se nejedná o totalitní režim.

Když tedy mluvíme o nelidskosti totality, máme na mysli systémové zlo, nikoli masivní krutosti různých režimů, jak je známe z dějin. Toto systémové zlo totalitních režimů, nad nějž nelze myslet větší, vyplývá z totalitní ideologie, na kterou je totalitní režim bytostně vázán, a jíž je také instrumentalizován. Právě ona zakládá systém společensko-politického zla, který je svým potenciálem nastaven ke všem způsobům nespravedlivého zacházení s občany. Tím přicházíme ke zbývajícím konstitutivním znakům totality.

2/ Konceptně všerozsáhlá destrukce mravnosti. Architekti totality ji mocensky ordinují společnosti v podobě absolutní nadřazenosti určité bigotní a prudérní pseudomorálky (třídní, rasové, multikulturalistické, feministické...) vůči všem neideologickým normám jednání.

Nárok na morální ovládnutí společnosti je pro totalitu nezbytný. Neboť v mravním světě se rodí ten největší odpor proti šíleným revolučním změnám a svévoli totalitářů. V totalitních společnostech proto nemůže existovat žádná přirozená mravní norma, žádná hodnota, která by nemohla být „překonána“, když překáží ideologickým zájmům.

Totalitní moc tedy všemožnými způsoby společensko-politického nátlaku vnucuje a legislativně vynucuje určité myšlenkové postoje světonázoro-

vého charakteru a originální mravní „hodnoty“. Tím se stává totalita nelidskostí par excellence, neboť principiálně koliduje s celým přirozeným řádem spravedlnosti.

Bezprostředním podkladem pro diktát maximalizované pseudomorálky je kolektivistické podřazení občana státu. Právě odosobňující kolektivismus odůvodňuje to bezohledné mocenské prosazování ideologických zájmů, v němž nedotknutelný účel ideologie proměňuje každý vhodný prostředek v dobrý prostředek. Sem spadá i zpolitizování soukromí občanů.

Univerzálním podkladem je pak v moderním intelektuálním světě široce akceptovaný etický relativismus. Ten kromě soustavného prolamování přirozených hranic politické moci legitimizuje i specifické obsahy pseudomorálky, jež vyplývají z utopické, protiskutečnostíní vize té které totalitní ideologie. Totalitní ideologie je tedy zaměřena k obsahově neomezenému předefinování přirozené mravnosti.

V tomto bodě jsou ovšem na poznání podstaty totality kladeny vysoké filosofické nároky. Aby totiž bylo možné kompetentně mluvit o pseudomorálce jako o konstituantě totality, musí být nejprve filosoficky jasno o přirozeném mravním řádu. Podmínkou takové etické evidence je však přesvědčivá falzifikace etického relativismu. To ale mimo jiné předpokládá kvalifikované hodnocení předpokladů

noetických, ontologických a antropologických, které jsou při sporu s etickými relativisty ve hře. Právě v důsledku absence takového hodnocení není v moderní době kvalifikovaný přístup k problému mravního relativismu vůbec něčím samozřejmým.

3/ Ideologický nárok na ovládnutí společnosti, obsažený v prvních dvou esenciálních znacích totality, tíhne k praktické realizaci politickou mocí. Třetí esenciální znak totality se tedy týká uskutečňování totalitní ideologie v totalitních režimech. Státní moc je tu ideologicky instrumentalizována a z logiky věci vybavena neomezenou pravomocí. Kolektivistické narušení přirozené mravnosti logicky končí v etatismu.

Tím se prakticky a s urputnou důsledností zhodnocuje kolektivistické převrácení poměru jedince a společnosti. Totalitní režimy jsou proto přirozeně etatistické. Ve službách revolučně nenasytné totalitní ideologie se pak politici doslova stávají pány nad životy a smrtí občanů; jejich omnipotence je děšivá. Totalitní režim nemůže z principu nechat občany normálně žít. Je poháněn revolučními běsy a následně i reedukační mánií totalitních ideologů, v níž musejí občané dorůst na bláznivou ideologii naměřenou úroveň nového člověka – s nelidskou tváří.

Vlastnosti koncepčně bombastických nároků ideologie charakterizují i režim, který je uskuteč-

ňuje. Proto přecházejí hodnotící predikáty totalitní ideologie nutně i na totalitní režim, který její zřudnou nelidskost uvádí do praxe.

Ve sporu o adekvátní definici totality je pak rozhodující, že uvedené konstitutivní znaky jsou dostačující. Jak si tím ale můžeme být jisti? Především je třeba zvýraznit kontury problému. Neřešíme v něm, jaký historicky daný režim byl ze všech nejkrutější; nesčítáme kvanta hrůz té které diktatury. To je jednak filosoficky nezajímavé; krom toho bychom to sotva kdy přesně zjistili. Poznání obecné identity totality se tedy nezískává porovnáváním a vyhodnocováním aktuální zloby různých politických režimů.

V definici totality jde o přesné vystižení systematické zloby. Konsenzuální odpor k totalitě vychází z intuice, že totalita je nejhorším ze všech možných systémů moci. Tuto intuici zloby totality lze postačujícím způsobem verifikovat právě v jejích třech konstitutivních aspektech: a/ že ideologicky tenduje k ovládnutí celého, osobního i společenského života; b/ že tento její uzurpační ideologický vše-nárok obsahuje potenciál univerzální destrukce morálky, neboť je umocněn ideologickými, zásadně protipřirozenými programy, které představují ohrožení takových přirozených struktur života, jakými jsou dobrý charakter, rodina, národ, společenský řád; c/ že instrumentalizuje politickou moc a legitimizuje bezmeznou, ideologicky předurčenou svévoli v jejím užívání.

Kritériem pro identifikaci konstitutivních znaků totality je tedy jejich význam pro nastolení systémové nelidskosti, nad niž už nelze myslet horší. Tři uvedené konstitutivní znaky vymezují takový systém společensko-politického zla, který je svým potenciálem nastaven ke všem možným způsobům nespravedlivého zacházení s občanem. Jestliže tedy totalita obsahuje právě díky uvedeným znakům neomezený potenciál mravní zloby, pak logické sjednocení těchto znaků představuje dostatečné vymezení totality jakožto systému, který je schopný produkovat maximum nelidskosti.

Co je největším systémovým zlem politiky? Právě ta na maximum vystupňovaná, ideologicky naprogramovaná nelidskost. V čem taková nelidskost spočívá? Právě v tom programovém, ideologicky stabilizovaném zaměření k úplné destrukci mravnosti. Tímto zaměřením totiž totalita koncepčně vyřazuje z lidských životů celý řád spravedlnosti a vrhá je do džungle. Větší systémovou nelidskost už nelze myslet.

Z etického hlediska je důležité, že tato ideologicko-praktická devastace lidských životů čerpá své makro-rozměry z agnostické antropologie bez lidské přirozenosti a z následného etického relativismu, který je antitezí skutečné mravnosti.

Z tohoto filosofického kontextu je pak srozumitelná životnost a intenzita maximalizované systémové zloby totality. Na rozdíl od v dějinách běžné

mocenské zvláště despotických režimů totiž totalitní ideologie vychází z falešné až zvrácené filosofie člověka. Právě ta umožňuje (i „legalizuje“) její protiskutečností, utopické vize a potencuje její radikálně protipřirozené, amorální programy. Díky nim už není mocenská zvláště závislá jen na nahodilých rozmarech diktátorů. Je systémově stabilizovaná, cílená, v časovém horizontu velkoryse rozvržená a především nemá žádné logicky myslitelné hranice. Žádná perverze v zneužívání moci není z rozsahu takto předimenzovaných kompetencí ideologicky řízené politické moci vyloučena. V tom také spočívá důvod, proč je totalita jako společensko-politický systém v nejvyšší míře zločinná.

Tato naprostá koncepční podřízenost životů občanů neomezené mocenské svévůli je tedy dána uvedenými definičními znaky totality. Proto jsou tyto její nutné znaky ve své jednotě také znaky, která stačí k adekvátní definici totality. Všechny ostatní znaky, které se v úvahách o totalitě vyskytují, už netvoří identitu obecně pojaté totality; jsou vzhledem k ní nahodilé, neesenciální. Nevjadřují, čím obecně totalita je. Vyjadřují jen to, jak se totalitní ideologie v jednotlivých totalitních režimech konkrétně uskutečňuje a s určitou mírou podobnosti i projevuje.

Proto tyto nahodilé znaky nepatří do adekvátní definice totality, byť se do ní hlavně ty emočně silné fenomény (faktický teror státní policie a justice,

vláda jedné strany, masivní nesvoboda...) vnucují. Musejí být zařazeny do nižší kategorie empirických popisů historicky daných totalitních režimů. Tyto jejich jinak pravdivé zkušenostní predikáty nesmějí být v reflexi povahy totality zobecňovány jen proto, že se povrchnímu pohledu zdají v nějakém aspektu důležité. Jinak by zužovaly definici totality a vylučovaly by z jejího rozsahu režimy, které ve skutečnosti totalitními jsou.

Rozsáhlý výskyt takových úzkých definic totality je dán právě nadvládou empirické metodologie v dnešním politickém myšlení. Politologové pak bez hlubšího rozmyslu definují totalitu empirickými znaky, které je obvykle nejvíc pohoršují, aniž by si přitom položili otázku, které znaky jsou vlastně pro totalitu nutné a proč.

Různé kvantifikace krutosti, nesvobody či rozsahu faktického ovládnání společnosti nic k systémové zlobě totality, definované jejími třemi konstitutivními znaky, nepřidávají. Tyto konstitutivní znaky totiž představují plán, v němž jsou všechny stupně kvantifikace nespravedlnosti zahrnuty jako možné. Jejich aktualizace pak závisí na nahodilých vnějších podmínkách a okolnostech (aktuální stav společnosti, invence a aktuální potřeby totalitních ideologů, jejich strategie načasovaného utahování/povolování šroubů...). Co však závisí na nahodilých, měnlivých podmínkách realizace totalitní

ideologie, nemůže konstituovat obecnou povahu totality, a tudíž ji nemůže ani adekvátně definovat.

Celá tato úvaha o definici totality dává lepší orientaci ve filosofickém kontextu různých typů totality a umožňuje i lepší identifikaci totalitních režimů. Aktuální problém o povaze bruselské politiky v prvních dekádách jednadvacátého století už patří do politické filosofie.

V etice je totalitní teorie a praxe zajímavá jako logické vyústění principů, na nichž stojí relativismem zkažené etické myšlení novověku po Kantovi a Hegelovi.

Článek 4. Filosofická odpověď etickým relativistům

4. 1 Lidská přirozenost

Vyvrácení moderního empirismu sporem je zároveň i falzifikací agnostické skepse k metafyzice. Ta se totiž vpsledku opírá o falešnou premisu rozporného dogmatu empiriků. Podobně je odhalení rozporů dynamické ontologie, která koncipuje realitu jako pouhé dění, zároveň falzifikací historismu, který v lidské realitě popírá stálé struktury, konstanty a metadějinné hodnoty.

Protože jsou obecné pojmy jednotkami myšlení a jejich neempirické/metafyzické, stálé obsahy nelze bez rozporu subjektivizovat, můžeme říct, že lidské myšlení je: a/buď metafyzické, nebo vůbec není; b/ buď v kontaktu s konstantami reality, nebo vůbec není.

Tím se otevírá velkorysejší přístup k lidské realitě a odtud i možnost filosofické rehabilitace mravního zákona, která je zároveň i vyvrácením etického relativismu, jehož zhoubný potenciál se nevyčerpává totalitním zotročováním společnosti;

rozvrací i osobní životy. Rozhodující premisu v takovém návratu k realismu tvoří lidská přirozenost.

Víme, že agnosticky fundovaný a v historismu založený etický relativismus těžil z chronických omylů novověkých nominalistů o nepoznatelnosti či neexistenci nutných aspektů reality. V etické aplikaci jsou takovým údajně nepoznatelným či nereálným aspektem lidské reality právě obsahy obecného mravního zákona. Vyvrácením agnosticizmu a historismu je tedy možné odblokovat etickou reflexi směrem k metafyzickým konstantám mravnosti; nejdůležitější z nich je mravní zákon. Tvoří páteř mravnosti a je teoreticky (co do své esence a existence) srozumitelný výlučně v kontextu lidské přirozenosti.

V bezrozporném myšlení zpřítomňuje povinná objektivita obsahu obecného pojmu „člověk“ antropologovi specifickou lidskou přirozenost. Důkaz realismu obecnin je proto zároveň i důkazem obecné lidské přirozenosti. To znamená, že obsah obecniny „člověk“ odhaluje svými nutnými, identifikujícími (definičními) znaky v realitě každého lidského jedince pod povrchem životních změn pevné jádro-lidskou přirozenost. Díky ní je jedinec člověkem a životní změny jsou jeho; mají lidskou kvalifikaci a povahu.

Tento závěr o reálné existenci lidské přirozenosti je hlavním filosofickým poznatkem realistické antropologie (viz Jiří Fuchs, *Člověk bez duše, život*

bez smyslu). Ve vývoji novověké filosofie však byly jeho premisy ztraceny, neboť tento vývoj je řízen nominalistickou subjektivizací lidského myšlení. Nominalisté z řad empiriků a filosofů historismu proto redukovali realitu lidských jedinců na empiricky dostupné životní jevy. Ve výkladu člověka absolutizovali jeho život a přesvědčovali sebe i jiné, že zkušenost s životním dynamismem je jediným možným zdrojem spolehlivé antropologie.

Jako jim ale uniklo, že nominalistické znehodnocení pojmů není žádným výsledkem zkušenostního poznání, nýbrž mylnou metafyzikou myšlení, tak také přehlédli, že ani antropologické ztotožnění člověka s životem není verifikováno empiricky; je pro změnu omylem metafyzické antropologie.

Struktura lidské reality je tedy v zásadě duální. Vedle nesporného fenoménu života v ní musíme uznat i lidskou přirozenost jako fundament a zdroj životní dynamiky. Tato základní složka celkové struktury lidské reality je konstantou. Její neměnnost pochopitelně irituje dnes dominantní filosofy absolutní změny.

Ale neměnnost tu vyplývá z toho, že lidská přirozenost je souborem nutných určení člověka, k nimž jsou nominalisté principiálně slepí, ačkoli se bez ní v úvahách o člověku také neobejdou. Kdyby totiž v průběhu existence lidského jedince něco z jeho přirozenosti zaniklo, nebo teprve vzniklo, nešlo by v takových případech o člověka; mluvíme

však o existujícím člověku. Nutnost zde tedy implikuje neměnnost.

Kromě realismu obecnin odhaluje existenci lidské přirozenosti také metafyzická analýza, která prokazuje nesoběstačnost života pojatého jako soubor bio-psycho-socio-duchovních jevů. Závislost života na svém neempirickém zdroji vyplývá z úvahy o identitě lidských jedinců. O této identitě se dnes často mluví povrchně a vágně na úrovni odvozených identit (profesní, socio-kulturní, mravní...). V průběhu života získané identity však předpokládají základní, ontologickou identitu, díky níž je osoba právě tímto lidským jedincem. Jen proto, že má svou absolutní podstatnou identitu, může osoba získávat dílčí, relativní identity. Protože je Petr člověkem, může být dobrým učitelem, otcem, křesťanem...

Proč by ale nemohly tvořit základní identitu člověka pouhé akty či jevy života? Protože v průběhu jeho existence vznikají a zanikají, zatímco on ve svých životních změnách trvá. Co tedy tvoří jeho identitu, musí mu být trvale přítomné; to životní akty nejsou; netvoří tedy jeho identitu. Krom toho existují jako projevy téhož jedince. Předpokládají tedy jeho základní totožnost; proto ji netvoří.

Při bližším pohledu rozlišujeme v lidské přirozenosti subjekt života a jeho výbavu k životním činnostem. Jako se nedá smysluplně popřít identita Já/subjektu života, tak se nedá popřít ani jeho

základní, stále zaměřeni/uschopnění k procesům a činnostem na všech úrovních, které jsou zahrnuty v jednotě lidského života. Tento životní potenciál je diferencovaný jako systém základních sklonů/schopností k příslušným činnostem; jsou to jejich principy. Rozum je principem myšlení, vůle principem svobodného jednání, jednotlivé smysly jsou principy různých druhů smyslového poznání...

Principy diferencované životní dynamiky tvoří se svým subjektem jednotu lidské přirozenosti. Jsou nutnými, inherentními kvalitami svého subjektu; existují jen v něm. Proto je přirozenost souborem navzájem nutně provázaných jsoucen. Protože všechny životní akty vycházejí z přirozených principů/elementárních sklonů, je přirozená jednota těchto principů také důvodem specifické jednoty lidského života, jak ho známe ze zkušenosti.

Přirozenost je tedy souborem nutně propojených neempirických, a přesto existujících jsoucen, které tvoří v celku lidské reality nezbytný základ lidského života. Co je v řádu poznání prvotní (život), je v řádu reality druhotné, odvozené.

Pro spor s etickým relativismem je pak důležité, že je přirozenost myšlenkově poznatelným souborem pro člověka nutných jsoucen. Neboť relativisté popírají mravní zákon právě pro tuto jeho objektivní, metafyzickou nutnost. Spor s relativisty se tedy řeší tak, že je mravní zákon identifikován jako součást lidské přirozenosti, která participuje

na její bytostné nutnosti, a kterou nelze bez rozporů popírat. Tato identifikace bude tématem následující úvahy (4. 3).

4. 2 Zpřesnění identity člověka – ontologická sonda

Po výkladu lidské přirozenosti jako základní identity člověka se zdá, že je tedy člověk souborem pro člověka nutných jsoucen: lidského Já/subjektu života a jeho nutných kvalit/schopností. To ale na první pohled nedává smysl. Člověk by byl souborem člověka a jeho kvalit. Byl by jsoucnem složeným ze sebe a z jiných; byl by esenciálně spoluustaven sám sebou.

Když jsme v souvislosti s lidskou přirozeností mluvili o základní identitě člověka, pak to bylo v protějšku k povrchovým, fenomenologickým identitám, které člověk nabývá během života. Rozlišení přirozenosti a života tuto diferenci identit umožňuje. Ale přirozenost člověka není jeho poslední, nejhlubší identitou. Můžeme ji chápat jako základní identitu člověka jen ve vztahu k odvozeným identitám; je základní jen relativně. Tu absolutně základní, vlastní identitu člověka musíme hledat v subjektu samém. Ten je totiž jako svébytné jsoucno (substance) odlišný od svých schopností a činností (akcidentů) právě proto, že má svou vlastní identitu.

Když se tedy podíváme na obsah obecného pojmu *člověk*, z něhož jsme v argumentaci vyšli, problém identity člověka se komplikuje. Filosofická precizace tohoto obsahu vyúsťuje do adekvátní definice, která vyjadřuje právě lidskou přirozenost: Já a jeho schopnosti. Klasická definice člověka jako rozumového živočicha zase obsahuje pouhou identitu lidské přirozenosti. (V druhé kapitole bude vysvětlena jako definice adekvátní.)

Co z toho plyne? Že je snad identita člověka jako jsoucná, které je přece odlišné od svých schopností (jiných jsoucn), dána teprve jednotou člověka a jiných jsoucn? Vždyť vlastní identita člověka je nutným předpokladem jeho existence, jeho odlišnosti od všech ostatních jsoucn, a tedy i předpokladem jeho jednoty se svými schopnostmi v rámci lidské přirozenosti. Proto nemůže být identita člověka/ subjektu svých schopností teprve dána touto „přirozenostní“ jednotou subjektu a jeho schopností.

Bylo by tedy ukvapené, kdybychom se domnívali, že jsme definicí člověka obsažně zachytili samotné bytí/identické určení člověka. Tak daleko naše poznání nesahá. Obsahově rozlišující definicí člověka chápeme lidské jedince jen na úrovni jejich specifické přirozenosti. Nikoli v jejich vlastní (vnitřní, esenciální) identitě, která jim přísluší jakožto jsoucnům, odlišným od všech jiných jsoucn.

(Otázku, proč je nutné chápat lidského jedince jako svébytný subjekt života, a nikoli jako soubor

jsoucen či vlastnost Univerza, tady nemůžeme rozvíjet. Odpověď dávají antropologické důkazy substanciality člověka, které zdůvodňují, že je člověk ve svém bytí nezávislý na jiných jsoucnech jako složkách své identické určitosti, a že je nezávislý na jiném jsoucnu jako na svém subjektu – že není pouhou kvalitou jiného.)

Po tomto ontologickém zpřesnění výkladu bytí člověka se nabízí otázka, proč jsme v interpretaci nesporného faktu zaměření lidského subjektu k životním činnostem zaváděli zvláštní metafyzické principy, elementární schopnosti. Nemohl by být subjekt zaměřen k různým svým činnostem sám sebou, svou povahou?

Co je dáno samotnou povahou, je dáno spolu s ní. Kdyby tedy např. myšlení jedince bylo dáno už samotnou jeho povahou, bylo by dáno celé naráz – spolu s ním. Myšlení se však realizuje postupně. Proto je nutné interpretovat zaměření k němu jako zvláštní, od lidského jedince odlišnou schopnost, sílu, která se postupně realizuje myšlenkovými akty a v jejich střídání trvá. To platí o všech sukcesivních činnostech: vycházejí ze svých principů, které mají charakter aktivních potencií.

Kdyby někdo pod dojmem definice člověka pokládal tento diferencovaný potenciál životní dynamiky za esenciální znaky člověka, tj. za entity, které spolutvoří jeho vlastní identitu, pak by v rámci identity člověka ztotožnil tyto elementární schop-

nosti (např. rozum s vůlí) navzájem. Tyto schopnosti jsou však esenciálně určeny zaměřením ke svým předmětům, tj. k aktualizacím specificky odlišných činností; proto se také musí navzájem lišit.

4. 3 Přirozený mravní zákon

V rámci vývoje novověké filosofie se tedy ve 20. století vytvořila silná aliance empiristického agnosticismu a romantizujícího historismu. Podařilo se jí prosadit etický relativismus jako takové řešení problému mravnosti, jež je na úrovni soudobé vzdělanosti, která samu sebe příznačně považuje za špičkovou. Etický relativismus je tu hodnocený jako zralý plod kritické racionality. Představa ne-relativizované, absolutní mravnosti se dnes naopak zdá být anachronismem. Tedy něčím zpozdilým, co má původ i garanci v náboženských dogmatech.

Objektivně vzato ale nemůže být hodnocení dnes všeovládajícího etického relativismu tak optimistické. Ani teoreticky a už vůbec ne prakticky. V praxi minulého století přece vytvořil neomezené možnosti pro mravní zvláštní totalitních režimů. Jako jedna z jejich hlavních teoretických opor má na morální devastaci v totalitních režimech značný podíl. To jsme konkrétně viděli v předchozím článku.

Skutečně kritické myšlení pak především zjišťuje, že empirismus a historismus jsou jakožto

východiska relativizace mravních norem a hodnot podmínovány nominalismem; tedy prokazatelně rozporným výkladem lidského myšlení. Tento chronický omyl novověké filosofie se neomylně táhne jejími dějinami, neboť je zakódován v jejích základech. Skutečnost, že zůstal novověkými filosofy dodnes nerozpoznán, svědčí o jejich vleklé noetické dezorientaci. A ta má ke kritické racionalitě, kterou si dnešní intelektuálové tak rádi a tak stereotypně namlouvají, hodně daleko.

V protějšku k nominalistické tradici novověku tedy můžeme klást etický problém velkoryseji; umožňuje to realistické řešení lidského myšlení. V předchozí úvaze (4. 1) jsme rovněž viděli, že (jedině smysluplný) realismus vyžaduje, abychom v antropologii uznali realitu neměnné lidské přirozenosti, která transcenduje dynamiku lidského života jako její princip.

Z této klíčové antropologické premisy je pak možné řešit většinu podstatných otázek lidského života. Mezi ně patří i spor s etickými relativisty o existenci všelidsky platného mravního zákona. Jsou normy dobrého života pouhým výsledkem lidské praxe (dějin, kultur, tradic, zvyků, legislativ), nebo jim celá lidská praxe podléhá? Existuje lidskou praxí nepodmíněný mravní zákon, který zavazuje svobodu, nebo je lidská svoboda sama zdrojem „mravního zákona“?

Jestliže existuje mravní zákon jako součást lidské přirozenosti, pak je jeho nezávislost na lidské praxi (jeho transcendence) evidentní. Neboť člověk svobodně netvoří „být člověk“ (to, že je subjektem tělesně duchovních sil), ani svobodně netvoří samotnou svobodu (tj. schopnost volit na základě myšlení určitý způsob jednání). Jako je výkon (realizace) svobody podřízen ontologické povaze/esenci vůle, tak je podřízen i řádu lidské přirozenosti – a pak možná i mravnímu zákonu jako jeho významné složce. Jak tedy souvisí přirozenost a zákon dobrého života?

Člověk je přirozeně zaměřen k hodnotám, které ho zdokonalují. Takové přirozené zaměření konstituje základní schopnosti, definuje je. Je proto na úrovni toho, co je pro každého člověka nutné, a proto i neměnné. Člověk ho tedy nemůže v průběhu života ztratit, nebo teprve získat.

Nejvyšší hodnoty lidství, které člověka zdokonalují jakožto člověka, se uskutečňují v řádu osobního života. Ten je charakteristický tím, že ho člověk má ve svém myšlení a jednání sám vytvořit. Tím se liší osobní život od determinismu biologicko-instinktivního života. Duchovní schopnosti rozumu a vůle tedy nepředstavují jednosměrné určení svých činností; nevyklučují ve svém potenciálu možnosti opačných realizací. V tom mimo jiné spočívají i rizika osobní existence. Ale je v tom také jistý výkladový problém.

Vezměme rozum. Je *nutnou* kvalitou člověka, a jako základní schopnost myšlení je *nutně* zaměřen k pravdě jakožto cílové hodnotě myšlení. Proto ho lze definovat jako schopnost pravdy. Ale je tomu skutečně tak? Je snad rozum automatem pravdy? Myšlení je přece dialektické, osciluje mezi pravdami a omyly. Není tedy rozum zaměřen také k omylu?

Kdyby tomu tak bylo, byli bychom rozumem esenciálně zaměřeni k hodnotě a zároveň i k jejímu postrádání, což se vylučuje. Pak by ovšem rozum neměl identickou určitost a vůbec by nebyl. Musíme zde tedy zpřesnit pojem „zaměření“. Je vázáno na hodnotu, která je žádoucím zdokonalením osoby a odpovídajícím naplněním osobního života. Člověka zdokonaluje pravda, ne omyl. Faktické postrádání pravdy v myšlení je pouhou jeho možností, která se v myšlení částečně realizuje. Není však cílem myšlení; je jen jeho defektem. Chceme pravdu, ne omyl. Víme, že cesta k životně relevantním, teoretickým pravdám je trnitá; vyžaduje osobní nasazení. To vylučuje, že by zaměření k hodnotě znamenalo její automatické dosahování; je tu prostor k omylům. Ten však nevylučuje skutečnost samotného zaměření k hodnotě.

Životní potenciál duchovních sil tedy není indiferentní. Není netečný k hodnotě a jejímu postrádání; je naopak tendencí k životnímu optimu. Obsahuje tedy sklony k takovým činnostem, které

zprostředkovávají svému subjektu/osobě potřebná zdokonalení. Proto je požadavkem přirozenosti, a tedy i normální, aby člověk jako bytost svobodná o přiměřené hodnoty usiloval.

Rozvoj života po stránce myšlení je tedy přirozeně finalizován pravdou. Aby však myšlení skutečně směřovalo k svému cíli, musí být v osobním úsilí o jeho dosažení respektována určitá zákonitost (logicko-kritických postupů), která k němu vede. Aby ale mohla být tato zákonitost respektována, musí být poznána a v samotném myšlení osvojená.

Přesně tytéž poměry panují v řádu svobodné vůle, která je schopností rozhodování a následného jednání. Také vůle je nutnou schopností člověka, která je nutně zaměřena k nějaké odpovídající hodnotě jako k svému cíli. Jakou finální hodnotou zdokonaluje člověka vůle? Člověk volí vždy to, co poznal v nějakém ohledu jako žádoucí zdokonalení, jako to, co odpovídá nějaké jeho potřebě; předmětem vůle je rozumově poznané dobro.

Takto povšechné vymezení dobra ovšem představuje široký rejstřík protichůdných možností volby. Přitom každá volba může přinést nějaké uspokojení potřeby (instinktivní, psychické, estetické, sociální, mravní). Ale ne každé uspokojení odpovídá v dané situaci člověku jako takovému, ne každé ho zlidšťuje. Jako nejsou všechny myšlenkové akty rovnocenné (mylné soudy myslícího nezdokonalují), tak nejsou rovnocenné ani volní akty.

Existují špatné činy, které odporují přirozenému ustrojení konajícího. Co se tím rozumí?

Uspokojování dílčích potřeb často znemožňuje naplnění jiných, třeba důležitějších. Situace rozhodování tedy přinášejí různé konflikty potřeb a následně i zájmů a motivů. Člověk poznává tyto potřeby nejen jednotlivě, ale také v celkové souvislosti života, přičemž žádoucí soulad v jejich naplňování není při jednání automatický. Proto vzniká i jakási meta-potřeba *harmonického* uspokojování dílčích potřeb. Takovým souladem v prosazování životních potřeb se v osobním životě svobodně vytváří řád, který je primárně žádoucím zdokonalením, životním optimem. Proč?

Protože takový řád odpovídá přirozenému vybavení lidského jedince k životní realizaci. Představuje adekvátní uskutečnění přirozeného životního potenciálu, pochopeného v jeho celkové struktuře a v hierarchii životních potřeb a sil. Osobním úsilím vytvořený řád tedy odpovídá člověku jako takovému; je jeho adekvátním dobrem. A toto (prozatím nespecifikované) adekvátní dobro je vlastním předmětem vůle. Je tím, k čemu je vůle bytostně zaměřena jako k cíli jednání. Přirozené zaměření či bytostné určení vůle je zároveň i finalitou zdařilého života.

Adekvátní dobro zatím uvažujeme jen abstraktně, protože ho nyní reflektujeme kvůli objasnění existence mravního zákona v rámci obecné

lidské přirozenosti; a esenciální zaměření vůle k adekvátnímu dobru člověka je prvkem této přirozenosti. V druhé kapitole budeme hledat odpověď na otázku, v čem toto adekvátní dobro, toto zlidštění člověka spočívá a jaké jsou jeho konkrétní obsahy.

Objasnění vnitřní finality volního života už umožňuje identifikaci mravního zákona. Tato finalita je součástí lidské přirozenosti, neboť je dána esencí vůle (jejím zaměřením) a vůle je složkou přirozenosti. Zaměřením vůle k adekvátnímu dobru je dán plán dobrého života, k němuž je člověk přirozeně určen. A mravní zákon není ničím jiným, než tímto poznatelným plánem, mapou dobrého života. Svými normami vyjadřuje mravní zákon diferencovaně různé dráhy, jimiž vedou různé druhy a způsoby jednání k realizaci adekvátního dobra, k cíli lidského života.

Mravní zákon je tedy lokalizován na linii životní finality, která spočívá v nutném zaměřením vůle k přirozené dokonalosti, k lidské zralosti, k autentické osobnosti. Takovým zasazením do kontextu lidské přirozenosti se mravní zákon podílí na její jednoznačné, definitivní určitosti, na její absolutnosti. Je tím zároveň imunizován vůči jakékoli relativizaci. Absolutnost mravního zákona se výkladově artikuluje prostřednictvím jeho formálních vlastností: nutnosti, neměnnosti a obecné platnosti.

Protože je každý lidský jedinec člověkem, je svou přirozeností vybaven i svobodnou vůlí, která je

definována jako schopnost člověku odpovídajícího/adekvátního dobra. Jejím prostřednictvím je tedy každý člověk *nutně* zaměřen (nikoli determinován) k životnímu optimu, jímž je adekvátní seberealizace; její směr ukazuje mravní zákon.

Obsahy mravního zákona odpovídají různým typickým možnostem jednání a vyjadřují právě takové pokyny, které vedou k přirozenému zdokonalení jednajícího. Proto nemohou být normy mravního zákona jiné, než jsou; jsou *nutné*, a tedy i *neměnné*. Jinak bychom museli postulovat změnu lidské přirozenosti, což by znamenalo, že člověk není člověkem. Objektivní rozlišení mezi dobrými a zlými skutky tedy nemůže žádný dějinný civilizačně-kulturní vývoj změnit. Mravní zákon je nadčasový, má v lidském světě *univerzální* platnost.

Jakákoli relativizace mravního zákona tedy implikuje negaci toho, co je ve struktuře lidského bytí nutné, a proto logicky končí u tohoto tvrzení: člověk není člověkem. Z toho je také zřejmé, že normy mravního zákona zavazují každého člověka, protože je člověkem. Jakýkoli dispens tu zase končí tvrzením: dispensovaný člověk není člověkem. Např. každé svévolné, bezohledné, manipulativní zacházení s člověkem je mravně nepřijatelné.

Jestliže v dnešním intelektuálním světě vyvolává představa absolutního mravního zákona a koncepce etického univerzalizmu jen nepochopení, odmítání a pohrdání, pak se po kritickém zkoumání přísluš-

ných problémů karta obrací. Agnostický pokus o diskvalifikaci metafyzického poznání se ukázal být rozporným. Stejně rozporným je i popírání lidské přirozenosti od agnostiků, kteří jsou metodicky fascinováni zkušeností, či stoupců historismu, pro změnu fascinovaných změnou. Bytostná spjitost mravního zákona s lidskou přirozeností pak ukazuje, že mravní zákon je buď absolutní, nebo vůbec neexistuje.

Tím vychází najevo principiální nouze etických systémů, které se chtějí obejít bez metafyziky lidské přirozenosti. Neexistence, nepoznatelnost či výkladová likvidační redukce lidské přirozenosti je zároveň i neexistencí, nepoznatelností či výkladovou likvidační redukcí mravního zákona. A protože je mravní zákon osou celé mravnosti, vede jeho negace k zásadnímu nepochopení mravnosti, k její teoretické destrukci.

4. 4 Ukázka standardního nedorozumění o mravnosti

Baršův angažovaný výklad argumentace postmoderních multikulturalistů (3. 1) prozrazoval, že jeho autor sám akceptuje nahrazování přirozeně daného mravního zákona demokratickou legislativou na pozadí dynamicky koncipované osobní identity. V takovém chápání je přirozenost konfuzně suplo-

vána životem. Za socializací a před dějinami není prý v člověku nic určujícího, říká standardizované dogma filosofů historismu.

Tyto antropo-etické výkyvy doleva Barša samostatně zpracoval v knize *Síla a rozum*. Soustředil je v pojmu pluralistického univerzalizmu, proti němuž postavil univerzalizmus dualistický. Ideologickou hantýrkou by se dal tento protiklad vyjádřit v termínech pokrokový/zpátečnický, přičemž není sporu, který je který. Špatný univerzalizmus nachází Barša v dogmatickém osvícenství, zatímco ten správný chápe jako zralý plod sebekritického osvícenství filosofů historismu: od německých romantiků přes Marxe, Nietzscheho a Heideggera až po Frankfurtskou školu kulturních marxistů a postmodernisty.

K terminologickému vyjasnění je třeba vědět, že dualistickým univerzalismem Barša prostě myslí klasický etický univerzalizmus, v němž správně rozlišuje nadřazený zákon na jedné straně a podřazené svobodné skutky na straně druhé. Pro svobodného ducha postmoderního cítění je ovšem takový diktát něčím děsivým, nepřijatelným. Však také Barša usiluje o to, aby univerzalizmus mravního zákona filosoficky zdiskreditoval, aby ho nahradil univerzalismem pluralistickým. Eticky vzato je ale jím doporučovaný pluralismus pouhým etickým partikularismem či kvazi univerzalismem, v němž platí dohodnutá pravidla pro všechny členy určité společnosti – ale jen pro ně.

Na tomto pozičním vymezení je zajímavé, že Barša klade problém etického univerzalizmu v úzkém rámci moderního zprostředkování, a sice na vývojové linii od osvícenství raného, dogmatického k osvícenství zralému, sebekritickému. Jako by bylo dogmatické osvícenství tou nejzdařilejší reprezentací etického racionalismu. Jako by jeho eventuální vyvrácení znamenalo definitivní falzifikaci jakéhokoli racionalismu, který v etickém myšlení dospívá k obecně lidskému zákonu dobrého života.

Víme však, že Kant jako hlavní postava osvícenského racionalismu kompromitoval věc racionalismu jak v obecné noetické rovině (rozpory apriorismu a agnosticismu), tak i následným dogmatismem v etické aplikaci. Když tedy Barša doporučuje svůj pluralismus v kontrastu ke kantovskému univerzalizmu, pak si úlohu dost zjednodušil. Polemizuje totiž s racionalismem pokleslým, nereprezentativním.

Tento metodický nedostatek můžeme konkretizovat i s jeho neblahými následky. Barša vychází z Kantova rozlišení tří typů vědění. První dva (rozum teoretický a praktický) užívají obecné pojmy, a proto podřazují jednotlivé jevy pod, *jim vnější*, obecné kategorie (teoretický rozum) či mravní zákony (praktický rozum). Barša přitom zdůrazňuje, že v obou případech máme k dispozici obecninu a priori – „*nezávisle na jednotlivině a před ní*“ (s. 42). V souladu s vývojem kritického osvícenství Barša

zásadně odmítá takové vnější, realitě (jevů) cizí, umělé obecně. Staví proti němu pluralistické kvazi obecně a inspiraci k němu nachází v třetím typu vědění, v estetické soudnosti. Zde prý je totiž obecně přístupná jen skrze jednotlivinu, zkušenostně – a tak má na rozdíl od aprioristicky, tj. v rozumu izolovaných obecnin kontakt s realitou.

Tento Baršův výklad je rozhodující nejen pro pochopení celé jeho knihy. Obsahuje i sukus rozvětvených novověkých omylů, které zachycujeme v termínech nominalismu, agnosticizmu, historismu či etického relativismu; vrací tak rozhodující reflexe ke kořeni.

Víme, že zásadní vychýlení mimo realitu začalo v novověku u Locka. Výkladově předimenzovaná zkušenost omezila podle Locka naše poznání reality na vnímatelné, měnlivé a pro reálné objekty nahodilé jevy. Obecné pojmy s neempirickými obsahy, které vyjadřují nutné struktury objektů, byly nominalisticky popřeny – subjektivizovány. Pro kritiku je tím hlavním důsledkem nominalistického negativismu sebevyvrácení nominalistů. Uniknout se mu dá jen tak, že přiznáme obecným pojmům objektivitu; že se vyhneme lockovsko-kantovské pasti.

Z hlediska problému, který Barša aktualizuje, to znamená, že ve smyslově vnímaných objektech postihujeme rozumem jejich neempirické, nutné aspekty, jejich specifickou povahu, kterou mají všichni jedinci daného druhu. Proto jsou objektivní obsahy

takto vytvořených pojmů obecné; vyjadřují všechny jedince daného druhu. Obecninou „člověk“ např. poznáváme všechny lidi v tom, co je ustavuje jako lidi, co je pro ně jako lidi nutné.

Z toho plynou pro nominalisty (i pro Baršu) důležitá poučení. Bezrozporné myšlení vyžaduje, aby bylo uznáno, že: obecno má kontakt s realitou; není apriorní, ale je získáváno ze zkušenosti s reálnými jednotlivinami; je v nich přítomné jako nevnímatelná, ale pochopitelná, nutná struktura reálných objektů.

Barša tedy ve své kritice etického univerzalizmu předpokládá výkladově deformovaný, ochromený rozum. Konkrétně v ní operuje falešným, vykonstruovaným „obecnem“, které našel u Kanta, a u něhož stereotypně věří, že je tím nejvhodnějším předmětem pro kritiku racionalismu. Vytváří tím zdání, že obecno nesouvisí s realitou, že je jednotlivinám cizí, a že tedy musí být zavrženo. Neboť jednotliviny jsou přece jedinými formami reality. Ale Kant v tomto rozhodujícím bodě fatálně chyboval.

V poněkud panické reakci na Humeovu radikalizaci empirismu ani sám velký Kant nepostřehl, že se popírání objektivitě nutných obsahů našich obecných pojmů samo vyvrací. Postřehl jen to, že se jím znemožňuje věda, která má obecné a nutné poznatky. Kant tedy ve snaze o teoretickou záchranu vědy stál před otázkou, jak tyto její atributy (obecnost a nutnost) obhájit. Měl dvě možnosti:

dobrou a špatnou. Tu dobrou neuváženě zavrhl. Proto si vymyslel, že zdrojem obecnosti a nutnosti poznatků jsou vrozené/apriorní formy rozumu, nikoli samotné reálné objekty.

Touto tolik obdivovanou subjektivizací obecnosti odcizil Kant myšlení realitě. Umožnil tím takovým autorům, jako je Barša, triumfovat: okázale odmítat všechny univerzalistické koncepty jako neživotné konstrukce. Zájem o zachování možnosti vědy je nevzrušoval. Musíme ovšem uznat, že tito kritici Kantova etického univerzalizmu jsou důslednějšími nominalisty, než byl Kant. Že tedy jeho záchrannou fasádu vědecké univerzality zaslouženě strhli.

Po odmítnutí kantovsky pojatého univerzalizmu následuje zdrcující relativistická konsekvence, která staví celou etiku na hlavu. Barša s uspokojením konstatuje, že nyní už je možné zrušit nadřazenost mravního zákona nad skutky.⁹ Přitom si dopřává

⁹ Pavel Barša, *Síla a rozum*, s. 42–43: „Nemůže-li již být obecně zachyceno před zkušeností, nýbrž jen jejím prostřednictvím, lze říci, že již není danému jevu transcendentní, ale imanentní. Tím je otráven, ne-li přímo převrácen primát systému nad jeho momentálním stavem, abstraktního pravidla nad jeho konkrétní aplikací, teorie nad praxí: první pól již nepředchází a není nadřazen druhému... Obecná pravidla musí být abstrahována ze zvláštních forem jednání. Naše souzení není opřeno o teoreticky formulovatelná pravidla, která by stačilo aplikovat na jednotlivé případy. Tato pravidla jsou naopak zachytitelná jen s ohledem na jednotlivé případy, které jsou součástí zvláštních sociálních praktik.“

formulaci, která může být v jistém posunu i pravdivá: *obecná pravidla musí být abstrahována ze zvláštních forem jednání.*

Ano, obecné obsahy jsou skutečně abstrahovány z jednotlivin. Ale vyjadřují jejich nutná určení (specifickou povahu), což už nominalista Barša nepřipouští. Jeho formulace má tedy čistě etický význam a představuje emancipaci svobody od zákona, v níž jsou veškerá pravidla jednání odvozována z praxe a svobodně kodifikována; pochopitelně s partikulární platností. Tím je uskutečněn přechod od univerzality dualistické, uzavřené k univerzalitě pluralistické, otevřené. Nyní už Barša může s patřičným zadostiučiněním neomarxistického ochránce všech utlačovaných páriů světa dezinterpretovat mravní zákon jako falešné, tyranské zobecňování dílčích zvyků a praktik.¹⁰

¹⁰ Tamtéž, s. 43–44: „*Vě stejné době vypracoval... rozdíl mezi transcendentní a imanentní univerzalitou... Herder. ... Obecné není dáno jinak než v navzájem nesouměřitelných kulturních tradicích. Jejich nesouměřitelnost znamená, že nejsme schopni určit, které z nich jsou blíže a které dále od Boha, univerzálního rozumu či lidské přirozenosti. Z nepřítomnosti sjednocující transcendentní míry plyne nemožnost uzavřít jejich pluralitu do jednoho hierarchického systému. Proti této otevřené a pluralistické univerzalitě stojí univerzalita uzavřená a dualistická. Ta nadsazuje do postavení obecná zvláštní entitu, kterou pak poměřuje celek. ... Domněle transcendentní principy univerzálního rozumu povstaly ve skutečnosti z imanentních historických okolností, a nebyly tedy schopny tvořit civilizační klenbu, která by přemostovala různé kultury.“*

Protože však výlučně normotvorná svoboda ztratila vyvzdorovanou emancipací oporu v realitě, je vydána na pospas právě té dialektice nahodilosti dobrého i zlého, která je obsažena v imanenci lidské praxe. Intuice, zkušenosti, úmysly a motivy, které stojí u zrodu prý jedině možných (mocensky nadiktovaných či dohodnutých) pravidel jednání, nejsou ovšem ryzí. Snadno rozpoznatelnými omyly a nespravedlností se to v nich naopak jen hemží.

Barša však na chvíli zapomíná na soucit s ideologicky prokádovanými „bídničky“. S chladem neúprosného racionalistického logika oznamuje, že kritéria spravedlnosti určuje jen vítěz.¹¹ Jako by tu levicovému bojovníkovi za práva všech (bílým mužem) utlačovaných i „utlačovaných“ nedocházelo, že takový relativistický rezultát historismu legitimizuje v řádu spravedlnosti úplně všechno – i ten útlak, který vychytralí neomarxisté tak pokrytecky akcentují. Však také jako správnní ideologové nepohodlnou masku chladných logiků podle potřeby rychle odkládají.

¹¹ Tamtéž, s. 45: „Nemůže-li však existovat morálka a právo mimo historický proces, nemůžeme ani soudit historické události a instituce z hlediska jím vnější univerzální spravedlnosti. Historie může být souzena pouze historickými měřítky, tj. měřítky imanentními jí samotné. Jak po Schillerovi soudil Hegel, světová historie si je sama sobě soudem: to, co se stalo, je zpětně považováno za nutné, a tím také za morálně správné. Jen vítěz píše dějiny a určuje kritéria spravedlnosti. ... ideje povstávají z historické praxe a právo povstává z moci.“

V realistickém pojetí mravnosti vychází najevo, že z přirozenosti člověka vyplývá právo na spravedlivé zacházení. Relativistická etika se od přirozenosti osvobodila, a díky tomu instaluje právo mocných na jakékoli zacházení s člověkem.

Jestliže totiž neexistuje univerzální spravedlnost a právo povstává jen z moci, jsme fatálně vrženi do džungle mocenské svévole. Pak už nemůžeme konzistentně odsoudit ani tu nejzvrhlejší ideologii a nejbrutálnější totalitní praxi. A co víc: nemůžeme je ani jako takové identifikovat. Neboť je tím nastolena pouze eticky indiferentní (jiná) společenská realita permanentního boje o sebezvýhodnění, která je jen mnohým nepříjemná a jiné baví. Jestliže se tedy ideologové staré i Nové levice zaklínají sociální či historickou spravedlností, pak to může být v eticky vyprázdněném prostoru sice emočně působivý, ale u nich nelogický, v podstatě jen pokrytecký mocenský kalkul.

V návaznosti na motivy historismu a Nietzscheho teoretickou posedlostí mocí nadsazuje Foucault samotnou moc do pozice výkladového (super) kritéria, jímž také zásadně relativizuje poznání, jednání i lidské bytí. Tohoto nadmíru úspěšného filosofického mentora levicových liberálů představuje Barša (spolu s Josefem Fulkou) v knize *Michel Foucault* zase se souhlasným porozuměním. V úvaze o etice sebetvorby oslavuje nietzschovsko-

-foucaultovskou destrukci lidského bytí a mravnosti ad absurdum.

Protože je život vysvobozen z područí přirozenosti, vystřídala univerzálně platnou morálku experimentace a vymýšlení dílčích pravidel životních her. Poměr lidského bytí a tvorby se obrátil. Bytostná identita člověka není zdrojem kritérií pro mravní seberealizaci, ale naopak: etická sebetvorba je tvorbou lidské identity. Naše identita je prý sama produktem sebeporozumění, které je také sebetvorbou. Není pochyb, že tu fantazie předbíhá logiku.¹²

Sebetvorba je smysluplným pojmem, když ji necháváme v rozumných mezích, když ji v lidské realitě neabsolutizujeme. Osoba tvoří svůj charakter, osobnost. Přitom netvoří svou vlastní identitu, která je předchůdnou podmínkou a principem

¹² Pavel Barša, Josef Fulka, *Michel Foucault*, s. 59–60: „*U Nietzscheho i Foucaulta je těžiště existence přesunuto z naplňování předem dané (a filosofií odhalované) podstaty lidského bytí k experimentaci jeho možných podob. Morálka univerzálně závazných norem je nahrazena etikou vynalézání zvláštních norem. Z toho, že nám jáství není dáno předem, vyplývá jediná praktická konsekvence: musíme tvořit sami sebe jako umělecké dílo. Svou identitu nemůžeme uchopit jako pravdu o nás, která by nám byla vnější. Je totiž vždy již produktem našeho rozumění sobě samým... Sebe porozumění je tedy zároveň sebetvorbou. Ta nemá být posuzována z hlediska nějakého původnějšího sebevztahu jako ‚autentická‘ či ‚neautentická‘... sebetvorba nemůže získávat svá kritéria z věrnosti ‚vlastnímu‘ či ‚autentickému‘ já, neboť to, co považujeme za ‚vlastní‘ či ‚autentické‘ já je samo vždy již produktem sebetvorby.*“

tvorby. Vytvořený charakter není součástí identity osoby, ale náleží osobě v rámci rozvoje jejího života jako jiné jinému.

Tyto přirozené poměry jsou ovšem ztotožněním člověka s jeho životem výkladově zrušeny. Pak se musí brát sebetvorba v silném smyslu, v němž já tvoří doslova samo sebe. Tento absurdní důsledek také falzifikuje myšlenku totožnosti člověka a života. Proč je absurdní? Vždyť je tak sebevědomě novátorsky proklamován, jako konečně pravé porozumění povaze pobývání člověka ve světě. Abychom pochopili, proč se sebetvorba jako manifestace naprosté proměnlivosti lidského bytí ocitá za hranicemi myslitelného, musíme podstoupit poněkud náročnější úvahu.

Pojem sebetvorby (v silném smyslu), kde já tvořící a tvořené mají být identické, je rozporný. Co takový pojem obsahuje?

1. Abych tvořil, musím nejprve být. Jinak je tu jen proces tvorby. Pak by ale nebylo pravdou, že já tvořím. Pojem sebetvorby však předpokládá, že já tvořím. Proto musí být identické já od počátku přítomné při procesu jako jeho princip, různý od tvorby. Pojem sebetvorby tedy předpokládá, že východiskem sebetvorby je já schopné tvorby.

2. Tvorbou vzniká něco nového, co na jejím začátku ještě nebylo, a co se liší od samotné tvorby jako její produkt. Jestliže má být produktem sebetvorby totéž já, které tvoří, pak taková sebetvorba nemůže

nastat. Proč? Já je buď tvořeno tímž já, nebo není; třetí možnost není. Buď tedy předpokládáme, že tvořené já je tvořeno tímž já (samo sebou), ale pak platí, že: a/ jakožto nově-teprve vytvořené nemůže být tímž já, které tvoří; b/ jakožto totožné s výchozím já nemůže být něčím novým – produktem sebetvorby. Z obou hledisek to znamená, že sebetvorba, která obsahuje identitu výchozího a výsledného já, není možná. Anebo já prostě není tvořeno tímž identickým já, a pak už nejde o sebetvorbu; ta totiž předpokládá identitu výchozího a výsledného já. Oba členy dilematu tedy vedou k nemožnosti sebetvorby.

Fikce sebetvorby v silném smyslu přináší krom toho rozpory: Jakožto tvořící já, je já na počátku tvorby; ale jakožto tvořené já, není já na počátku tvorby. Jakožto tvořící, tvoří nové; ale jakožto tvořící sebe, netvoří nové.

Pokud by tu snad výstřední fantazie ulítla až k představě totožnosti já s procesem, pak už bychom nemohli postulovat žádné identické já; to však v sebetvorbě nutně předpokládáme. Já by se v proudu postupných, diferencovaných životních procesů rozpadlo. Protože minulé životní akty už nejsou a budoucí ještě nejsou, přinášelo by střídání přítomných konstelací životních aktů v průběhu života vždy radikálně jiná, nová já.

U filosofů právě sledované orientace je nutné ocenit, že jsou sami jakýmsi destruktivním elánem

puzení k tomu, aby ze svých nemožných představ o člověku vyvozovali ty nejzazší mravní důsledky. Tak si také Barša pochvaluje, že se destrukcí transcendentních rámců či opor života hrouť i naše rozlišování dobrého a zlého, lidského a nelidského v jednání. Tento falešný dualismus je prý překonán radikálním křídlem levicově-liberálního humanismu, reprezentovaným foucaltovskou genealogií; v ní se problematizuje rozdíl mezi vinou a nevinou.¹³

Tito odpůrci lidské přirozenosti tedy potvrzují tezi realistické etiky, že bez pojmu lidské přirozenosti můžeme důsledně dospět jedině k mravnímu nihilismu. Jenom je trochu divné, že přitom setrvačně mluví o humanismu. Připouštějí snad v lidském jednání nějaké odlišení od něčeho nehumánního?

Jestli ano, proč tak najednou? Taková kolize se dá snad pochopit jen ideologickým opojením levicových aktivistů, kteří svou revoluční vášeň pro práva utlačovaných vztáhli i na „historicky diskriminovanou“ mravní zlobu; stali se jejími advokáty. Ale ani tady něco nehraje.

¹³ Tamtéž s. 60, 62: „*Jakmile strhneme dualistickou konstrukci transcendentálního rozumu, zřítí se i manicheismus, který posvěcuje určité způsoby bytí jako pravé, náležité a dobré – tj. skutečně lidské – a demonizuje jiné způsoby bytí jako odcizené, zvrácené a špatné – tj. podlidské. ... genealogický étos nehledá duši či člověka za odsouzencem, ale problematizuje samotnou hranici mezi vinou a nevinou i normalitou a patologií.*“

Silný, Baršou propagovaný proud současného filosofického myšlení pramení také v Nietzscheových postulátech. Nietzsche v nich směřodatně koncipoval autentický život podle básnické tvorby. Básník je mu archetypem člověka a jeho tvorba je mu rovnou sebetvorbou. Ta musí být pochopitelně originální. Básník nezná větší hřích než plagiátorství, nedostatek invence. Do etiky převedený požadavek umělecké originality také náramně odpovídá nadřazování svobody do role nezávislého, autonomního principu života. Nějaké vzory obecně dobrého života by přece vedly jen k trapnému napodobování.

Jako tedy básník vynalézá nové metafory, tak má člověk žít od základu originálně, má si sám vymýšlet pravidla a „způsoby bytí“, šité na jeho individualitu. Vůdčí silou života už není rozum, ale osobitá fantazie; romantismus triumfuje.

Jestliže je však život pouhou estetickou vynalézavostí a experimentováním s různými možnostmi, jak žít, pak je jistě jednou z možných forem takového hravého pojetí života i záliba ve všemožném utlačování druhých. Proč se tedy nietzschovsky ladění intelektuálové levicové orientace najednou tak pohoršují nad civilizačně ustáleným „utlačováním“ zločinců? Proč ho také velkoryse nezahrnou do svého programu Nového Humanismu? A proč např. taková hysterie kolem historických hanebností bílého muže? Nebo si snad máme myslet, že

se ideologické potřeby s logikou bytostně odpuzují? To by mohlo být jejich „řešením“.

Mysleme tedy i za pokrokové humanisty našich postmoderních časů. Vyberme po jejich osvobozujícím poučení tzv. záporné postavy dějin napříč ideologiemi a vyznáními. Ptejme se, po Baršových lekcích z Foucaulta, proč by nemohli tito nekonformní hrdinové zla experimentovat s vlastním životem podle svého gusta. Proč by nemohli svobodně vynalézat právě takové zásady a způsoby vlastní existence, jimiž zatím pořád ještě mnoho lidí pohoršují a odpuzují?

Barša tu žádné logické „protože“ nenabízí; prostě ho nemá. Může nabídnout jen ideologicky stříženou, pokryteckou bigotní a prudérní morálku neomarxistů. Ta ovšem bohužel stále víc oslovuje dnes přemnožené pachatele multikulti, genderového či lidsko-právního „dobra“. Široká recepce pseudomorálky neomaristické ideologie na postmoderním Západě dokumentuje vítězství voluntarismu nad rozumem a mravností.

KAPITOLA 2.

**KONFRONTACE
S EGOISTY**

Článek 5. Navození problému

5. 1 Od etického relativismu k egoistické etice

Ve sporu o samotnou existenci mravního zákona jsme viděli, že relativisté tuto existenci popírají v důsledku závažných nejasností v základních otázkách poznání a bytí. Tyto nejasnosti jim na druhé straně umožňují poměrně snadné překonávání tradičních morálních představ. V nich se předpokládá, že je v principu jen jedna morálka správná. A sice ta, která ve všech dobách trvá na (v zásadě poznatelných) požadavcích spravedlnosti a odsuzuje všechny formy nespravedlivého zacházení s člověkem. Z těchto tradičních pozic se pak relativizace mravnosti hodnotí jako dekadentní.

Takové hodnocení je sice pravdivé, jenže dnes zrovna není intelektuálně přesvědčivé. Soudobý relativismus je totiž pevnou součástí vývoje novověké filosofie, který podstatně určuje soudobou vzdělanost i mentalitu. Dokud tedy není filosoficky objasněno, že sám tento vývoj vychází z mylných principů, nemůže mít záporná hodnotící rétorika v dnešním intelektuálním světě velký ohlas. Naopak

se v něm jeví jako zatrpklá sebeobrana těch myšlenkově zaostalejších.

Je ovšem také pravdou, že dnešními relativisty jen tak něco nehne. Ti jsou totiž zabydleni v bezpečí současného stavu vývoje filosofického myšlení a zapouzdření v jeho ideologické petrifikaci. O jeho filosofické kvalitě nejsou ochotni ani zapochybovat a o jeho závaznosti nemíní diskutovat. Věří v plynulý progres filosofického myšlení, v němž pozdější myslitelé jednoduše opravují a překonávají své předchůdce. Věří tedy, že dnes dominující filosofické směry a paradigmatata jsou tím nejlepším, co kdy bylo ve filosofii myšleno. Kdo stojí stranou hlavního proudu, je prostě mimo.

Tato uhlířská evoluční víra zjednává relativistům značnou rezistenci a vyvolává falešné vědomí o vlastní kritičnosti. Na reprezentativních příkladech (Tugendhat, Barša) jsme mohli zakusit, jak mramorové je přesvědčení dnešních relativistů o nosnosti jejich nominalistických, agnostických či historizujících předpokladů. Zlákat je ke kritické diskuzi o těchto předpokladech se zdá být nemožné. Přitom by taková terapie nesmírně prospěla k ozdravení soudobého života.

Intenzita a vytrvalost, s jakou etičtí relativisté odmítají obecný mravní zákon, tedy nejsou dány racionální evidencí jejich postojů. Naopak je tu ve hře nefilosofická víra v jisté filosofické předsudky, kombinovaná s iracionálním odporem vůči všemu, co

by jako něco předem daného omezovalo lidskou svobodu, a co by v rámci lidské přirozenosti identifikovalo určité volby jako správné v protějšku k nesprávným. Takový diktát se už zdá být modernímu člověku, který je pyšný na svůj antropocentrický humanismus, nesnesitelný, ponižující.

Falešné, ale silně věřené filosofické principy zrušily v lidské realitě řád nutného a rozmělnily ji v toku pouhých nahodilostí. Šance na lichotivou (absolutní) nezávislost svobody tím ovšem vzrostly na maximum. V etické aplikaci znamená tento obrat k vše pohlcujícímu dynamismu úplnou relativizaci mravních norem a hodnot. Filosofové, kteří přísahají na tento model absolutní nahodilosti, pak mohou logicky dovozovat, že všechny myslitelné rozvrhy a způsoby jednání jsou vlastně jen alternativními mody života; nelze mezi nimi preferovat jedny na úkor jiných.

Tugendhat na tomto filosofickém podkladě legitimizoval základní volbu egoistického způsobu života, jíž se prý z mravního hlediska nedá nic vytknout. A to i přesto, že osobně dával přednost kantovské morálce úcty k člověku. Také Barša oslavuje nietzschovsko-foucaultovské povýšení sebetvorby nad nějaká mravní tabu; žádný originální experiment nesmí být principiálně zakazován.

Jak se tedy má relativismus k druhé hlavní otázce etiky? Jakou morálku relativisté doporučují? Egoistickou, či neegoistickou?

Jestliže myslíme relativismus důsledně, pak musíme říct, že otázka je špatně položena. Relativisté přece nepřipouštějí, že by existoval nějaký předem daný zákon dobrého života, který by některé volby přikazoval a jiné zakazoval. Proto na otázku, jaké jsou konkrétní obsahy mravního zákona, odpoví důsledný relativista, že žádné. Nedoporučuje tedy ani egoistickou, ani neegoistickou morálku. Připouští však obě. Záleží na nahodilých okolnostech místa, doby, socio-kulturního prostředí, osobního založení...

Když tedy klademe otázku na určitost obsahu mravního zákona, zda jsou v zásadě egoistické či neegoistické, ptáme se už mimo kontext etického relativismu; předpokládáme naopak, že je eticky nezajímavá, neplodná.

Dobře tuto mravní neutralitu, tento „nadhled“ relativistů popisuje v knize *Nahodilost, ironie, solidarity* přední postmodernista Richard Rorty, když vyzdvihuje relativistické prvky freudovské psychologie morálky. Všímá si, že se zdá být nevyhnutelné, abychom se při volbě základní životní motivace rozhodli mezi nietzschovskou vůlí k moci a kantovským imperativem povinnosti k druhému.

Rorty ale vysvětluje, jak se Freud dokázal této volbě elegantně vyhnout. Stačilo k tomu, aby odolal vábení k metafyzickým konstrukcím podstaty člověka, což se oběma jinak zarytým odpůrcům metafyziky nepodařilo. Kant vsadil na metafyziku

mytického rozumu, Nietzsche na metafyziku neméně mytické vůle. Tím se u relativistů odepsali, ačkoli oba jinak k jejich vyznání přispěli zásadními impulzy.

Rorty si pochvaluje, že Freud v protějšku k Platonovi a Kantovi ruší rozdíly mezi bytostným a akcidentálním, vyšším a nižším, mezi mravní vinou a nepraktičností. Oceňuje, že Freud na rozdíl od Kanta chápe racionalitu jako mechanismus, který jen přizpůsobuje jedny nahodilosti jiným, takže v mravní oblasti jde jen o alternativní adaptace, z nichž jedna není lepší než ostatní. Přitom oba relativisté věří, že si i z materiálu pouhých nahodilostí můžeme stvořit „Já“, kterého si můžeme vážít; obejdou se bez podřazenosti skutků mravnímu zákonu.

Absence obecně lidského zákona sice působí také rozštěp osobní morálky a společenské spravedlnosti. Ale Freud i Rorty ujišťují, že neexistuje most, který by teoreticky spojil požadavky osobní sebetvorby, která musí být krajně individualistická, a požadavky sociální spravedlnosti.

Protože tedy Freud nepočítá s lidskou přirozeností, a neoperuje tudíž ani žádným vzorem lidství, může podle Rortyho chápat radikálně odlišné morálky Kanta a Nietzscheho jako „*příklady dvou z mnoha forem přizpůsobování, dvou z mnoha strategií, jak se vypořádat s nahodilostmi své výchovy... Vě prospěch obou se toho dá hodně říct. Obě mají výhody*

i nevýhody. ... Silná poezie, morálka zdravého lidského rozumu, revoluční morálka... jsou z freudovského hlediska různé možnosti... Žádná z těchto strategií nemá před ostatními přednost v tom smyslu, že by lépe vyjadřovala lidskou přirozenost. Žádná taková strategie není více či méně lidská než kterákoli jiná... Nepovažuje (Freud) za potřebné budovat teorii lidské přirozenosti, která by zajišťovala zájmy jednoho nebo druhého z nich... nepovažuje lidi jednoho druhu za ,opravdověji lidské‘ než ty ostatní. Vzdát se pojmu skutečně lidský znamená... vzdát se poslední bašty jistoty, posledního pokusu vidět nás všechny tváří v tvář stejným imperativům, stejným bezpodmínečným nárokům.“ (s. 39).

Rorty tu formuluje etický relativismus v jeho krystalické podobě a v jeho návaznosti na negativistické řešení otázky lidské přirozenosti. Zároveň je zřejmé, že relativisté vyplývali municí. Ke druhé hlavní otázce etiky, která se týká obsahů mravního zákona, a tím i porozumění dobrému, zdařilému, vpravdě lidskému životu, už nemají co říct.

5. 2 Jaký je obsah mravního zákona?

Na základě ověřeného pojmu lidské přirozenosti tedy víme, že má člověk jednat lidsky, ale že může také jednat nelidsky. Otázku, v čem lidsky odpovídající jednání spočívá, proto můžeme klást s vědomím, že je takové tázání smysluplné. Chceme se

tedy orientovat ve specificky lidské životní finalitě. Hledáme přitom hlavní motiv a úběžník životního úsilí. Zajímá nás tedy, v čem spočívá adekvátní dobro člověka, a jaké jsou obsahy mravního zákona, které k jeho uskutečňování vedou.

Život nás v základě staví před dvě protichůdné možnosti. Buď se vydáme cestou egoistického sebezvýhodňování, nebo zvolíme náročnější způsob života: omezování vlastního egoismu.

Spočívá tedy životní optimum v maximalizaci vlastního uspokojování, v důsledném využívání příležitostí, které nabízejí různá potěšení a příjemnosti života? Pak za ním půjdeme bez ohledu na práva a potřeby druhých. Neegoistická etika takovému pojetí dobrého života oponuje. Nejde ale každému člověku vposledku o vlastní štěstí? Není tedy tzv. neegoistická etika jen okázalým pokrytectvím?

Proč můžeme říct, že každý touží po štěstí, ať už ho vidí v čemkoli? Protože je člověk k němu přirozeně určen. Jak to ale můžeme vědět? Shodněme se na tom, že štěstí souvisí s radostným prožitím přítomného dobra, a že k dobru jako k žádoucí dokonalosti jsme přirozeně orientováni životní potencialitou; život je určen k zdokonalení svého vlastníka. Pak je ale přirozené určení k optimálnímu dobru člověka zároveň i jeho určením ke štěstí.

Jestliže tedy člověk hledá vlastní štěstí, pak v tom ještě není nic protipřirozeného. Sebeláska jako vědomá snaha o vlastní dokonalost je nám

prostě lidstvím uložena. Jsme tedy všichni přirozeně egoisty?

Záleží na tom, jak egoismus definujeme. Kdybychom ho chápali jen jako chtění vlastního dobra, splýval by se sebeláskou. To by ale byla široká definice. Egoismus je specifikován tím, že je bezohledným sebezvýhodněním. Egoista je motivován výlučně vlastním prospěchem. Stojí-li mu v cestě zájmy, práva či potřeby druhých, snaží se je odstranit či ignorovat. Sebeuspokojení jakéhokoli druhu se v egoistickém pojetí a způsobu života stává hlavním cílem úsilí, a tedy i vůdčím motivem jednání. Naproti tomu sebeláska sama o sobě může zahrnovat i silný zájem o dobro druhého.

Jsou tedy dva zásadně odlišné způsoby, jak mít rád sám sebe. V jednom se druhý principiálně zohledňuje, v druhém se principiálně přehlíží. Oba typy života se navzájem vylučují. Jeden vede ke skutečnému dobru člověka, druhý ho zdokonaluje jen zdánlivě; ve skutečnosti jeho lidskou tvář deformuje. Jeden mravní osobnost vytváří, druhý rozkládá. Řešení problému obsahů mravního zákona má rozhodnout, která z těchto životních filosofí je pravá, která je tedy vyžádaná lidskou přirozeností, a která jí odporuje.

Pojmové rozlišení sebelásky a egoismu je pro daný problém nezbytné. V dějinách etického myšlení docházelo v tomto ohledu k nedorozumění. Mnohým splynul motiv sebelásky s motivací egoi-

stickou, což ovšem znemožňuje orientaci v problému i v praxi.

Egoistická etika je v dějinách pregnantně reprezentována hédonismem a nietzschovskou panskou morálkou. V prvním případě se na první místo klade příjemné užívání (libost, požitek, slast), v druhém jde o bezohledné sebeprosazení. V obou případech je výlučným motivem jednání sebeuspokojení. Pro předběžné konkrétní srovnání egoistické a neegoistické životní filosofie z nich vybereme „lidštější“ hédonismus.

Uvědomělý hédonik je přesvědčen, že žije ve shodě s podstatou života. Starost o maximalizaci požitků a minimalizaci trápení pokládá za rozumnou, a tedy mravně správnou. Život protkaný chudobou a chorobami chápe jako zmařený, absurdní. Pravidelně syté uspokojování tělesných potřeb proto podle něj patří k podstatné náplni života.

Stoupenci tradiční morálky ctností si hédonický způsob života oškliví. Životní ideál spatřují v nesebecké péči o vlastní charakter a cení si na něm mimo jiné i to, že mají podstatnou kvalitu života ve vlastních rukou. Sokrates říkal, že dobrému člověku nemůže v podstatě nic uškodit. Tím je myšleno, že to hlavní, oč v životě běží, záleží výlučně na našem rozhodování. Svoboda v tomto pojetí dobrého života přichází plně ke slovu. Naproti tomu hédonik je v tom, co pokládá za podstatné, vydán napospas náhodě a rozmarům štěstěny.

Stoupenci obou protichůdných směrů se vzájemně častují ostrou kritikou. Hédonici vnímají morálku ctností jako nepřirozenou, život podvazující a staropanensky zatrpklou. Jejich oponenti zase hodnotí hédonismus jako mravně pokleslý, jako strukturálně odpovídající pouhému živočichovi.

Je jasné, že toto protikladné pojetí obecného zákona dobrého života vychází z opačných premis, získaných metafyzickým výkladem lidského bytí. Hédonismus má příhodné zázemí v materialistickém pohledu na člověka, který je v něm zcela začleněn do přírody. Jako vyšší typ organismu podléhá člověk beze zbytku přírodní zákonitosti; jeho potřeby jsou veskrze egocentrické.

Krom toho se mohou hédonici odvolat na nejvývodnější zkušenosti, které s dobrem a zlem máme: požitek těší, trápení bolí. Podle toho si od raného dětství vytváříme emoční programy hédonicky pojetého štěstí, jež spočívá v uspokojování tužeb po zabezpečení, potěšení a uznání. Tyto původní motivy snadno přerůstají v normy. Zákon sebestředného uspokojování je tedy přirozeně daný. Nabízí-li Matka příroda dlouhý, pohodový život, pak už není, co víc bychom si mohli přát. Pokrok vědění o člověku tedy vyžaduje, abychom v etice rehabilitovali egoismus.

Oponenti poukazují na to, že materialistický obraz člověka je redukcionistický, a že jen tato redukce dovoluje hédonikům, aby podsunuli egocentrický zákon těla za hlavní zákon lidského života.

5. 3 Odpověď postmodernistů

Osvícenství odstartovalo moderní příklon k materialistické antropologii. S její expanzí postupně rostlo i porozumění pro egoistickou morálku. Od poloviny 20. století se etablovala bezbolestná etika demokratických časů, která dobře odpovídá dnešnímu stadiu vývoje materialistického světónázoru v jeho humanitních aspektech.

V průběhu 19. století přecházely západní společnosti od náboženské morálky k morálce sekulární. Zásvětné cíle byly nahrazeny cíli nitrosvětovými. Ambicí emancipovaných humanistů přitom ale bylo zachování tradičního smyslu pro povinnosti a ctnosti. Oběti pro vlast, stranu, pokrok lidstva se ještě jevily jako smysluplné. Étos oběti pro vyšší zájmy Celku posilovala i monistická složka materialistického vyznání. Co se tím rozumí?

Monisté chápou realitu jako jedno Absolutno (Duch, Hmota, Dění), přičemž všechny jednotliviny jsou primárně chápány jako části Absolutna, a jsou proto esenciálně definovány funkcí v Celku. V aplikaci na lidskou realitu vychází z takové ontologické představy kolektivistické pojetí člověka. Jedinec je tu bytostně podřazen společnosti, státu; má žít pro vyšší zájmy Celku. Jeho osobní život je tím degradován na epizodu Dějin; je bytostně zaměřen k cílům společnosti; nemá svou vlastní finalitu.

Když se ale kolektivismus zdiskreditoval utopiemi nacismu, marxismu a jejich brutální praxí, potlačili někteří materialističtí intelektuálové monisticko-kolektivistický aspekt své věrouky a přizpůsobily ji půvabům liberálního individualismu.

Rozešli se tedy s ideálem absolutního osobního nasazení pro relativní nadosobní hodnoty a začali objevovat právo jedince na vlastní štěstí, podle vlastního vkusu a výběru. Mluví přitom o přechodu od disciplinované socializace k personalizaci. To už jsme v postmoderním světě sebestředné individualistické kultury, která nevzývá ponuré sebeovládání či maximalismus povinnosti, ale oslavuje egoistické vášně.

Je celkem pochopitelné, že se přesvědčeným materialistům muselo po vystřízlivění z utopických kolektivistických projektů jevit mravně motivované odříkání jako málo realistické. Tradiční ideál povinnosti a ctností se už zdál přežilý. Přišli tedy s paradigmatickým minimální etiky. Je to etika třetího typu. V protějšku k náboženské i laické verzi moralismu povinností je etikou postmoralistní. Má za úkol zajišťování chodu společnosti a vyhlášení stále nových práv jedince na nové porce štěstí.

Postmoralisté objevili např. právo na lhostejnost k druhým či na narcistní sebeshlížení a sebeuctívání; pochvalují si dynamiku subjektivních práv. Někdejší mravní zákon hodnotí jako přehnaně tvrdý; neodpovídá současnému pohledu na člověka.

Jeho strohé příkazy mají být nahrazeny okamžitým uspokojováním všelijakých tužeb; rétoriku povinnosti a ctností vystřídala euforie z ega.

Tento obrat k jedinci v etickém myšlení materialistů je tak radikální, že instaluje princip hédonismu. Podřizování vlastním choutkám už prý není slabošské, či dokonce nemravné; není to nic, za bychom se měli stydět.

Gilles Lipovetsky ve své apologii postmoralistní etiky sice připouští, že exploze hédonické nezřízenosti mimo jiné přináší i nárůst zločinnosti, ale není prý důvod k morální panice. Upozorňuje, že tu jsou také přítomny jevy etické reorganizace: zájem o osud planety, politická korektnost, citlivost k menšinám, kampaně proti kouření. Za triumf postmoralismu se považuje objev práva nebýt šikanován nějakými obecně platnými, rigidními normami mravního zákona. Toto osvobození otevírá netušené možnosti v užívání života. Jako potvrzení vyspělosti minimální etiky Lipovetsky zdůrazňuje, že proti nezodpovědnému individualismu dokáže postavit individualismus odpovědný.

U této dialektické obratnosti levicových intelektuálů se můžeme trochu zastavit. Na první pohled totiž není jasné, jak je logicky možné, abychom po tak výmluvné rehabilitaci hédonického egoismu najednou apelovali na společenskou zodpovědnost.

Dá se sice pochopit vypočítavý zájem egoistů na tom, aby blahobytné společnosti zůstaly blaho-

bytnými. V nich se totiž hédonikům dobře daří; rejstřík příjemností života se rozšiřuje. Ale jak můžeme rozumně očekávat, že potřebná právní regulace společenského života bude zdárně fungovat, když ji mají zajišťovat principiálně korumpovatelní, uvědomělí hédonici z řad právníků, politiků, soudců, policajtů, a když ji mají respektovat chtiví konzumenti všeho druhu?

Proč by např. postmoralistní etikou vzdělávaný a vychovávaný občan nekradl, kdykoli by měl šanci minimalizovat riziko postihu? Vždyť je to přece v logice jeho hédonického přesvědčení, aby dával přednost svému zisku bez ohledu na druhé. A tato logika zvýšeného sebepojetí a sebeprožívání míří dál. Proč by neměl v takových nadějných případech užít i násilí? Jakou společenskou odpovědnost oslavených egoistů si tu tedy Lipovetsky namlouvá? Vždyť s mírou akceptace egoistické životní filosofie se hroutí idea zodpovědného individualismu.

Postmoralisté tedy přicházejí s rozporným pojmem společensky zodpovědného egoisty. Neboť jím bezohlednost zároveň instalují a suspendují. Jejich etika obsahuje výzvy, které se navzájem vylučují. Výzva k egoismu popírá společenskou zodpovědnost a naopak. Jestliže tedy Lipovetskému záleží na tom, aby byl občan zodpovědný, pak dělá všechno proto, aby u něj tento smysl oslabil, když na truc tradičnímu moralismu doporučuje egoismus. Postmoralisté tedy protismyslně podněcují

protikladné životní síly. Tato absurdita se neoslabuje tím, že v praxi existuje mnoho faktických egoistů, kteří nejednají vždy podle svého přesvědčení či sklonu. Neboť v ní jde o rozpor koncepční, systémový, teoretický.

Článek 6. Řešení obsahu mravního zákona

6. 1 Rozpory egoismu

Připomeňme si základní polohu mravního života. Rozum není na rozdíl od smyslového poznání omezen na pasivní předkládání vnímaných dober. Díky objektivním obecninám a schopnosti reflexe má v řádu chtění celostní záběr. Proto můžeme chtít i takové dobro, které odpovídá lidské přirozenosti vzaté vcelku, a odmítat to, které jí odporuje.

Víme také, že nemůžeme všechny životní potřeby uspokojovat v nejvyšší míře; a to nejen kvůli nepříznivému prostředí. Ve struktuře životního dynamismu také dochází ke konfliktu životních sil a potřeb; uspokojení jedné vylučuje naplnění jiné. Musíme tedy vybírat, kterým hodnotám dáme přednost, které považujeme za přiměřenější, důležitější pro svůj rozvoj. Egoista preferuje v principu vše, co mu přináší uspokojení; ohledem na druhé se neobtěžuje. Neegoistická etika naproti tomu upřednostňuje jiný typ životních hodnot. V její prospěch lze uvést následující důvody:

A/ Shodneme se s egoistou na tom, že relativistické zestejnění všech způsobů a stylů života je mylné. Že tedy osoba nemá svůj životní potenciál svobodně rozvíjet jakkoliv, ale určitým způsobem, adekvátně. Taková seberealizace je pro ni dobrá, zatímco opačná představuje zmaření možností smysluplného života.

K této premise můžeme připojit nesporný fakt, že člověk je bytostí společenskou – a nemusíme přitom hned myslet na kolektivistickou krajnost. Ale nemůžeme rozumně popřít, že člověk je přirozeně od počátku svého života odkázán na druhé. Tento banální fakt zůstává v egoistické etice ignorován či alespoň nedoceněn.

Z obou premis, které skýtá lidská přirozenost (požadavek rozvoje osobního života + jeho společenská povaha), totiž vyplývá, že elementární vstřícnost či ohled na život druhého je imperativem, který lidská přirozenost svobodnému vedení života ukládá. Neboť žádoucí rozvoj individuálního života v nezbytném socio-prostoru vyžaduje relativně harmonické soužití, které se neobejde bez elementární solidarity. Bez toho je osobní rozvoj nemožný.

Lidská přirozenost proto každému člověku ukládá povinnost ohledu na práva libovolně druhého člověka. Každý člověk tak má vůči ostatním lidem z titulu své přirozenosti právo na to, aby v základě respektovali jeho život. A tato povinnost svobodného respektování práva druhého je ob-

sahem spravedlnosti, která je základní hodnotou mezilidského vztahování.

Konsekventní egoista však povinnost pozitivního vztahování k druhým lidem nerespektuje. Jedná s nimi, jak se mu hodí. V logice svého morálního přesvědčení si dopřává nespravedlivé zacházení s lidmi podle svých egoisticky dimenzovaných potřeb. Tím však odporuje lidské přirozenosti.

Kolizí s přirozeností se ovšem egoista dostává do logicky nevýhodného postavení: Požadavek přirozeného rozvoje života v základě akceptuje, uznává na rozdíl od relativistů přirozenost jako měřítko jednání. Svou specifickou bezohledností ale zároveň její elementární požadavek odmítá; a to je rozpor. Reálně to znamená, že egoismus je protipřirozený, nelidský. Krom toho egoistická etika vykládá realitu životního dynamismu podle vzoru animální egocentriky, což je výklad ontologicky redukcionistický a eticky destruktivní.

B/ Předchozí argument je možné rozšířit z hlediska toho, co přirozenost ukládá jedinci v rámci jeho vnitřní finality. Člověk v ní má přirozené životní zadání; má sám svobodně uskutečňovat své životní určení. Adekvátní seberealizace je tedy jeho povinností, kterou mu bezprostředně ukládá jeho lidství. Pak má ale na ni z titulu téhož lidství i právo.

Podobně mají rodiče povinnost, a proto i právo vychovávat své děti. Člověk tedy nesmí být např.

nucen k přijetí určitého světonázoru, náboženství či ideologie. Neboť má povinnost, a tedy i právo sám zodpovědně hledat, zvolit a uskutečňovat řád vpravdě lidského života. Egoisté, zvláště pak ti, které přitahuje moc, to ale nerespektují. Jsou tedy zase v rozporu s lidstvím.

C/ Egoista pokládá svůj vlastní život za dobrý. Možnosti jeho pohodového, pestrého užívání vnímá jako skvělé. Uznává tedy pozitivitu své individuální přirozenosti s její výbavou k požitkářskému, sebeoslavnému či panskému způsobu života.

Individuální přirozenost však obsahuje i přirozenost specifickou, z níž vyvozujeme směr obecně dobrého lidského života. Co je totiž individuální přirozenost? Tento jedinec je tímto subjektem, má toto tělo, tento rozum, tuto vůli. Je tedy konkrétní realizací těch skutečností lidské reality, které myslíme abstraktně v pojmu obecné lidské přirozenosti (subjekt, rozum, vůle...).

Když tedy egoista uznává hodnotu své individuální přirozenosti, uznává tím zároveň i základní pozitivitu specifické, obecné lidské přirozenosti. Tuto obecnou lidskou přirozenost pak můžeme chápat jako zaměřenou k egoistické, nebo k neegoistické životní realizaci. V obou případech však egoista svou teoreticko-praktickou, radikálně nepřijícnou sebestředností odporuje této specificky

lidské přirozenosti v ostatních lidech. Tím se ovšem vyvrací: totéž zároveň uznává a neuznává.

6. 2 Klasické ctnosti a mravní normy

Vyvozování norem či obsahů mravního zákona z lidské přirozenosti je dnes činností nevídanou. Dokonce i soudobí zastánci tzv. přirozeno-právních teorií se zdráhají sáhnout po této argumentační strategii. V kontextu vývoje novověkého myšlení je její tabuizace samozřejmě srozumitelná. Co nás ale může přesvědčit, abychom z tohoto kontextu nevystupovali, abychom v něm setrvali? Snad jeho nominalistický fundament, či nezlomná víra v pokrok, nebo kariérní ohledy? To nejsou dobré důvody pro filosofickou závaznost moderní filosofie.

Právě uvedený argument proti egoistovi je už překročením vládnoucího tabu. Zjistili jsme v něm, že imperativ spravedlnosti (Jednej s každým člověkem spravedlivě!) vyplývá jako norma obecného mravního zákona z lidské přirozenosti; je jejím požadavkem.

Jestliže se nám daří jednat s lidmi spravedlivě, můžeme si posléze vypěstovat životní sílu, která nás uschopňuje, abychom jednali spravedlivě stále častěji, pravidelně. Tato získaná pohotovost k spravedlivému konání je osobní kvalitou, kterou tradiční morálka nazývá ctností.

Obecně je ctnost cílevědomě ustáleným návykem jednat v souladu s přirozeností. Jako pohotovost jednat dobře je tedy vystupňovanou realizací života podle mravního zákona. Jednotlivé ctnosti pak uschopňují k různým způsobům dobrého jednání. Disponují k tomu, abychom jednali v souladu s různými normami mravního zákona.

Tato úzká spojitost norem/obsahů mravního zákona s ctnostmi nabízí strategii pro další vyvozování. Mohli bychom vyjít při hledání dalších mravních norem ze standardizovaných ctností klasické etiky a ptát se, jestli také nekorespondují s požadavky přirozenosti, jako je tomu v případě spravedlnosti. Pokud ano, staly by se klasické ctnosti vodítky v etické identifikaci diferencovaných norem přirozeného mravního zákona.

Proti tomu ale stojí dnešní citlivost. Termín ctnosti v nás vyvolává pocit něčeho archaického, zatíženého maximalistickým kázáním náboženské morálky. Etiku ctností sice vypracoval Aristoteles, ale stejně nám ctnosti připadají jako něco přežilého, co už nepatří do moderního světa, co nekoresponduje s jeho specializovanými znalostmi o člověku.

Pokud však je tento despekt dán pouze chronickými potížemi s uznáním obecného mravního zákona, pak je tu moderní znalost lidských věcí evidentně přeceněna. Jestliže nám tedy stále záleží na tom, aby lidé byli dobří, spravedliví a moudří, měli bychom umět oceňovat dobrý charakter. Pak

bychom si ale také měli vážit ctností, neboť takový charakter není ničím jiným než svobodně uskutečněnou jednotou ctností. Ptejme se tedy, jestli můžeme k dalším normám zákona přijít z klasických ctností. Kromě spravedlnosti byly v tradiční etice identifikovány jako hlavní ctnosti také rozumnost, statečnost a uměřenost.

Příkaz jednat rozumně vyplývá z přirozené funkce praktického rozumu v řádu jednání: má uvést zákon do praxe. Jednak ho zpřítomňuje ve svědomí a následně hledá v jednotlivých situacích jeho správnou aplikaci. To vyžaduje, aby člověk zvažoval motivy, okolnosti i následky činu. Bez této rozvahy je jednání ukvapené, diktované emocemi, což odporuje základnímu požadavku, abychom jednali podle mravního zákona.

Příkaz k rozumnému jednání tedy vyplývá z přirozené závislosti jednání na mravním zákonu, jehož konkrétní prosazení má na starosti praktický rozum. Norma rozumnosti mu v tom zjednává prostor.

Nasazení pro spravedlnost často vyžaduje osobní statečnost. V síle této ctnosti člověk čelí zlu obecně (nejen bezpráví), i když přitom riskuje mrzutosti, ztrátu pohodlí, zdraví a někdy i život. Jak vyplývá norma statečnosti z lidské přirozenosti? Vůle je přirozeně zaměřena k adekvátnímu dobru a člověk má žít v tomto směru. To však mnohdy vyžaduje značné úsilí. Proto má jít člověk za přiměře-

ným dobrem přes překážky, má rozumně odporovat zlu v sobě i mimo sebe. Proto platí: jednej statečně!

Jestliže má člověk jednat rozumně, pak musí také ovládat své emoce a vášně. Neboť z jejich tlaku se do jednání snadno prosazuje motivace, která odporuje mravnímu zákonu. Ctnost uměřenosti je tedy na straně zákona a představuje sílu sebekázně, bez níž by v mnoha případech k rozumnému jednání prakticky ani dojít nemohlo. Člověk se bez této ctnosti stává otrokem své nezřízenosti, ztrácí pravou svobodu i vnitřní řád. Jako nutná podmínka uživatelnosti zákona je tedy i norma, která přikazuje ovládnutí fantazie, emocí a vášní, požadavkem přirozenosti.

Protože tyto základní ctnosti implikují celou řadu dalších, odvozených ctností, bylo by možné tímto způsobem identifikovat i celou řadu norem přirozeného mravního zákona, které diferencovaně odpovídají rozmanitosti typických situací a složitosti problémů, do nichž se lidské jednání zákonitě dostává.

Specifická přirozenost člověka tedy obsahuje i dostatečně prokreslený profil obecně dobrého života. Jeho pozemská realizace spočívá v individuálním, vždy jen aproximujícím naplňování mravního ideálu. Ideální osnova dobrého života však neodnímá faktickému životu osobitost a originalitu, jak se obávají relativisté. Jejich exaltovaný teoretický důraz na autonomii svobody je v tomto bodě naštěstí pouhým přáním. Produkuje ireální

vizi bytostné anarchie. Naproti tomu životy zatížené touto vizí jsou bohužel smutnou realitou.

6. 3 Problém smysluplnosti mravního úsilí

Konfrontací s relativisty jsme tedy dokázali existenci obecného mravního zákona a konfrontací s teorií egoismu jsme identifikovali jeho obsahy. Na základě dosavadních výkladů se zdá být zřejmé, že mravní hodnoty jsou tím nejlepším, co může člověk svobodně uskutečňovat. Že tedy zdařilý život kulminuje v ctnostech a že dobrý charakter jako jejich souhrn je cílovou dokonalostí pozemské existence. Každý člověk má podle toho usilovat vpsledku o to, aby se stal mravní osobností; k tomu je svou přirozeností určen. Mohli bychom tedy uzavřít celou úvahu konstatováním, že smysl lidského života, a tedy i jeho hlavní motivace je mravní.

Jak zní tato chvála mravnosti v době, která je plná porozumění pro pluralitu životních stylů a alternativních modelů života? Mnozí v ní vycítí archaické moralizování. Někomu se bude zdát zbytečně patetická, přehnaná. Mnozí však povšechně uznají mravní hodnoty za nejvyšší, i když ne všichni je budou chápat v souvislosti s klasickými ctnostmi. Jakmile se ale mravnost spojí s celkovým smyslem lidského života, vzniká zásadní pochybnost.

Problém smyslu situuje na úroveň životní finality a jde v něm primárně o celkové vyznění osobního života. A tady se znovu vrací otázka, proč být vlastně dobrý. Zjistili jsme, že mravní motivace odpovídá lidské přirozenosti, ale proč žít v souladu s přirozeností? Proč žít podle mravního zákona, když všelidská zkušenost mluví spíše o tom, že život ctností nepřináší svým nositelům žádné velké štěstí, ale často naopak trápení?

Tady moc nepomáhá kantovský rigorismus povinnosti pro povinnost. Kromě jeho příznačné dogmatickosti v něm chybí i smysl pro oprávněnost pozitivního/radostného prožití skutečně dobrého života. Kant totiž založil svou etiku na fragmentu přirozenosti, protože jako přesvědčený agnostik ignoroval podstatné obsahy přirozenosti jako domněle prázdnou metafyziku. Proto také špatně rozlišoval legitimní sebelásku od egoismu, takže mu pomýšlení na radost ze zdařilého života dobrého charakteru, což je druh štěstí, zavánělo egoismem.

Vrátíme-li tedy do úvahy pojem legitimní sebelásky, pak se přece jen zdá, jako by se přirozená finalita rozdvajila. Na jedné straně tíhne k životnímu optimu, jímž je dobrý charakter; ten se získává výlučně životem podle mravního zákona. Na druhé straně však přirozená finalita obsahuje i zdravou sebelásku, která se stará o skutečnou životní dokonalost a měla by přirozeně vrcholit ve štěstí. Neboť

radostné prožití přítomnosti skutečného dobra je psychologickým zákonem.

Avšak celá lidská zkušenost svědčí o tom, že to takhle v životě nefunguje. Ctnostní lidé nejsou automaticky šťastnými lidmi. Vztah mezi dobrým charakterem a štěstím je (podle zkušenosti) nahodilý. V rámci přirozené finality by však měl být nutný. Chceme-li být tedy šťastní, neměli bychom to s těmi ctnostmi přehánět. Tak aspoň zní zkušenostně podložená rada.

Zdá se tedy, že jsme někde udělali chybu. Buď v dedukci obsahů mravního zákona, nebo v pojetí sebelásky a jejího pozitivního psychologického vyznění. Ale co když je zmíněná rada zkušených znalců života přece jen nepodložená, problematická? Ano, vychází z nepopíratelné zkušenosti, ale co když ani tady, tj. v otázce metafyziky lidského života, nemá zkušenost potřebný záběr, a tudíž ani hlavní slovo?

Je tak jisté, že vše podstatné se v lidském životě odehrává v rámci pozemské existence? Ani zde ne-najdeme odpověď v rámci pouhé zkušenosti. A jak už víme, je metodická absolutizace zkušenosti sama hluboce nezkušenostní. Rozhodující problémy poznání a života jsou prostě metafyzické – s tím by měl kritický filosof počítat. Jestliže naopak uzavíráme zásadní reflexi lidského života v mezích pouhé zkušenosti, je to jako bychom chtěli co nejrychleji doběhnout do cíle, a přitom bychom si jako prostředek zvolili – amputaci jedné nohy.

Také hledání odpovědi na otázku případného spojení závaznosti mravního zákona se štěstím musí projít metafyzickou tematizací celku lidského života, bez ideologických předsudků. Na základě pouhé zkušenosti se tedy nedá rozumně popírat, že k integritě přirozené finality lidského života patří kvalita dobrého charakteru i štěstí.

Soudobé filosofické klima ovšem tlačí reflexi smyslu života k představě osobního zániku. Je totiž s převahou určeno silnými proudy agnosticizmu, nadsazování významu empirických věd, materialismu, relativismu a také ideologickým afektem k náboženským naukám; ten je v této perspektivě pochopitelně vyžadován.

Jsme bytí k smrti a vnímáme to pesimisticky; lidská existence se zdá být absurdní. Řeč o mravním optimu života působí v tomto kontextu nemístně až skandálně. Alternativní hodnoty, úspěch, potěšení, bohatství a moc, se tu jeví jako daleko realističtější.

Přesto existují myslitelé, kteří i s vědomím zániku života jedince nerezignují na mravnost. Nejčastěji přitom ve svých koncepcích přesměřovali finalitu osobního života k prospěchu společnosti či lidského rodu. Jedinci pak žijí v paměti druhých, ti šťastnější dokonce v historii. V etice se tito myslitelé kloní k společenskému utilitarismu. Realistická antropologie však kolektivistické odosobnění člověka úspěšně vyvrací a přiznává člověku vnitřní, osobní finalitu. Jiní (Albert Camus) rovnou mluví o absur-

ditě života, ale přesto jakýmsi kouzlem nacházejí nějaké subjektivní důvody pro uznání mravnosti.

6. 3. 1 Franklova vize zániku osoby

Zvláštní pozici v tomto problému zaujímá známý psychoterapeut Viktor Frankl. Tento zakladatel logoterapie odmítal antropologický redukcionismus psychoanalytiků a zdůrazňoval celostní přístup k člověku. V něm pak řešil teoreticky i prakticky tzv. noogenní neurózu jako problém moderního člověka, který spočívá ve frustraci smyslu života; člověk v ní neví, proč by měl vlastně žít. Frankl tento problém řeší tragickým heroismem: ano jdeme od nicoty do nicoty, ale přesto říkáme své existenci ano.

Frankl u svých pacientů povzbuzuje víru v to, že naplnění života má smysl, i když tento zaniká. Přitom ví, že ostré, nezastírané vědomí vlastní pomíjivosti takový smysl zpochybňuje. Na tuto trýznivou pochybnost reaguje protiútokem, vystupňovaným až k paradoxu: zánik prý smysl neruší, ale naopak konstituuje. Jak toto teoreticky smělé a terapeuticky klíčové tvrzení odůvodňuje?

Nepřichází s ničím chytřejším než s heideggerovskou báhorkou, podle níž bychom při nesmrtelnosti odkládali dobré skutky donekonečna. V tomto bodě se ale Franklova sympatická intence láme. Dějiny nabízejí zástupy lidí, kteří v životě

preferovali mravní hodnoty, přičemž vědomí života po smrti je naopak motivovalo k ostražitosti před mravní laxností a k pěstování dobrého charakteru. Kant dokonce při svém agnostickém přesvědčení stanovil posmrtný život jako postulát smysluplnosti mravního úsilí.

K obojímu zůstává Frankl slepý, protože je příliš závislý na stavu filosofie dvacátého století. Proto se uchyluje k paradoxu, jehož nepřesvědčivost maskuje iracionálním heroismem, když naléhavě ujišťuje, že život má smysl do posledního vydechnutí. Někomu to může imponovat (jak dlouho?), ale přemýšlivější klienty zřejmě uvrhne tato intelektuálně neobratná, bezmocná terapie frustrace smyslu života do ještě většího zoufalství.

Tento Franklův myšlenkový experiment však přináší vážnou otázku, která problematizuje celý dosavadní výklad mravnosti. Neboť ji staví do celkové souvislosti životního smyslu. Je-li celek osobního života bytostně absurdní – a tomu nasvědčuje jeho pomíjivost –, pak vzniká otázka, jak se to má se smysluplností mravnosti. Je mravní zákon a jeho nárok na sebeomezování, na zřikání se mnohých příjemností skutečně závazným vodítkem života? Nebo je jen reziduem tradiční morálky, která těžila z iluze posmrtné osobní existence? Jestliže se ale dnes už bez této berličky obejdeme, jestliže se poctivě vystavíme tvrdé pravdě osobního zániku, pak bychom se měli odvážit i k přehodnocení faktu,

nároků a postavení mravního zákona v celku osobního života.

6. 3. 2 *Absurdizace životního smyslu*

Proč by ale měl případný zánik otrást poznáním mravního zákona, k němuž jsme dosud dospěli? Byla snad jeho identifikace jako součásti lidské přirozenosti chybná? Neplnou snad jeho normy z téže přirozenosti?

Viděli jsme, že mravní zákon je ve struktuře přirozenosti situován na úrovni volní finality. Ukazuje směrem k přirozené cílové dokonalosti svobodného života; je s tímto vrcholným cílem v nutném spojení. Posledním a hlavním cílem pozemské existence je mravní osobnost. Vzhledem k tomuto cíli se rozlišují všechny svobodné skutky jedince na dobré a špatné – podle toho, jestli k němu vedou nebo nikoli. Poslední cíl je takto měřítkem smysluplnosti jednání. Smysl životního pohybu se totiž odvozuje z pozitivního vztahu k poslednímu cíli.

Aby ale mohl poslední cíl tuto funkci mravního kritéria plnit, musí sám obsahovat určitou dokonalost, musí být pozitivní. Mravní zákon pak vede skutky právě k ní, nikoli k něčemu jinému. Proto se jen vzhledem k této dokonalosti mohou činy rozlišovat. Kdyby byl poslední cíl života negativní, kdyby žádnou pozitivní dokonalost neobsahoval,

vedly by k němu všechny činy – bez rozlišení; byly by hodnotově rovnocenné.

Končí-li tedy osobní život zánikem, je mravní rozlišení skutků nemožné; tím padá i mravní zákon. Mravní zákon totiž rozlišuje dobré a zlé činy v závislosti na určitém směru k určitému poslednímu cíli, jehož určitost je dána souborem ctností, který tvoří mravní osobnost. Je-li ale smrt zánikem osoby, pak ztrácí svou určitost i mravní zákon; bez určitosti však neexistuje. Tím anihiluje i autentická mravnost a ke slovu přicházejí náhradní modely.

Pro náhradní modely mravnosti či programy dobrého života jsou pak v rámci filosofie osobního zániku na výběr různé možnosti. Eticky přijatelnější je představa života, který je určen pro vyšší zájmy společenského Celku. Tady se ještě mohou (ale také nemusí) systémově uplatnit hodnoty altruismu. Záleží na tom, v jakém poměru se tu prosadí přirozené mravní instinkty a ideologické zvrácenosti, např. marxistického ražení.

Cenou za tento možný prostor pro altruismus je ovšem podstatný omyl odosobnění člověka a ztráta vlastní/vnitřní finality jeho života. Ve skutečnosti je však člověk primárně vlastníkem svého života, a nikoli Částí Kosmu. Jako takový je pak primárně sebeúčelem, a ne funkcí v Celku.

Další varianty náhradní morality, kterou vládnoucí principy moderní filosofie umožňují, jsou už eticky vzato jednoznačně pokleslé. Buď se popře

kolectivismus, a pak nastoupí egoistická etika, kde zdařilý život spočívá v umění se prosadit, zvýhodnit, a užívat si (jak jen to jde) rozkoší, bohatství, moci a slávy. Nebo se akcentuje relativizace mravnosti a normy dobrého života se zredukuje na zvyky, konvence a právní předpisy.

V celkovém pohledu na problém mravního zákona tedy nesmíme přehlédnout, že identifikace mravního zákona jako požadavku a složky lidské přirozenosti vyžaduje také identifikaci cíle pozemského života. Jeho pozitivita je nutnou podmínkou mravního zákona stejně, jako je jí např. svoboda. Bez svobody a bez pozitivního vyústění svobodného života nemůže mravní zákon existovat. Takové vyústění však navozuje problém filosofické interpretace smrti. Je koncem, či přechodem? Určuje lidská přirozenost svého nositele k zániku, nebo k pokračování osobního života po smrti? Etika i v tomto bodě vyžaduje lekci z realistické antropologie.

6. 3. 3 Dimenze lidské existence

Problém nesmrtnosti je dnes trivializován ideologickou disjunkcí: buď přijmeme řešení vědecké, nebo náboženské. Biologie řeší problém rozpadem těla, tj. zánikem člověka, náboženství sugeruje víru v nesmrtnou duši. A filosofie? Ta v agnostické kleci cudně mlčí. Ani tady není prozíravé vsadit

na soudobé vidění. Zhodnocuje se v něm totiž mnoho výše zmiňovaných filosofických omylů. Konformistická splavnost zaslepuje také v této rozhodující otázce lidského života.

Lidská přirozenost orientuje život k vrcholným hodnotám pravdy a lásky. Láska je obecně chtěním dobra. Zákon spravedlnosti zaměřuje tuto životní sílu k ohledu na druhého. Tím navozuje kultivovanou formu přirozené sebelásky, která roste tím, že chce i dobro druhého. Jako je osvojená hluboká pravda nejvyšší hodnotou v řádu myšlení, tak je nezištná láska nejvyšší hodnotou v řádu jednání. Je takovou ctností, která je v základě ostatních ctností. Hodnoty pravdy a lásky nemohou být v lidském životě ničím převýšeny. Jimi se realizuje plnost svobodného života.

V povaze pravdy a lásky je zakódována nepomíjivost, která ohlašuje i nepomíjivou existenci jejich subjektu – lidského jedince. Vezměme pravdu. Nestárne, platí stále, nezávisle na čase. Žádná pravda nepřechází ve svůj opak. Kdyby se měnila v omyl, pak by pravdivě poznané jsoucno ztratilo identitu, rozpadlo by se rozporem.

Láska, kterou bereme za východisko argumentu, spočívá ve schopnosti intenzivního chtění všeho skutečně dobrého pro milovaného. Takto pojatá láska vylučuje dočasnost. Kdyby sama ze sebe směřovala k ukončení, pak by se sama dialekticky znemožnila. Nebyla by tím, čím je, neboť by jakožto

láska milovanému vše dobré chtěla a jakožto dočasná (do nového roku) vše dobré (a sice to, po novém roce) nechtěla.

Subjekt pravdy a lásky je tedy těmito hodnotami kvalifikován k nepomíjivému poznávání a milování. Proti tomu ale mluví řada zkušeností. Např. zánik milované kočky ukončuje i lásku k té kočce. Tato námitka ale vychází z nepochopení premisy argumentu. V ní totiž nejde o jednotlivé akty lásky diferencované svými předměty. V premise jde o ctnost lásky, čili o vypěstovanou sílu milovat vše, co je milování hodné.

Jiná námitka vychází ze zkušenosti smrti, a tedy zániku milujícího. Jenže jistotou je tu jen smrt, nikoli zánik. Ten je jistý jen pro materialisty, kteří se opírají o velice nejisté předpoklady. Ve fázi pokusů o argumenty pro a proti musíme se zánikem počítat jen jako s možností; nemůžeme jím operovat jako se skutečností, jako s pravdivou premisou. Teď právě je zánik problémem; nemůže být tedy zároveň premisou.

Další zkušenostní námitkou proti nepomíjivosti pravdy a lásky je nesporný fakt, že člověk může tyto kvality v průběhu života ztratit. Ale ani tady není logika kritizovaného dokazování pochopena. Dokazování nepomíjivosti člověka vychází z povahy cílových hodnot života, z toho, co jsou, čím ho kvalifikují. Nevychází tedy z toho, jestli aktuálně, zde a nyní kvalifikují tohoto jedince. Důkazní síla je tu

dána tím, že pravda a láska jsou uvažovány jako ctnosti, které mohou a také mají kvalifikovat jedince hodnotami trvalými, přesažnými. K těmto transcendentním hodnotám je člověk bytostně zaměřen.

Jak tedy vylučuje toto přirozené určení k (o sobě) nepomíjivým hodnotám pomíjivost člověka? Člověk je jako subjekt rozumu a vůle zaměřen k tomu, aby byl nepomíjivými hodnotami zdokonalen. Hodnoty ho kvalifikují celým svým obsahem, v celém svém rozpětí – tedy i jakožto svou povahou nepomíjivé. Přitom neexistují samy o sobě, ale jen ve svém subjektu. Tíhnou tedy k trvalé kvalifikaci (inherenci) svého subjektu. Z hlediska subjektu to znamená, že je k nim určen jako k trvale osvojitelným. Z toho ovšem plyne, že nutné zaměření subjektu k nepomíjivým hodnotám implikuje jeho nepomíjivou existenci.

Oponent, který připustí, že jsme zaměřeni k pravdě a k nezištné lásce, a že tyto hodnoty jsou bezrozporné, a tudíž svou povahou trvalé, a přitom trvá na zániku osoby, tedy klade rozpor: jsme i nejsme určeni k pravdě a lásce. Jsme, pokud on sám do určité míry myslí bezrozporně a připouští, co bylo uvedeno; nejsme, pokud zanikáme.

Z toho plyne, co je zřejmé i z jiných antropologických zkoumání: že člověk není pouhý organismus; že zákon těla není hlavním zákonem lidského života; že se materialisté o člověku fatálně, a také tragicky mylí. To bude tématem posledního článku.

Článek 7. Materialismus

7. 1 Hédonistická konsekvence

Jestliže soudobý etický relativismus nachází své filosofické principy v moderním empirismu a historismu, pak soudobý egoismus těžší především z materialistického obrazu člověka. Viděli jsme (1. 3), že materialisté mají v etické aplikaci svého světonázoru dvojí možnost. Buď se nechají vést monisticko-kolektivistickým podřazením člověka Celku, a pak je tato degradace lidského bytí může uchránit od skluzu k hédonismu.

Jestliže ale materialisté na mylnou monistickou složku svého vyznání zapomenou a dají ve své životní filosofii přednost pravdivé intuici o osobní struktuře lidského bytí a života, pak je logika takto upraveného materialismu nutně přivede k hédonismu. Viděli jsme také, že v průběhu dvacátého století k tomuto posunu v etickém myšlení materialistů skutečně došlo. Smysl pro obětování vlastního života kvůli nadosobním cílům se do egoistické kultury soudobého individualismu nehodí. Tento výsledný hybrid etického myšlení materialistů se

dá vyjádřit politologickou terminologií jako posun k levicovému liberalismu.

Proč vede materialismus, obohacený pravdou o personálním charakteru lidského života, k hédonismu? Podle materialistů není člověk nic než organismus. To znamená, že tělo je jediné, co máme, je dokonce tím, čím jsme. Proto je uspokojování tělesných potřeb podstatnou náplní života; je hlavní starostí myslící, svobodné bytosti. Krom toho je životní potenciál člověka beze zbytku vysvětlován jako dynamismus organismu; myšlení a jednání se odvozuje z jeho částí. Lidský život je tedy primárně řízen zákonem těla, který orientuje jeho dynamiku k organickému optimu. Proto jsou i rozum a vůle instrumentalizovány ve službách vývoje organismu.

Redukce reality na hmotné objekty má za následek, že člověk poznává jen hmotné objekty, a to podstatně určuje i psychodynamiku jeho tužeb a obav. Člověk se pak jeví jako soubor hmotných potřeb a v centru životního zájmu je pochopitelně jejich uspokojování. Uspokojování organicko-smyslových potřeb však charakterizuje finalitu animálního života. Taková finalita je však svou povahou egocentrická. Je-li tedy hlavní osou, zákonem lidského života, pak je egoismus jeho přirozenou motivací.

Jestliže má tedy hmotná stránka v lidském bytí absolutní význam, jestliže poznáváme jen hmotné objekty a jednání je pouhým chováním organismu,

pak je lidský život výkladově animalizován, dostává se pod vládu hmotných potřeb. Za těchto podmínek odpovídá lidské přirozenosti nejlépe egoistická životní filosofie.

Když tedy s materialisty, kteří se zbavili iluzí kolektivismu, povýšíme egocentrický zákon těla na hlavní zákon života, pak není důvod egoistický způsob života odmítat. Dlouhý život plný příjemných zážitků a chráněný štěstěnou před ranami osudu je tím nejlepším, co můžeme od života očekávat. Na materialistickém pozadí musí být taková morálka uznána jako realistická. Protože jsme ale dokázali zásadní nepřijatelnost egoistické etiky, stává se tím v principu nepřijatelnou i materialistická antropologie. Její výklad člověka a jeho života je silně redukcionistický.

Není ale taková kritika materialistického světónázoru pouhou abstraktní, zaujatou filipikou? Vždyť přece nejsou všichni materialisté, kteří se rozešli s kolektivismem, hédoniky. Zdá se tedy, že konkrétní život zase jednou ukazuje, jak jsou abstraktně-logické spekulace vzdáleny realitě.

Kdo ale tvrdí, že nekolektivistická verze materialismu vede logicky k hédonismu, netvrdí, že každý personalismem poučený materialista je hédonikem. Ví totiž, že člověk není komputer. Ví tedy, že světónázorové přesvědčení se automaticky neprosazuje ani v morálce dotyčného, natožpak v jednání. Jako totiž člověk často nemá v souladu ani své mravní

zásady s principy vlastního světonázoru, tak nemá často v souladu ani vlastní jednání s mravními zásadami, které uznává. Tato fakta vysvětlují, proč individualisticky orientovaný materialista nemusí být hédonikem.

Tvrzení o hédonistických důsledcích (upraveného) materialismu tedy neříká nic o charakteru jednotlivých materialistů. Týká se jen konsekventních materialistů. Takový je smysl logické souvislosti materialismu s hédonismem. Tuto implikaci prakticky dosvědčuje i vývoj materialistické etiky ve 20. století. Materialisté v něm postupně ztráceli tradiční mravní ohledy či zábrany a přizpůsobovali morálku logice svého světonázorového vyznání; nezdídka postulátům totalitních ideologií.

7. 2 Teoretická úroveň materialismu

V souvislosti s kritikou egoistické etiky je vhodné, abychom výklad této kapitoly zakončili posouzením teoretické úrovně materialismu, který systémově a úspěšně zakládá soudobou tendenci k egoismu. Nelze popřít, že poslední dvě století proběhla ve znamení expanze materialismu, která také na Západě rozhodla o převládajícím způsobu života soudobého člověka. Ten je pyšný na to, že se zbavil tradičních tabu, mýtů a zábran. Věří, že je svým vyznáním pevně zakotven v realitě. Je přesvědčen, že

jeho pohled na skutečnost a jeho životní postoj jsou zcela racionální. Je tomu opravdu tak?

7. 2. 1 Tajemství úspěchu

Materialismus konvenuje jednoduchým povahám: co vidím, na co si mohu sáhnout, je reálné. To ostatní... škoda mluvit, ztráta času. Je to pohodlná filosofie smyslových evidencí. Ne že by nebyly spolehlivé. Problém je v tom, jestli jsou spolehlivé jen ony, jestli se má výlučně na nich stavět a jimi orientovat celý osobní život. Mají být smyslové evidence opravdu rozhodujícím kritériem teoretického myšlení i volby životní filosofie?

Tuto filosofickou negramotnost lidového materialismu zvláštním způsobem povyšují a kultivují moderní agnostici. Neboť pod zdáním bezkonkurenční kritičnosti závazně v teoretickém myšlení instalují metodologický empirismus. Ten přikazuje, aby se myšlení drželo v úzkých mezích zkušenosti.

Tím bylo vytvořeno metafyzické vakuum, které sice striktně vzato nedovoluje žádný celostní výklad skutečnosti, žádný světonázor. Ale prakticky každý, i ten nejrigoróznější agnostik podle nějakého světonázoru žije. No a v agnostickém klimatu, které je určeno kultem zkušenosti, se prakticky jako jedině možný jeví světonázor materialistický.

Víme, že agnostické řešení problému myšlení je rozporné. To ovšem nezabránilo jeho etablování v pokantovském myšlení. Díky tomu se do centra vědecké racionality posunuly přírodní vědy; staly se ideálem vědeckosti. Přírodověda zkoumá přírodu a materialisté ji v obecném výkladu reality absolutizují, pokládají ji za jedinou skutečnost. Toto tematické splynutí nemohlo zůstat bez povšimnutí. Kouzlem chtěného se tedy metodologický empirismus přírodních věd (jejich tematická fixace na přírodní jevy) zaměnil za empirismus reálný, podle něž jsou přírodní jevy jedinou skutečností.

Na tomto triku materialisté náramně vydělali. Najednou se generacím vzdělavců zdálo, že materialismus má oporu v přírodovědě, že participuje na její exaktnosti, že je přírodními vědami verifikován. Jako by tedy autorita přírodních věd garantovala, že je materialismus jediným vědeckým světonázorem. Dodnes si materialisté tuto zdánlivost hýčkají, když svým světonázorovým oponentům předhazují, že jsou pod úrovní vědecké racionality, že na rozdíl od nich věří pouhým mýtům.

7. 2. 2 Metodická blamáž

Jen silná ideologická zaujatost ale může vysvětlit urputnost, s jakou moderní materialisté parazitují na zaslouženém úspěchu přírodních věd; s ní si to

také odmítají přiznat. Říkají si tedy o jednoduchou lekci z metodologie.

Je pravda, že přírodovědci zkoumají jen hmotné objekty. Ale je také pravda, že skutečnost jako takovou – v její celistvosti – neřeší. Přírodní vědy postihují jen určité aspekty hmotných objektů, zachycují jen určité výseky skutečnosti. Jak by tedy mohly popírat jiné aspekty či principy skutečnosti, které nejsou v dosahu jejich metod? Jestliže se přírodovědec přesto nechá zlákat k jejich popírání, pak zneužívá svou odbornost. Nemluví už totiž jako přírodovědec, ale jako materialistický filosof. Neboť přitom nutně uplatňuje celostní přístup k realitě, který je výsadou filosofického myšlení, a který podléhá filosofické kritice.

Taková kritika především rozlišuje, že něco jiného je popsána skutečnost a něco jiného je tvrzení, že právě popsána skutečnost je jedinou realitou. Jestliže se např. v biologismu předpokládá, že člověk je jen soustavou biologických funkcí a jevů, popírají se tím zároveň metafyzické principy identity člověka a jednoty jeho života. Takové popření však není na základě pouhého konstatování empirických faktů možné. Z detailní znalosti buněk neplyne, že např. nemůže existovat duše. Výchozí předpoklad biologismu tedy není možné ověřit empirickými metodami.

Když tedy slyšíme od materialisticky orientovaných vědců či od materialistických filosofů, že

jedinou realitou je hmotný vesmír, že člověk je jen organismus, a jako takový je výsledkem nahodilosti kosmické evoluce, že biologie je klíčem k lidské přirozenosti, že mozek myslí a morálka se vyvíjí z mozkových center, pak bychom měli vědět, že jde o výpovědi čistě filosofické. Neboť jsou tu ve hře především neempirické problémy, které přesahují možnosti přírodovědy a jejichž řešení je ve výlučné kompetenci filosofů.

7. 2. 3 Důkazní nouze

Po takovém metodickém poučení stojí materialisté před nepříjemnou otázkou: jak se dá jejich ústřední teze, že „vše je hmota“ dokázat, když na to empirie evidentně nestačí? Kde hledat premisy pro dedukci ve prospěch přesvědčení, že mohou existovat jen hmotná jsoucna? Následné rozpaky materialistů nad touto opomíjenou otázkou představují určitou satisfakci pro ty, kdo jsou už po dvě století vystaveni jejich nepodloženému sebevědomí a jejich diktatuře ve světě vědy.

Materialisté totiž pro svou klíčovou, rozhodující tezi žádné relevantní premisy neuvádějí. Žádná abstraktní ontologická analýza jsoucna, z níž by mohly takové premisy eventuálně vzejít, se nekoná. Diktátor je nahý! Svou nahotu umně skrývá za pokantovským vývojem moderního filosofického

vědomí. Je také symptomem filosofické pokleslosti tohoto vědomí, že vzdělaná veřejnost žádný důkaz teze, s níž materialismus stojí a padá, ani nežadá.

Zkusme materialistům trochu povzbudit jejich ochablou filosofickou invenci. Kdyby se jim podařilo prokázat, že pojem „nehmotné jsoucno“ je rozporný, měli by vyhráno. Chtělo by to ale trochu námahy, a kdo ví, jestli by to nebyla námaha sisyfovská. Ale aspoň by je to mohlo trochu zvíkat v jejich rigidním dogmatismu.

Materialisté jsou tedy tvrdými dogmatiky. V kritickém myšlení je ale možné přiznat jejich tezi status pouhé počáteční hypotézy, o níž se musí zjišťovat důvody pro a proti. Materialisté však takové zkoumání přeskočili a jako šikovní konjunkturalisté vytěžili z agnosticko-scientistické mentality ideologické maximum. Jestliže je materialismus obsahově filosofický, pak způsobem zpracování filosofického problému degeneruje v ideologii. Jeho úspěch také vypovídá mnohé o filosofické úrovni té doby, v níž se tak snadno prosadil.

7. 2. 4 Vyvrácení materialismu

Dogmatismus je ve filosofii obecně nevýhodný. Jednak jako protiklad kritičnosti podvazuje a zplošťuje filosofické myšlení; činí ho neplodným. Když se navíc spojí s omylem, stává se zdrojem dlouhé řady

následných omylů. Čím je dogmatismus ideologicky zavilejší, tím více falešných výkladů a hypotéz produkuje.

Když tedy materialisté dobrovolně vlezli do klece dogmatismu, a když se k tomu ještě ideologicky utvrdili, že jsou na straně vědy, dá se očekávat, že jejich antropologické výklady budou hodně vzdáleny realitě člověka. Zvláště, když mají ideologické zadání vysvětlovat celý lidský život z jeho hmotných podmínek. V síle tohoto zadání např. interpretují nespornou spojitost myšlení s mozkovou činností jako spojitost kauzální. Ani je přitom nezneklidňuje, jestli nezaměňují příčinu s nutnou podmínkou. Je to jakási obecná výsada filosofování všech dogmatiků, že v realitě nacházejí jen to, co v ní chtějí vidět.

Vrcholné životní projevy člověka, myšlení a svobodné rozhodování, chápou materialisté jako determinované organické procesy; převádějí je na přírodní kauzalitu. Myšlenky a činy jsou podle toho nutnými následky organických příčin. Jednání se člověku děje jako stárnutí, prozrazuje např. jeden uznávaný expert. Takové výklady však kolidují s možnostmi pravdivého poznání a svobody, kteréžto kvality lidského života nemůže nikdo bezrozhodně popírat.

Vezměme hypotézu myslícího mozku a v jejím rámci sledujme diskusi materialisty s oponentem. „*Mozek myslí*,“ řekne první; „*nemyslí*,“ opáčí druhý. Oba přitom pro svá tvrzení nárokují pravdu. Přitom

jen jedno z nich je pravdivé. Které to je? A jak to poznáme?

Normálně bychom řekli, že pravdu i v tomto případě poznáme na základě přesvědčivosti důvodů, které (snad) oba uvádějí. Ale v rámci dané hypotézy s normálností moc nepočítejme. V něm totiž budou všechny důvody (pro a proti) zase jen pouhým výsledkem mozkových determinací.

Stejně tak jsou teze a antiteze pouhými účinky mozkových činností materialisty a jeho oponenta. Oba tvrdí pravdivost svých soudů jen proto, že jsou k tomu určeni svými mozky. Kdybychom přizvali arbitra, který by měl mezi nimi rozhodnout, moc bychom si nepomohli. Také jeho myšlenkové posouzení bude jen zde a nyní determinovaným výkonem jeho mozku.

Jestliže tedy aplikujeme hypotézu myslícího mozku na ni samu, znemožníme její rozvíjení i ji samu. V jejím rámci totiž vůbec nelze rozhodnout pravdivostní hodnotu jakéhokoli soudu; pravda se v ní stává nepoznatelnou. Avšak materialista bezstarostně předpokládá poznatelnost pravdy. Svou tezi předkládá jako pravdivou a oponentovu antitezi považuje za mylnou. Tím se vyvrací. Pravdivostní nárok zároveň předpokládá (v údajné pravdivosti svých soudů) a znemožňuje (jeho kauzálním výkladem mozkovým determinismem).

Kdyby tedy mozek myslel, bylo by naše myšlení dokonale subjektivizováno individuálními stavy

mozků myslících jedinců. Každý mozek by produkoval zde a nyní právě takové myšlenky v závislosti na momentální konstelaci svých „příslušných“ částic. Jsme v ráji relativistů. Lidský mozek se v materialistickém povýšení stává principem naprosté relativizace myšlení. Tento kognitivní nihilismus ovšem, přesně vzato, nemůže být ani v zájmu materialistů, ani v zájmu relativistů.

Stejná nehoda potkává materialisty i ve výkladu jednání. Ne každý z nich se odváží popírat elementární zkušenost svobody. Ale logicky nadanější materialisté takovou odvahu k radikální reorganizaci lidských životů mají.

Normálně víme, že bez svobody není ani myslitelná mravnost jednání; šlo by jen o slepý, jednoznačně určený přírodní proces. Ale významný sociobiolog Edward O. Wilson například věří, že založil morálku na přírodovědecké znalosti lidské přirozenosti. Ta prý umožňuje lepší definici člověka. Proto prý musejí etikové do školy k biologům. Tam se dovědí, že v mozku existují vrození cenzori a motivátoři, kteří jsou jádrem lidství, a kteří základně bez našeho vědomí ovlivňují naše etické předpoklady. Jsou to prý vůdci přirozenosti, z nich se vyvinula morálka...

Naštěstí je svoboda smysluplně nepopíratelná, protože bez ní bychom byli determinováni i k myšlenkovým postojům a k faktickému uplatňování jejich pravdivostních nároků. V komunikaci by-

chom například trvali na pravdivosti svých názorů jen proto, že bychom k tomu byli determinováni nějakou iracionální silou. Tím by ale byly zase delegitimizovány naše pravdivostní nároky. Neboť důvodem pro jejich legitimitu může být jen evidence, získaná nedeterminovaným odůvodněním. Legitimitu svých pravdivostních nároků však deterministé zase bezstarostně předpokládají. Opět se tedy stejným způsobem vyvracejí.

Materialistická dogmatika je tedy touto nevyhnutelnou kolizí se specifickými kvalitami lidského života (pravdou a svobodou) spolehlivě falzifikována. Jestliže se v lidských životech realizuje pravda a svobodné jednání, pak život není jen přírodním procesem, člověk není jen organismus a realita není jen hmotná. Antecedent je však nutně pravdivý; ergo.

Materialismus je tedy tuhým dogmatismem, který těží z vulgární absolutizace smyslových evidencí, z obsahové blízkosti k přírodovědě a z logické návaznosti v kontextu vývoje dominantní moderní filosofie. Výkladově i prakticky však vrhá člověka mimo realitu, do bezvýznamnosti, do absurdní existence a životní filosofie bytostné tragičnosti a zoufalství.

Závěr

Prognóza pesimistická, či realistická?

Průřez negativní etikou zpřítomnil dva základní směry etického myšlení, které se dnes úspěšně etablovaly. Etický relativismus a rehabilitace egoistické morálky do značné míry vysvětlují krizi současné mravní praxe Západu.

Jistě, řeči o krizi mravnosti jsou vždycky podezřelé a málokdy přesvědčivé. Nebyla snad doba, kdy by lidé nelamentovali nad mravním úpadkem právě té své. Ale stejně tak je pravdou, že nebyla doba, v níž by se tak sofistikovane stíral rozdíl mezi mravním dobrem a zlem, a v níž by se intelektuální elity tolik staraly o destrukci přirozeného mravního vědomí. Západní kultura postmoderního věku nemá zřejmě v tomto úsilí konkurenci.

Jestliže tedy můžeme říct, že se v každé době dařilo a zřejmě i dařit bude rozmanitým druhům mravní špatnosti, pak dnešní doba má v dezorientaci mravního vědomí jednoznačný náskok. Dřív se totiž většinou v zásadě vědělo, co je dobré a co špatné. Dnes jsou ale opory mravní orientace otřeseny s vynaložením enormní intelektuální energie

v samotných základech. To je dosud nevídaný fenomén.

Mravní praxe (individuální i společenská) pochopitelně nezůstává tímto přívalem adorované teoretické negativity nedotčena. Čím víc se do ní soudobé etické myšlení prosazuje, tím více jsou přirozené mravní instinkty utupovány a smysl pro mravní rozlišování i nasazení slábne; schází pro ně důvody.

Negativní etika tak mocně přispívá k mravní demotivaci. Mravní vědomí je pod jejím vlivem nahrazováno vědomím nejprve právním, posléze ideologickým. Právo pouze brzdí nejhrubší, společenský egoismus, není však schopné motivovat k úsilí o dobrý charakter. Mravnost tímto splynutím s právem degeneruje na minimum. O etickém přínosu v relativismu zakotvených ideologických (pseudo) morálek není třeba mít po zkušenosti s totalitními systémy žádné iluze.

Protipřirozenost negativní etiky se prakticky zhodnocuje v nárůstu nelidskosti, která zachvátila mezilidské vztahování. V nezdravém prostředí intelektuálsky podněcovaných a vyvíjených tlaků přirozené mravní cítění chřadne. Okázalé relativizování mravních hodnot, záměrné stimulování konzumistické nenasytlosti či kult nahodilosti a sebestřednosti nepřejí ani poctivým postojům a pevným osobním vztahům v mikrosvětě jedinců, ani solidaritě v makrosvětě společností.

Vysoká míra odlidštění v pseudosvětě relativistů a materialistických hédoniků je ovšem umně maskována tzv. humanistickými manifesty, programy a velkolepými iniciativami či projekty, které se formulují v zákulisí vládnoucích ideologií. Ideologové samozřejmě také participují na neblahém stavu etického myšlení, ale brilantně ovládají umění prodávat intelektuální i morální zkaženost v líbivém balení; proměňují neřesti v ctnosti.

Ani postmoderní člověk není naprostým mravním cynikem. Mnohým relativistům pořád ještě záleží na pozitivním mravním sebepojetí, i na tom, aby byli uznáváni jako ušlechtilí humanisté. Dokonce i ten svůj relativismus rádi vydávají za projev poctivosti, skromnosti, tolerance, způsobilosti k dialogu, empatie či smyslu pro demokratické hodnoty.

Dnešní humanisté se s vědomím morální nadřazenosti zaklínají lidskými právy. Jsou uneseni jejich dynamikou, aniž by je přitom trápilo, že už jimi donekonečna vymyšlená „lidská“ práva dávno ztratila kontakt s přirozeností i se zdravým rozumem.

Zdravý rozum samozřejmě nemůže být všude arbitrem. Přirozeně však poskytuje základní praktickou orientaci. Dnes se ale intelektuální elity mnohdy odcizily přirozenému řádu do té míry, že odporují zdravému rozumu i v této jeho přirozené funkci. Jejich konflikty se zdravým rozumem se přitom neodehrávají jen v čistě teoretické oblasti, kde intelektuálové opravují údajnou naivitu zdravého

rozumu např. v otázkách pravdy, svobody, přirozenosti, jejích vnitřních poměrů, morálky či neegoistických hodnot.

V době studené války např. nebyly masy levicových intelektuálů schopny přijmout základní mravní rozlišení obou velmocí. Kolik posměšků a opovržení od nich sklidil prezident Reagan, když nazval totalitní panství Sovětského svazu říší zla. Jakou hysterii spustili, když přitvrdil ve zbrojení.

V režii levicových intelektuálů (a samozřejmě KGB) se davy západních mírových aktivistů proměnily v užitečné pro-moskevské idioty. Lepší rudý než mrtvý, takové bylo jejich vyznání. Ani komunisty nenáviděné církve nezůstaly v tomto pacifistickém blouznění pozadu. Na postavě Ronalda Reagana, na jeho zásadním konfliktu s typickými intelektuálními elitami dneška je možné názorně sledovat napínavý zápas zdravého rozumu s deviantní humanistickou vzdělaností postmoderních časů. S Reaganem vyhrál zdravý rozum. Východním zemím to přineslo snesitelnější společensko-politické poměry a celému světu citelnou úlevu. Ale byla to jen vyhraná bitva. Skvělá, ale pohříchu ojedinelá. Válku v dlouhodobějším horizontu vyhrává na celé čáře druhá strana. Reagan šel totiž proti intelektuálním trendům doby a neodřikával mantru přemnožených lidských práv.

Praxi západních společností už celá desetiletí dusí nerozum multikulturalismu, genderismu

a politické korektnosti; lidsko-právní rétorikou se to v nich jen hemží. Pod zdáním vyspělé humanity se ovšem zase jen prosazuje relativistická, totalitní ideologie, která oslabuje zbytky hodnotové imunity i sebeobrané instinkty Západu. Ohrožuje tím svobodu zevnitř i zvenku a také spravedlnost staví na hlavu.

Opět se tedy šikují masy naivních aktivistů, zaslepených babylonskou utopií zralého soužití všech kultur na relativistickém základě. Přesvědčují většinovou domácí společnost, že je vše v nejlepším pořádku a bude prý ještě líp. Ujišťují, že nic nehrozí, že to jen xenofobní extremisté se děsí jinakosti a promítají do imigrantů svoje špatné svědomí. Jenže skutečnost je přitom čím dál hrozivější. Nebo snad hrozbu islamizace Evropy zažehná ještě intenzivnější mezináboženský dialog? V jistých kruzích je kombinace intelektuální splavnosti s naivitou zřejmě nevléčitelná.

Jako by se tu chronické rozpory, a tudíž i myšlenková autodestruktivita západní filosofie, na niž jsme často při výkladu naráželi, nakonec transformovaly v autodestrukci praktickou. Alespoň prozíravější myslitelé se domnívají, že sebezničení západní civilizace není něčím, čeho bychom se v blízké budoucnosti neměli obávat.

Pokud má být tedy měřítkem správnosti snah o zlepšení poměrů a soužití samo lidství, pak nemohou být architekti či aktivisté dnes oficializova-

ných ideologií pravdivě nazýváni humanisty. Neboť zásadně odporují přirozenému řádu myšlenkově i mravně. Okázalým nasazením za sociální spravedlnost, za práva menšin či brouků pečují tito angažovaní pseudohumanisté spíše jen o líbivý mravní sebeobraz. V horším případě jim jde o neomarxistickou revoluční destrukci západních společností. Bohužel si často počínají tak samolibě, zaslepeně až fanaticky, že přitom napáchají spousty nespravedlnosti.

Ani v jednom případě se jim ten proklamovaný zájem o právo a spravedlnost prostě nedá věřit. Spíše jsme svědky masivního pokrytectví. Spravedlnost totiž není výseková. Není jen pro účelově privilegované skupiny. Jejich neúnosné preferování podle ideologického klíče a na úkor ostatních má zřejmě uspokojit neskromné libido domnělých, leč pevně přesvědčených a odhodlaných lidumilů. Páchá-li však dobro etický relativista s narcistními či mesiánskými sklony, je dobré se mít na pozoru.

Obsah

Předmluva	5
Vstupní úvahy	13
1. Etika jako finální disciplína filosofie	13
2. Etika v éře postmoderny	17
KAPITOLA 1. POD VLÁDOU RELATIVISTŮ	
Článek 1. Postmoderní kulminace relativismu	23
1. 1 Atrofie rozumu	23
1. 2 Noetická sonda	26
1. 3 Multikulturalismus	29
1. 3. 1 Dvojitá tvář multikulturalismu	33
1. 3. 2 Rozpory multikulti ideologie	35
Článek 2. Agnostický pilíř etického relativismu	39
2. 1 Pozice agnostiků	39
2. 2 Agnostická fundace relativistů	42
2. 2. 1 Noetická sonda	45
2. 3 Ernst Tugendhat	49
2. 4 Aplikace na pojetí lidských práv	55
Článek 3. Druhý pilíř etického relativismu	65
3. 1 Ontologické pozadí multikulturalismu	65
3. 2 Rozpory multikulti spravedlnosti	74
3. 3 Totalitní charakter multikulturalismu	75
3. 3. 1 Multikulturalismus jako varianta kulturního marxismu	80
3. 3. 2 Islamizace Evropy	86
3. 3. 3 Co je totalita?	92

Článek 4. Filosofická odpověď etickým relativistům . . .	105
4. 1 Lidská přirozenost	105
4. 2 Zpřesnění identity člověka – ontologická sonda	110
4. 3 Přirozený mravní zákon	113
4. 4 Ukázka standardního nedorozumění o mravnosti	121
KAPITOLA 2. KONFRONTACE S EGOISTY	
Článek 5. Navození problému	139
5. 1 Od etického relativismu k egoistické etice	139
5. 2 Jaký je obsah mravního zákona?	144
5. 3 Odpověď postmodernistů	149
Článek 6. Řešení obsahu mravního zákona.	155
6. 1 Rozpory egoismu	155
6. 2 Klasické ctnosti a mravní normy.	159
6. 3 Problém smysluplnosti mravního úsilí.	163
6. 3. 1 Franklova vize zániku osoby.	167
6. 3. 2 Absurdizace životního smyslu.	169
6. 3. 3 Dimenze lidské existence	171
Článek 7. Materialismus	175
7. 1 Hédonistická konsekvence	175
7. 2 Teoretická úroveň materialismu	178
7. 2. 1 Tajemství úspěchu	179
7. 2. 2 Metodická blamáž	180
7. 2. 3 Důkazní nouze.	182
7. 2. 4 Vyvrácení materialismu	183
Závěr. Prognóza pesimistická, či realistická?	189

DÁLE DOPORUČUJEME

Jiří Fuchs, Marie Tejklová

MILOSRDENSTVÍ? BEZ ROZUMU?

Rozhovor o migrační krizi

Máme považovat současnou migrační krizi za příležitost pro Evropu a její stárnoucí obyvatelstvo, nebo za hrozbu, která má potenciál rozložit naši společnost a převrátit životy obyvatel Evropy naruby?

Zvládají evropské politické špičky migrační krizi celkem obstojně, nebo se spíše chovají, jako by zešilely?

Dala se masa migrantů přicházejících do Evropy do pohybu více méně náhodou, v reakci na aktuální politickou situaci v různých částech světa, nebo jde o důsledek širšího a delší dobu trvajících vývoje, ve kterém evropské politické špičky hrají jednu z hlavních rolí?

Máme se v názoru na migrační krizi řídit především soucitem, humanitárními ohledy, nebo je potřeba přinejmenším stejnou váhu přiznat i rozumovému hodnocení situace?

Těm, kdo si kladou podobné otázky, je určený text filosofa Jiřího Fuchse, ve kterém se autor pokouší analyzovat příčiny a souvislosti migrační krize systematictěji a s hlubším záběrem, než s jakým se obvykle setkáváme v povrchních úvahách na toto téma v médiích. Čtenářům může předložený text pomoci orientovat se v nepřehledné situaci, kde je při zběžném pohledu obtížné rozhodnout, která z mnoha protichůdných hodnocení migrační krize lépe popisují realitu světa kolem nás.

Academia Bohemica 2016, 104 s.

Jiří Fuchs, Marie Tejklová
VYŠŠÍ HUMANITA, NEBO TOTALITA?
Rozhovor o politice EU

Pojem totalita, zavedený politology po zkušenosti se dvěma nelidskými režimy 20. století, komunismem a fašismem, se v předloženém textu stává předmětem systematického zkoumání, které vede k pro mnohé jistě překvapivým závěrům. Patrně málokdo si např. uvědomuje, že brutalita nemusí být nutným průvodním znakem totality. Oba totalitní režimy 20. století nepochybně brutální byly. Znamená to ale, že všechny režimy, které právem označíme za totalitní, musí touto „kvalitou“ disponovat? Není jádro totality v něčem jiném než v násilí? Totalita je charakteristická především masivním zasahováním státní moci do klíčových sfér lidských životů. Při současném technologickém pokroku přeci není tak nepředstavitelné, že by ono zasahování nemuselo být prováděno jen primitivním mocenským vynucováním. Daleko pravděpodobnější je, a z taktického hlediska má mnohem větší šanci na úspěch, použití sofistikovaných forem manipulace a názorového ovlivňování.

Academia Bohemica 2017, 112 s.

Jiří Fuchs

MORÁLKA BEZ MEZÍ?
Krize etického myšlení

Předmluva: Václav Meloun

Sazba: Dagmar Kopecká

Obálka: Marie Kopecká

Vydala Academia Bohemica, o. p. s.,

Gorazdova 20, 120 00 Praha 2

v roce 2017

Tisk: PBtisk, Příbram

Vydání první