

Od sametové revoluce je Tomáš Halík stálíci naší veřejné scény. Muž mnoha profesí a zájmů, plodný autor; téměř barokně-renesanční osobnost. Pro mnohé autorita ve věcech křesťanského života. Donedávna měl obdiv široké veřejnosti. Dnes se, aspoň u nás karta trochu obrací. Tato kniha chce ukázat, že přitom nemusí jít jen o hru osudu a vrtkavost lidské přízně. Odhaluje, že stupňující se radikalita Halíkova politického aktivismu i jeho experimenty v životě víry vyplývají z myšlenkového rámce, v němž Halík nahlíží svět. Předložený text tedy nabízí čtenáři jasnější představu o tom, jak silně se filosofické přesvědčení promítá do praktických oblastí života.

Dějiny myšlení jsou i dnes místem stálých sporů: filosofických (přirozenost v. dějinnost), politologických (konzervatismus v. levicový liberalismus) i teologických (tradiční víra v. modernismus). Tomáš Halík tu zastává alternativní koncepcí (dějinnost...), Jiří Fuchs je hodnotí z opačných pozic. Snaží se ukázat, že teorie dějinnosti vede Halíka k myšlenkovému konformismu, který má v jeho praktickém myšlení neblahé následky. Jedním z nich je politický aktivismus, v němž Halík podporuje neomarxistickou agendu (multikulturalismus, genderismus, pervertovaná lidská práva, politická korektnost.) V katolickém myšlení přináší Halíkův modernismus napětí mezi jeho důrazy na jedné straně a vírou či přirozenou morálkou na straně druhé.

ISBN 978-80-907249-2-1



9 788090 724921

Jiří Fuchs

V myšlenkovém světě Tomáše Halíka

Jiří Fuchs

V myšlenkovém světě Tomáše Halíka

Od modernismu k neomarxismu

 ACADEMIA BOHEMICA

V myšlenkovém světě Tomáše Halíka

Od modernismu k neomarxismu

Jiří Fuchs

V myšlenkovém světě Tomáše Halíka

Od modernismu k neomarxismu

© Academia Bohemica, o.p.s., Praha 2019
ISBN 978-80-907249-2-1

Předmluva

Tomáš Halík, modernista, neomarxista...

Tomáš Halík je stálicí naší veřejné scény už od sametové revoluce. Muž mnoha profesí a zájmů, plodný autor, téměř barokní osobnost. Pro mnohé autorita ve věcech křesťanské víry. Z vlastní zkušenosti mohu potvrdit, že jeho názory nacházejí ohlas nejen u věřících. Vnější pozorovatelé ho dokonce považují za jakéhosi neformálního mluvčího českých katolíků.

Byly doby, kdy se hřál na výsluní mediálního zájmu a těšil se pozornosti mocných ve sféře církevní i světské. Dnes jako by se karta obrátila a Tomáš Halík promlouvá spíše z pozice disidenta, enfant terrible v církvi i v politice. Mediální přízeň se ale zdá být konstantou Halíkova veřejného působení a tak jsme s jeho názory a vystoupeními konfrontováni neustále. Proměnila se pouze jeho role a z neoficiálního mluvčího českých katolíků se stává neoficiální mluvčí soudobého katolického disentu (můžeme-li tak označit část katolíků, která se staví do opozice vůči našim současným církevním představitelům).

Známé rčení praví, že doma není nikdo prorokem. A tak čím víc horká je pro Halíka domácí půda, tím větší zastání jakoby nacházel za našimi hranicemi. Nemáme tím na mysli jenom různá ocenění, která zdánlivě potvrzují správnost Halíkových postojů. V našich končinách např. patří mezi nejhlasitější podporovatele papeže Františka, k jehož působení vyjadřuje nekritický obdiv. Přinejmenším prostřednictvím médií také volá

po obměně „vedení“ české katolické církve. Dokonce se zdá, že má pro Františka tip, kdo by byl vhodným kandidátem. Nebylo by to ostatně poprvé, kdy by se (v přeneseném smyslu) „disident stal prezidentem“.

Jistě nepřekvapí, že tak pozoruhodné osobnosti je věnována kniha. Kdo by ale čekal, že se dozví něco z Halíkova osobního života, bude trochu zklamaný. Zasvěceným čtenářům naopak bude jasné, že od textu filosofa Jiřího Fuchse nemohou čekat biografii či psychologický portrét. Hlavním a jediným tématem knihy je kritický rozbor Halíkova myšlení.

Kritické myšlení se nejlépe tříbí konfrontací s alternativními názory. Z předchozích prací Jiřího Fuchse máme rozsáhlou zkušenost s verifikací resp. falzifikací názorů filosofických oponentů. Tam, kde se filosofický oponent nevyskytuje „in natura“, kde fakticky neexistuje, je potřeba si ho domyslet a jeho alternativní názor si musíme zformulovat a následně podrobit kritickému rozboru sami. Mnohem záživnější a efektivnější je ale konfrontace s názory reálně existujících oponentů. Na nich se totiž nejlépe ukazuje, jak spleťtými cestami se někdy lidské myšlení ubírá a jaké nástrahy a záludnosti na člověka čekají při hledání pravdy.

Především zde hledejme důvod, proč se kniha věnuje právě myšlenkovému světu Tomáše Halíka. Tomáš Halík je předním proponentem moderní filosofie u nás. To, že jeho intelektuální vývoj poměrně brzy zakotvil ve stáji moderny, má své teoretické důvody a také praktické důsledky. Místo Halíka by ale „předmětem“ kritické studie o moderním myšlení mohl být některý jiný z našich modernistů. Při hledání modernisty par excellence volba padla na Halíka ne kvůli originalitě nebo filosofické hloubce jeho myšlení (pro filosofickou

modernu je naopak typické recipování myšlenkových postojů uznaných autorit moderní filosofie), ale spíše pro košatost forem, které na sebe moderní myšlení může v praxi vzít. Na myšlení Tomáše Halíka se tak dobře ukazuje, jak vypadá moderní filosofie aplikovaná v teologii, politickém myšlení a v dalších oblastech, které jsou předmětem Halíkova zájmu.

Společným jmenovatelem různých variant moderní filosofie je vratký teoretický základ, na kterém se následně buduje celá konstrukce navazujících myšlenkových systémů. Tam, kde není kvalitně vyřešena otázka objektivit lidského myšlení, nezbyvá než se uchýlit k relativismu nebo k jiné únikové formě položení základů myšlení. O tom, že budování na rozviklaných základech je podnik odsouzený k dřívějšímu či pozdějšímu nezdaru, není asi potřeba nikoho přesvědčovat.

Jak v takové situaci přesto uspět? To už je spíš otázka vhodně zvolené taktiky a vynaloženého usilí. Jednou z účinných taktik určitě je obrácení pozornosti od samotné myšlenky k jejímu nositeli. V dřívějších dobách byl takový postup považovaný za principiálně neférový a měl své trefné označení – argumentace „ad personam“. Dnes spíše mluvíme o psychologizaci, ze které se stává etablovaná argumentační technika. Vzhledem ke své erudici podává Tomáš Halík, krom jiného též psycholog a psychoterapeut, v této oblasti skutečně mistrovské výkony. Místo aby se namáhal s argumentací, svoje názorové protivníky prostě a jednoduše setře britkým psychologickým rozborem. Jsou vedeni podvědomými fóbiemi, které v nich vyvolávají snahu tu o kruhovou obranu vlastních pozic, tu potřebu utvrdit se ve vlastní víře či jindy populisticky prosazovat to, po čem volá většinová lůza.

Vůči vlastním postojům či postojům myšlenkových soupeřů tuto psychologizační techniku samozřejmě neuplatňuje. Je přeci zřejmé, že jejich úmysly jsou nanejvýš ušlechtilé. Jde jim pouze a jen o prosazení pravdy a dobra. Je legrační a zároveň trapné, když si pak ufnukaně stěžuje, pokud je „nálepkovací technika“ recipročně použita proti jeho táboru. To je pak najednou nářku, když se někdo otře o „sluníčkáře“ nebo o „pražskou kavárnu“. Litanie o morálních elitách nabádajících ke kritickému myšlení a hrajících roli imunitního systému společnosti neberou konce.¹ Bohužel se ale stejným metrem neměří těm, které nálepkuje Halík a jemu podobní za xenofoby, fanatiky a populisty a kteří by si mohli stěžovat úplně stejně, jako si teď stěžuje Halík.

Když jsme si v předchozích odstavcích s trochou nadsázky pohrávali s myšlenkou, že se možná dočkáme doby, kdy bude osud hrát Tomáši Halíkovi opět více do karet, nebylo to úplně náhodné. Popustíme uzdu fantazii ještě trochu více a představme si, že po letech nepřízně je Halíkovo úsilí konečně po zásluze odměněno a stává se biskupem (nebo snad dokonce rovnou kardinálem?). A jednou z milých formalit je zvolit si v nové pozici heslo, které bude náležitě vyjadřovat jeho osobnost. Co by tak nejlépe vystihovalo Halíkovu životní cestu? Co třeba „Novum est bonum“? Tomáš Halík, věrný syn moderny...

Václav Meloun

¹ Velikonoční rozhovor T. Halíka v Lidových novinách ze dne 2.4.2018. Viz https://www.lidovky.cz/mame-odvazneho-papeze-nastupce-frantiska-to-bude-mit-tezke-rika-halik-12l-/zpravy-domov.aspx?c=A180401_172745_ln_domov_ele.

ČÁST 1.

1. V PASTI MODERNISMU

Mravní relativismus a následná teoretická rehabilitace egoismu se staly v intelektuálním světě posledního století nejen něčím samozřejmým; jsou přímo poznávacím znakem postmoderních humanistů. Jejich původu podléhají i křesťanští intelektuálové, u nichž by se dala vzhledem k jejich víře očekávat větší rezistence. Tito modernisté však příznačně preferují „co nás spojuje“...; konfliktů se spíš děsí. Svědectví Pravdě vyměnili za pacifistickou, bezkonfliktní mentalitu, z Pavlova „Hlásej vhod i nevhod“ vypustili druhou variantu a životní vertikálu pozvolna nahrazují horizontalistickou maximou „vyjít s každým“. Jednota Lidstva se dnes totiž zdá být víc než spása lidských jedinců.

Nyní, když už jsme svědky i oběťmi triumfálního pochodu etického negativismu Západem, můžeme s větším porozuměním posoudit i ten šokující paradox, v němž se intelektuálně splavní křesťané staví k humanistickým experimentům etických relativistů více méně kladně. Přistupují k nim „otevřeně“, jako k výzvám doby, jež je nutné akceptovat „bez předsudků“ a bez zbytečného staromilství.

Postmoderně uvědomějí křesťané se tedy učí žít pod vládou sekulárního humanismu, který už dozrál k hlubšímu pochopení relativity všeho lidského. Proto také zavrhl absolutistické nároky někdejší, údajně překonané morálky přirozeného zákona.

Rozpaky, které pokrokové křesťany nad dominancí relativismu občas přepadnou, jsou zaplašovány vědomím, že žijí na úrovni své doby, což je pro mnohé z nich to, oč v podstatě běží. Ani jim moc nevádí, že se podle obecného mínění jedná o dobu, v níž konečně přišla plně ke slovu svoboda a autonomie, takže člověk si už sám rozhoduje, co je pro něj v životě podstatné. Ve věku dospělosti lidstva se tak stává rovnocenným partnerem kosmického „Tajemství“. Není to úžasné?

V základním ohledu je triumf etického relativismu očekávatelným, protože logickým důsledkem celého vývoje novověké filosofie. A pustit se s ní do křížku, napadnout samotné její základy a odtud vést případně kritiku relativizace mravnosti, se zdá být titánským počínáním. Žádný div, že se do takového čelního střetu s novověkým myšlením mnohdy nechce ani nadaným, intelektuálně zdatným křesťanům. Ale i kdyby tito schopní lidé neulpěli na povrchním dojmu a rozhodli se prozkoumat založení etického relativismu, narazili by na překážky, které se dnes zdají být nepřekonatelné.

Etický relativismus je aspektem či aplikací obecného relativismu. Ten těží z „axiomu“, že axiomům myšlení můžeme v posledku jen věřit. Je-li tomu tak, pak si ale nemůžeme být u žádné myšlenky jisti, že by nemohl platit její kontradiktorní opak. Právě tato univerzální skepse leží v základech univerzálního relativismu.

Smůlou je, že toto v podstatě fideistické řešení noetických hodnot lidského myšlení má široký konsenzus napříč filosofickými směry, scholastiku nevylímaje. Když to zvědavý křesťanský intelektuál zjistí, musí uznat, že moderní filosofové jsou se svým okázalým criticismem o krok dál než klasičtí realisté, kteří

se pokoušejí dospět z pouze věřených axiomů myšlení k objektivní jistotě nevývratných, absolutně platných pravd.

Z hlediska řešení hlavního, logicky prvního problému filosofie se tedy zdá, že jsou moderní myslitelé logičtější a filosoficky poctivější. Je-li tomu tak, nemělo by se jejich následnému, všezahrnujícímu relativismu bez dalšího předhazovat, že je jen výsledkem frivolního myšlení.

Sledujme ale nadaného křesťanského filosofa, který není zatížen iracionální potřebou být konformistou, a kterému je sice intuitivně bližší klasický realismus, nicméně právě zaznamenal jeho prohru. Na druhé straně jasně vidí, že je obecný relativismus rozporný, a že ho tudíž nejsou schopni ve svém myšlení realizovat ani jeho skalní stoupenci. Něco podobného pozoruje i v mravní praxi, kde si vyhlášení etičtí relativisté bezstarostně a kolektivně udílejí dispens, když preferují svoje mravní představy a zásady před jejich opaky.

Co s tím? Jakým směrem se vydat ve snaze za rozuzlením této „aporie“? Co třeba se zeptat, proč všechny tolik přesvědčuje ten „axiom“, že prvním principům myšlení musíme jen věřit? Je opravdu tak neprůstředný?

Tady je ale namístě určité vyjasnění. Celá kniha se věnuje Tomáši Halíkovi, jako příkladnému a u nás zřejmě nejznámějšímu modernistovi. Když ale hypoteticky uvažujeme zvědavého, filosoficky nadaného křesťanského intelektuála, nemůžeme si za něj dosazovat Halíka. Odporuje takřkajíc „fyzikálním zákonům“, aby se Halík pouštěl do těchto noetických úvah. Aby

samostatně zkoumal, jestli a proč jsou základy myšlení nedokazatelné, a tudíž pouze věřitelné.

Jako přesvědčený modernista si totiž Halík takové abstraktní titěrnosti upřímně oškliví. Poučen vývojem moderní filosofie dává oproti „éterické“ metafyzice přednost empirické zemitosti a hlavně životnímu dramatu. Namísto prázdných spekulací, pevný rámec empirických metod a obsahově bohaté popisy fenoménů života. Přepestrý svět životních příběhů a fenoménů, to je, co ho filosoficky zajímá. Také ve vyšších patrech duchovních témat sází na prožitek a osobní zkušenost v protějšku k neživotné logice a teologické solidnosti. V mravním světě preferuje psychoanalýzu a situační soucítění před legalismem a obecnými normami moralistů. Život a zvláště pak láska se přece nedají vtěsnat do neživotných abstraktních formulek.

Je tedy opravdu těžké si představit, že by se Halík zdržoval u takového tématu, které přináší otázky: Proč vyvracení skeptika sporem není důkazem? Je v takovém vyvracení opravdu přítomný logický kruh, jak se všeobecně předpokládá? Vede takové vyvracení k diskvalifikujícímu regresu, jak se rovněž všeobecně předpokládá? Je použití základních principů a hodnot myšlení v jejich dokazování nutně dogmatické? Trpí principiálně nedostatkem kritičnosti?

Kdo zná Halíkovo myšlení, ví, že tyto problémy jsou nejen za horizontem jeho zájmů, ale i jeho limitů. V otázkách pravdy se pohybuje výhradně po povrchu. Veškerý elán tu vyčerpává v krátkodechých rétorických ornamentech, jimiž doporučuje svou zálibu v paradoxech; do hlubších pater problému nesestupuje. Filosoficky schopnější intelektuál by ale do nich sestoupit měl. A z noetiky víme, že odměnou za tu

námahu by mu bylo osvobození od všudypřítomného, mnohovrstevnatého, permanentního a intenzivního tlaku v jádře bludného moderního myšlení. Je to svoboda k nezaplacení.

Krom toho nabízí noetické vyjasnění kardinálního problému pravdy speciálně katolickým intelektuálům spolehlivou imunitu vůči pokušení stát se modernistou. Ti z nich, kteří se s takovým objasněním z různých důvodů míjejí, to mají se svody k modernismu těžké. Mohou jim odolávat jen na základě modernismem nezasažených opor, jakými jsou: nefalšovaná víra, nepotlačený zdravý rozum a fungující mravní instinkty. A to je ve víru moderní vzdělanosti a sekulárního humanismu pro ambiciózní intelektuály málo. Kdo chce s modernisty skutečně zodpovědně prosazovat moderní filosofii jako nové východisko katolického myšlení, měl by nejprve tuto noetickou reflexi pravdy absolvovat.

Teoretický relativismus není uzavřen ve světě podivínů. Má bohužel nemalý reálný vliv na osobní a společenský život. Důsledkem toho je strmý vzestup individuálního i skupinového egoismu, který v poslední etapě dějin západní civilizace kulminuje. Jeho nejmasivnějším projevem jsou totalitní režimy.

Postmoderní humanisté předstírají, že hrůzy totality jsou už minulostí. Široká veřejnost jim to ve volbách pravidelně a s neléčenou naivitou odhlasovává. Neboť v současné politice Západu nenachází ani kruté násilí či pronásledování nepohodlných, ani zákaz svobodných voleb, což bývá většinou mylně považováno za podstatné určení totality.

Každý ovšem nemá možnost důkladně promýšlet, v čem totalita skutečně spočívá. Proto není tak snadné

prohlédnout záludnosti měkké, plíživé totality, která už víc než půl století postupně korumpuje politiku Západu absurdními programy multikulturalismu, radikálního feminismu či agresivního ekologismu prostřednictvím diktatury politické korektnosti a na pozadí falešného étosu ideologicky pervertovaných lidských práv.

Na druhé straně by mohli být aspoň křesťané citlivější na aroganci sociálních inženýrů. Zvláště když se tito megalomani organizují pod vlajkou mesiánské ideologie, která chce radikálně měnit svět k lepšímu destrukcí tradičních hodnot, rodin a národů. Pohříchu je citlivost mnohých křesťanů na totalitu natolik otupena mainstreamovou vzdělaností, propagandou a zdánlivě normálním demo-provozem, že je v nahlédnutí pravého stavu mnohdy předčí i ateisté se zdravým rozumem.

Neomarxisté zopakovali trik svých starších bratranců a navenek se prezentovali zdánlivou ušlechtilostí: spravedlivým bojem proti utlačovatelům. Ne každý je však lidsky způsobilý takový boj také spravedlivě vést. Jednak musí být zlo pravdivě identifikováno. A pak musí být samotná náprava vedena v mezích mravně přijatelného. Jinak je na odiv stavěné lidumilství pouhým pokrytectvím.

V obou ohledech ale byli samozvaní revolucionáři zoufale nezpůsobilí. Jejich představy o člověku, kým je a jakým má být, byly v podstatě srovnatelné s představami neandrtálců. Motivy pak měli prosáklé nenávistí, revoluční posedlostí a uměle udržovaným „spravedlivým“ hněvem. Jako vyznavače filosofie, jejímž hlavním výkonem bylo výkladové odcizení, odlidštění člověka,

je tedy do role osvoboditelů lidstva mohla obsadit jen obłudná pýcha.

Na rozdíl od svých předchůdců jsou ale neomarxisté mazanější. Využili příhodné vzdělanostně-politické konstelace k tomu, aby dávkovali své ideologické toxiny nenápadně a ukrajovali svobodu postupně, salámově. Nakonec však revoluční dynamika přece jen předběhla tempo občanské převýchovy a vyžádala si prolamování evidentních hranic normalnosti. Politická korektnost byla čím dál neomalenější a rasová, sexuální či ekologická politika čím dál absurdnější. Dosud loajální občané byli postaveni před výzvu k sebereflexi i k poctivému přiznání, že se tak dlouho nechali vodit bláznivými ideology za nos.

Takové prozření ale není snadné. Politická přesvědčení bývají dost zakořeněná. Zvláště když jsou podložena spřízněným typem humanitního vzdělání. A to je i problém katolických modernistů. Sympatie k teoretické podobě sekulárnímu humanismu je naučila bagatelizovat jeho křiklavé praktické důsledky. Brali je mnohdy jako pouhou dětskou nemoc ve vývoji k dospělému lidství. Pokud o něm mají naši dobové přizpůsobení křesťané přece jen pochybnosti, nebo mají problém svou „dospělost“ plně žít, přichází je doprovázet Halík se svým axiomem socio-kulturní otevřenosti.

Budeme tedy sledovat tuto mnohoslibnou ideu otevřenosti na intelektuálním „příběhu“ našeho nejvýznamnějšího modernisty profesora Tomáše Halíka. Přitom nepůjde o celkové zachycení a posouzení jeho bohaté tvorby. Je v ní nesporně řada dobrých myšlenek, pozic a důrazů. Vzhledem k neblahé hegemonii moderní filosofie se však u Halíka zaměříme na jeho

nešťastnou, spíše jen ideologickou volbu filosofických východisek, kritérií a směrů.

V Halíkově myšlení se v logické souvislosti sbíhají tři hlavní linie krize modernity: krize filosofická, v širším smyslu intelektuální, implikuje krizi mravní, která zase implikuje krizi společensko-politickou. Tento masivní krizový projekt se stal paradigmatem dnešní postmoderny. Právě díky okouzlení svou dobou se Halík našel v katolickém modernismu. Bude nás zajímat, kam až s ním dokázal tento nesporně schopný křesťanský intelektuál zajít.

2. PŘÍKLADNÝ MODERNISTA

Tomáš Halík se s oblibou vyznává z oddanosti k dnes vyzdvihovaným hodnotám. Láska, tolerance, dialog, citlivost pro jinakost, svoboda, demokracie, solidarita, dospělost, smysl pro pluralitu patří k objektům jeho pravidelně vyslovované úcty. Otevřenost už pokládá za bezmála hlavní kritérium rozlišování správných a falešných postojů. Soulad se stávající kulturou má pevné místo v jeho intelektuálním krédu; ghetto-fóbie se stala konstantou jeho osobnosti.

Halík vzal tedy strategii otevřenosti soudobé kultury za svou a vytrvale ji prosazuje. Vede ho k tomu jednoznačná orientace na moderní filosofii, kterou považuje za jediné možné východisko kriticky zralého přístupu k složitostem světa a života. Profesor Halík věří, že před moderní filosofií šlo v tomto ohledu vesměs o nezralé pokusy a masivní simplifikace.

Víme ale, že moderní filosofie není pro pochopení podstaty mravnosti, a tudíž ani jádra lidského života použitelná. Proč ne? Protože v logice svých noeticko-ontologických omylů zavrhlá neměnnou lidskou přirozenost, která je nezbytným antropologickým principem smysluplné, obecně lidské mravnosti.

Halík má sice ve své křesťanské víře etický univerzalismus také obsažený. Ale jako přesvědčený modernista neměnnou přirozenost odmítá. Jeho etické myšlení je tím mimo jiné odsouzeno k permanentní

nekonzistenci. Jednou mluví Halík o věcech morálky jako křesťan, jindy jako moderní intelektuál; a není to zrovna souladné povídání. Je celkem nasnadě, že se obě myšlenkové pozice navzájem vylučují. Halíka to ale neodrazuje. Odvážně se pokouší stavět mezi nimi mosty. Ano, stavět mosty, kde se dá (i nedá)! Toť výstavní slogan modernistů.

Průběžná dialektická ambivalence Halíkova etického myšlení pochopitelně rozkolísává i jeho mravní postoje. V lepším případě nevyváženým zdůrazňováním jedněch mravních hodnot na úkor druhých, neméně důležitých. Když se k tomu přidá ideologické zaujetí, stává se už Halíkova etická dvojkolejnost motorem mravně destruktivní dynamiky. Jejím výsledkem jsou pak bizarní experimenty, jako například snaha pokřtít velice problematickou morálku totalitních neomarxistů.

V jistém smyslu se dá o Halíkovi říct, že je chloubou české vzdělanosti. Jeho knihy se čtou takřka po celém světě. Halík je mistr slova. Píše poutavě, jeho vyjadřování je srozumitelné a inteligentní. Je sečtělý a svým záběrem imponuje. Výklady prokládá znalostmi z psychologie, sociologie, historie, filosofie, teologie i duchovní literatury. Jelikož je přitom sehraný se současnými intelektuálními trendy, vyvolává u veřejnosti příznivý dojem, že se pohybuje na úrovni doby, a že tudíž dnešnímu člověku dobře rozumí. Když k tomu přidáme osobní šarm, společenskou obratnost, umění zaujmout a neúnavnou sebepropagaci, máme v kostce důvody, které vysvětlují široký pozitivní ohlas jeho působení.

Takto viděno se zdá, že moc prostoru pro kritiku Halíkova myšlení nezbývá. Pokud tedy za ni nepova-

žujeme zavilé, nesnášenlivé výlevy a projevy antipatií, jichž se mu, jako ostatně každému nepochopenému velikánovi, od lidí pokleslých móresů také dostává. Tak jednoduché to ale přece jen nebude.

Brilantní rétorika především nejde vždycky ruku v ruce s pravdivým pojednáním toho, co taková rétorika ozvláštňuje a sugestivně nabízí. Není vůbec neobvyklé, že vytríbené vyjadřování jen zakrývá mělké myšlení. Publikum sice může aplaudovat, ale většina má tady smůlu; o hodnotě myšlení se nehlasuje.

Ani rozsáhlá znalost různých humanitních oborů ještě nezaručuje správné rozlišování pravdivých poznatků od omylů, které se přece v těch oborech také zhusta potloukají. Šíře záběru ještě neznamená jeho hloubku. Zevrubná znalost dějin filosofie například nestačí k tomu, aby byl někdo dobrým filosofem. Naopak svádí k eklekticismu a k předčasné, jen domněle poučené skepsi.

Krom toho vývoj filosofického myšlení k pravdě nepodléhá evolučnímu dogmatu. Jestliže v empirických vědách existuje plynulý pokrok, pak ho proto nelze automaticky předpokládat ve filosofii. V ní se totiž základní otázky (ty, jejichž řešení je směrodatné pro další rozvíjení filosofického tématu) řeší v modu dvojčlenných disjunkcí: pravda, jistota, esencialita, substancialita, lidská duše, lidská přirozenost, mravní zákon, pozitivní smysl života, Bůh... to vše buď je, nebo není; třetí možnosti tu neexistují. Obě odpovědi (ano–ne) však byly známy už v antice. V podstatě jde tedy jen o to, jestli v té které době převládá tendence ke kladným či spíše záporným odpovědím. Jakýpak tedy plynulý, pozitivní vývoj filosofického vědění?

Takže skutečnost, že se nějaký intelektuál pohybuje svými výklady člověka a života na úrovni doby, ještě vůbec nic nevypovídá o hodnotě jeho myšlení. Je-li například soudobá filosofie úpadková, pak se souladem s ní filosofující intelektuál rovnou diskvalifikuje. Na tom nic nemění, jestli se přitom dovede pohybovat ve vysoké společnosti či jak rozsáhlý má fanclub.

Tam, kde Halík v sobě nechá odpočinout postmoderního intelektuála a navazuje na křesťanskou tradici, může do jisté míry posloužit jako inteligentní tlumočnick praktické životní moudrosti. Prostor pro kritické hodnocení jeho filosofických pozic a politických postojů však zůstává přes jejich nesporný úspěch otevřený. V obou případech budeme sledovat, jestli té povrchové, vnějškové kvalitě Halíkova působení odpovídá i hodnota vnitřní. Jestli je příznivý ohlas doprovázen i souladem se samotnou realitou.

3. SMĚR HALÍKOVA POLITICKÉHO ANGAŽMÁ

Profesionální revolucionáři neomarxistického ražení se u moderních filosofů nakazili mozkovou dysfunkcí ve formě materialismu a hodnotového relativismu. Tyto dekadentní, sice jednoduché, ale o to lidsky zhoubnější teorie vybuchly v postmoderní kultuře individualistické sebestřednosti a komplementárního etatismu totalitního ražení do nevídaných rozměrů. Obecný zákon dobrého lidství už byl definitivně popřen a zaškatulkován jako „omyl fanatického náboženství povinností a ctností“.

V režii levicově zkaženého liberalismu nahradila postmoralistní společnost někdejší smysl pro zodpovědné sebeomezování bouřlivým vývojem individuálních práv na štěstí všeho druhu. Soumrak „morálního fundamentalismu“ je oslavován jako emancipace vášní a osvobození nelidsky zatěžovaného svědomí. Bylo jen otázkou času, kdy z té euforie nad nově definovanou humanitou vytěží ideologičtí extremisté práva nějaké posvátné skupiny lidstva, aby zaměřili její rozvratnický potenciál na tradiční morálku západní civilizace.

Pro ten úkol vybraly Dějiny krví zatím nepotřísané bratrance komunistů, neomarxisty. Ti dokázali postmoderní hodnotový chaos přetavit do podoby rafinovanější totality. K postmoderním vymoženostem uctivý, v paradoxech si libující a s neomarxisty filo-

soficky spřízněný Halík se snaží jejich nenávistnou, protikřesťanskou ideologii pokrýt; politicky s nimi kolaboruje. Svým ideologizujícím, mnohdy až překvapivým falšováním křesťanské morálky podporuje neo-marxistickou kulturní revoluci. Tu revoluci, která má dokonat likvidaci tradičního křesťanského Západu.

Stálo by za úvahu, jestli za Halíkovou velkorysou shovívavostí k nepřátelům křesťanství nestojí mimo jiné i pokřivené tolstojovské chápání lásky, podle něž lásce odporuje mít nepřítele. V určitých postojích modernistů se zdá být toto pojetí lásky přítomné. Jenže sám Ježíš měl nepřátele a jeho následovníci by je mít neměli? Jaký smysl by pak měl jeho snad nejnáročnější pokyn o lásce k nepřátelům? Exaltované myšlení se však nevyhýbá ani redefinici lásky.

Skutečnost, že Halíkův myšlenkový vývoj dospěl až k fanatickému propagování nelidské ideologie kulturních marxistů, vychází najevo především v souvislosti s řízenou migrací. Až do migrační krize měli političtí korektoři zlaté časy. Vodili evropské společnosti na provázku a těžili přitom z mocenského monopolu na všech frontách. K službám měli humanitní univerzity, hlavní proud politicko-mediální, státní správu a navrch i zákeřné politické neziskovky. Ideologické nesmysly ordinovali prozíravě, nenápadně a po dávkách. Halík neprotestoval; přišlo mu to normální. Ve veřejných médiích byl jako doma a konfrontace se zdatným oponentem nehrozila – ne snad proto, že by nebyl k mání.

Ideologická jednostrannost mediálních masáží se v režimu politické korektnosti nelišila od té bolševické, ale Halíkovi se takové „dialogy“ líbily. Svědomí také mlčelo, když odpůrci mainstreamu zakoušeli dobro-

diní Marcusovy „represivní tolerance“: byli mediálně lynčováni, vyhazováni z práce, vláčeni po soudech, pokutováni, společensky ostrakizováni, zavíráni, a to jen proto, že říkali skutečnou pravdu o ideologických šílenostech a absurdně zvýhodňovaných menšinách. Pro takovou morální osobnost, za jakou je Halík považován, byly ale tyto smutné příběhy buď tabu, nebo zaslouženou odplatou za maření prozápadního společenského konzenzu.

Od roku 2015 se stala v evropské politice hlavním tématem masová migrace. Chování bruselských elit je v ní sebevražedné. Halík s ním nicméně souhlasí. Rád se prezentuje jako muž Západu, což v této souvislosti může znamenat cokoli: jeho zachránce i jeho zrádce. Halík ovšem přijal optiku mainstreamových médií a dal své intelektuální schopnosti do služeb politické korektnosti.

Její taktika je jednoduchá, osvědčená a vybroušená. Vykreslovat migranty v soucit budících narativch a zamlčovat vše, co by mohlo zpochybnit smysluplnost vítací kultury a vyvolávat nežádoucí nálady. Nadiktovaným sympatiím k migrantům samozřejmě neprospívá, když fixlují se svou identitou, když už při nelegálním přechodu hranic pokřikují své „Allahu Akbar“ a povzbuzení tvůrčí nečinností zodpovědných úřadů řadí v západních městech. Ve „slušné společnosti“ se o tom ale nemluví.

Když pak migranti v hostitelských zemích zavádějí novou sportovní disciplínu „hon na domácí ženy“ a posilují svůj dobyvatelský apetit budováním šaría zón, kde už zákony státu nemají šanci, nebo když se dokonce úspěšně zapojují do teroristických aktivit, dělají prolhaná média, co mohou, aby se té špíny dostalo

na veřejnost co nejmíň; zatloukají, jak jen to jde. Systémové lhaní politické korektnosti se už stalo pevnou součástí morálky nového humanismu.

Jenže realita těchto pohnutých případů nakonec nezůstala utajena a politicky korektní média z toho vyšla s otřesenou důvěryhodností. Kredit pochopitelně ztrácely i politické špičky a „korektní“ intelektuální elity, které s nimi vytvořily alianci směrodatných multikulturalistů. Nastal tedy konflikt s dosud poddajnou veřejností. Migrační vyostření společensko-politické situace u ní konečně probudilo zdravý rozum.

Dosud pasivní objekt nestoudných manipulací se najednou cítí být urážen nejen soustavným „korektním lhaním“, ale i nátlakem, pod nímž mají být evidentní nepřátelé společnosti vítáni jako žádoucí kulturní a bůh ví jaké ještě obohacení. Ideologická vynalézavost sice přišla s dalším objevem „kvality života“: zavilý nepřítel, který obohacuje. Ale přívětivá maska neomarxistického humanismu se přece jen začala poněkud drolit. Na povrch se zvolna dostával žraločí škleb všežravé lačnosti ideologů po myšlenkové unifikaci a radikálním překopání životů Evropanů. Ne, že by se karta hned obrátila, ale neo-soudruzi znejistěli. Doběhlo je riziko nenásilné kulturní revoluce. Na jedné straně úspěšné ohlupování občanů, na druhé nevyzpytatelnost voleb, které se zatím měkká totalita neodvažuje zakázat.

Halík stojí v tomto sporu neochvějně na straně (anti)Západu. Se svými intelektuálními soudruhy ho v logice negativistického vývoje moderny pořád vnímá jako autentický Západ. Začíná tedy z probouzení mlčící většiny panikařit. Ačkoli má za sebou mocné bruselské politbyro a hustou síť jeho rozvět-

veného a všudypřítomného aparátu, děsí se, že by ho snad mohl potkat krušný úděl těch, které spolu s extremistickými levičáky nálepkuje jako fašisty. Přidává se tedy k podrážděným reakcím euro-elit a hystericky bije na poplach před nástupem fašistů a zánikem demokracie.

Jako ryzímu demokratovi masarykovské ražby mu přitom nevadí ani flagrantní mocenské porušování stávajících zákonů ve prospěch ideologicky žádoucí záplavy masou nelegálních migrantů, ani nápadně jednostranné omezování svobody projevu těch, kdo je zrovna nevtají, ani stupňující se „demokratická“ cenzura, ani utahování šroubů v mezích měkké totality, ani postupná proměna liberální demokracie v pověstnou „lidovou demokracii“. Nevadí mu, že se stal významným příslušníkem dost podivného, totalitou páchnoucího establishmentu. Má to tedy pan profesor ve svém osobním vývoji dobře rozvržené: první půle života na pomezí disentu, druhá na výsluní mocných.

S až příliš snadno získaným pocitem intelektuální i morální převahy, který zakládá na pouhém konsenzu levicových liberálů, vytýká Halík širší české veřejnosti všechno možné. Nemá prý soucit s uprchlíky, propadá patologickému strachu, který vyvolávají xenofobní populisté, žalostně zaostává za vývojem humanity na Západě a hrozí jí zhnědnutí.

V této zjitřelé, společensky neklidné době tedy Halík rozšířil už beztak úctyhodný rejstřík působnosti; stal sebevědomým buditelem a politickým aktivistou. Mobilizuje české vzdělance, aby se postavili fašizaci společnosti, iniciuje mezi nimi různé petice na záchranu svobody a demokracie (sic!) a burcuje je k intenzivnější převýchově společnosti v duchu pokro-

kových humanistických tradic včetně jejich neomarxistické kulminace.

Příznivou odezvu Halík nachází hlavně mezi těmi, kdo mají svůj obzor zatemněný mediálním mainstreamem a vymezený politickou korektností. Na druhé straně ho velice trápí, že širší veřejnost začíná být přesycena jejími reedukačními programy, jejím neomaleným nátlakem na přijetí stále se zvětšujícího balíku revolučních absurdit, jejím vyumělkovaným slovníkem a jejími extrémně manipulativními technikami. Že tedy na přikázanou osvětu a povinný konsenzus hlavního proudu reaguje veřejnost v lepším případě jen vlažně. V tom horším už dává najevo opovržení, což si Halík pohotově překládá jako tragickou nenávist lůzy k intelektuálně-morálním elitám národa. Div se přitom necítí jako nebohý doktor Galén z Čapkovy Bílé nemoci. Že by také velké oči strachu, které jinak na potkání vytyká domněle zaostalým kritikům muslimské invaze?

Filosoficky myslícím, kteří nepropadli soudobým intelektuálně-ideologickým stereotypům, se nad Halíkovým sporem s českými voliči nabízí zajímavá otázka, kterou si on zřejmě nepoložil: Co když si tu vážený profesor jen namlouvá, že má pravdu a vysokou mravní kulturu na své straně? V normálnějších poměrech by se sice dalo uznat, že vzdělanci mají prostý lid vzdělávat a ukazovat mu (nikoli přikazovat), kudy vedou cesty naplňování životního smyslu.

Ale co je v postmoderní době normální? Už před ní byly slyšet hlasy o zradě moderních vzdělců. Co když tedy dnešní odborníci na humanitu holdují za fasádou formální vzdělanosti a odpovídajícího společenského postavení falešným představám o tom, co

je skutečně lidské. Není tedy tak samozřejmé, že elity dnes ve své přirozené vůdčí roli neselhávají.

V daném sporu musí dát realistický filosof za pravdu zdravému rozumu té „nevzdělané lůzy“. Nikoli proto, že by zdravý rozum stačil na řešení složitých problémů. Stačí ale na to, aby poznal, že důsledky elitami dnes vnucovaných řešení zdravému rozumu silně odporují. A že je zdravý rozum spolehlivým nástrojem elementární praktické orientace, to verifikuje právě filosofický realismus. Nominalismus, který definuje modernu, zdravému rozumu i životu ve všem podstatném odporuje.

Nominalistickou pakulturou zkažené elity se dnes velkopansky snaží nakazit svými deviacemi celé populace. Jakoby teprve v nich spočívala spása lidstva. Když se lidé zdravého rozumu brání, stupňují restrikce i represí. Halík tu také zneužívá přirozenou vůdčí roli vzdělanců. Povyšuje se nad obecný lid a osočuje ho neprávem. Aby to bylo zřejmější, podíváme se konkrétně na jeho počínání ve sporu o islamizaci Evropy.

3. 1 Agent islamizace

K taktice bruselských elit v migrační krizi patří i vyvolávání defétismu. Zaplavení Evropy muslimy je prý nevyhnutelné. Musíme se tedy s nimi naučit žít, doporučuje Halík. Tuto hraběcí radu (zatím) dobře opevněných papalášů EU vylepšuje výzvou k lidskému zrání: Odložte své pohodlí! Učte se milosrdenství a oběti! Ne, že by hédonismu propadlé západní společnosti nepotřebovaly morální výzvy. Proč ale hned v modu sebevražedném?

Tady si Halík nemůže s adresáty svých apelů rozumět, neboť obě strany vnímají muslimy zásadně jinak. Mentorovaní adresáti si jeho výzvy překládají ve smyslu: zvykejte si, že teror a podrobení budou součástí vašich životů. Zatím jim ale nedochází, proč by tomu tak muselo být. Halík by tedy musel českou veřejnost nejprve přesvědčit, že muslimové nejsou žádní dobyvatelé a už vůbec ne násilníci, kteří, když nazraje čas, nemají problém s likvidací či zotročením nevěřících. Islám je podle něj naopak mírumilovné náboženství, které se prý musí přísně odlišovat od fundamentalistických islamistů. Halík přitom jedním dechem dodává, že katolíci mají také své fundamentalisty. Ostatně o tom, kolik ho tihle bigotní souvěrci stáli terapeutické energie a bezesných nocí, vypráví, kudy chodí.

Změna smýšlení domácí veřejnosti o muslimech jde ale Halíkovi – na to jak pádné (?) argumenty uvádí – poměrně ztuhá. A fakta, která mluví proti nim, každým dnem narůstají. Nemůže tedy svůj neúspěch jen tak svádět na nechápavost či xenofobii „lidí z davu“. Na vině je spíše úroveň jeho argumentů a někdy až legrační snaha o dezinterpretaci nepříjemných skutečností. Halíkovy reakce na kritiku bruselské migrační politiky jsou motivovány čistě ideologicky; schází jim věcnost. Jejich hlavním účelem je minimalizace škody, kterou by mohla taková kritika napáchat.

V pozadí Halíkova moralizování široké české veřejnosti je mramorové přesvědčení o zásadní rozumnosti vlastních názorů a mravní bezúhonnosti vlastních postojů v daném problému. Zvýšené sebevědomí zde jinak horlivému propagátorovi dialogu a naslouchání brání, aby vůbec poslouchal, natož se vážně zamyslel nad tím, co mu oponenti namítají. Ani jeho letité

zkušenosti s „duchovním doprovázením“ potřebných tady nestačí. A přeshaltovat na inteligentnější, třeba sokratovský modus komunikace Halík prostě neumí.

Krom toho se Halík v pasti nominalistické modernity nakazil nietzscheovským estétstvím, v němž pravda není zrovna v centru filosofovy pozornosti. Díky tomu se upíná k momentálně atraktivním, splavným směrům, které není těžké popularizovat. Dává jim přednost před namáhavým hledáním pravdy v houštině jejich zdánlivostí. Proto nepřekvapuje, že se nakonec zapletl i s neomarxistickou ideologií, která mu do značné míry intelektuálně konvenuje. Tím se vysvětluje, proč nemá profesor Halík problém používat ve sporu s lidmi zdravého rozumu standardní mainstreamovou demagogii. Ve svědomí mu ji usnadňuje rozsáhlá spřízněnost politicky korektních zasvěcenců, kteří jsou si v tom ne zrovna obdivuhodným počínáním navzájem oporou.

Filosoficky narušený vztah k pravdě vyvolal u Halíka návyk na politicky korektní lhaní. Jeho nositelé si už ani neuvědomují, že lžou; jsou v tom „lhaní ve jménu něčeho vyššího“ zakletí. Nadřazený habitus politicky korektního lhaní také vysvětluje, proč Halíkovo myšlení klesá v otázce islamizace Evropy do podprůměrnosti.

3. 2 Argument z „umírněných muslimů“

Podívejme se na oblíbený argument multikulturalistů z faktu umírněných muslimů.

Existují umírnění muslimové. Je jich dokonce většina; neboť většina muslimů přece není agresivní; a už vůbec nejsou teroristy. Takže islám je v podstatě

mírumilovné náboženství, s nímž islamisté/teroristé nemají nic společného. Proto je rozšířený hysterický strach z muslimů neopodstatněný. Je to patologický, xenofobní strach z neznámého, který uměle přizívají pravcoví extremisté, a z něhož těží političtí populisté.

Tento argument se stal (nejen) Halíkovi doslova mantrou. Pokládá ho zřejmě za neprůstřelný. Na první poslech snad může zavánět přesvědčivostí; pro prvoplánové agitace je určitě použitelný. Co ale jeho logika a jeho premisy? V kontrastu s názory svých protivníků pokládá Halík vlastní názory za myšlenkově vytríbené, hodné akademické úrovně a odpovídající pozornosti. Také ty politické prezentuje jako racionální a nedogmatické. Podívejme se tedy, jestli logická struktura jeho argumentu a pravdivostní hodnoty v něm užitých premis odpovídají požadavkům kritického myšlení.

1/ Z celého argumentu je nesporně pravdivá jen první věta. Ano, existují umírnění muslimové, rozumíme-li tím, že odmítají násilí (fyzické či psychické) páchané na nemuslimech jen proto, že nevyznávají islám.

Ve sporech o povahu islám bývá ale tato banální pravda sofisticky zneužívána. Když někdo tvrdí, že se vzrůstající muslimské komunity díky svému netolerantnímu náboženství stávají v nemuslimských zemích hrozbou, multikulturalisté nesouhlasí; poukazují přitom na existenci umírněných muslimů. Jako by jejich oponent tvrdil, že všichni muslimové jsou násilníci, netolerantní. Jakoby predikát vztažený k celku byl zároveň predikátem každé jeho části. V logice se tato chyba formuluje jako záměna pojmů kolektivních s obecnými.

2/ Druhá věta (umírněných je většina) už tak evidentně pravdivá není. Odůvodňuje se tím, že většina muslimů není agresivní a že nepatří k teroristům. To ale vůbec není zřejmé. Zřejmé je jen to, že většina nepáchá teroristické akce. Ale i oficiální průzkumy říkají, že nejméně třetina muslimské populace v Evropě s teroristickými útoky a s islámským státem sympatizuje.

Když přitom uvážíme, že ty průzkumy (jakožto oficiální) proběhly pod dohledem politických korektorů, že od jejich uskutečnění už uběhl nějaký čas, v němž se do Evropy přivalily další davy muslimů, že zachytily jen ty muslimy, kteří svou sympatii k teroristům přiznali a už ani neměli potřebu používat v kontaktu s nevěřícími oblíbenou muslimskou ctnost lstivosti, pak se zdá být nemožné na základě empirie přesně určit, kolik muslimů (ne jen) v Evropě skutečně odmítá násilí na nevěřících jakožto nevěřících.

3/ Ti, kdo užívají sledovaný argument, tedy stojí před metodickým problémem. Jak dokázat jeho druhou premisu, že většina muslimů je umírněných v definovaném smyslu. Statisticky? Už se o to někdo pokusil? Dospěl přitom k jistotě, která vylučuje opačné tvrzení (většina není umírněná) jako mylné? Nedělal takovou statistiku předpojatě (téma je přece politicky a ideologicky citlivé)? Lze to objektivně ověřit? Nezdá se, že by se Halík těmito otázkami trápil. Ony jsou však pro něj nezbytné, jestliže chce skutečně racionálně pokládat tvrzení „většina muslimů patří k umírněným“ za pravdivou premisu.

4/ Odůvodnění druhé premisy argumentu tvrzením, že „většina muslimů není agresivní“, naráží na týž me-

todický problém. Jak ho dokázat? Statisticky? Krom toho by Halík musel v daném kontextu termín „agresivní“ precizovat. Ten totiž neobsahuje jen aktuální fyzické či psychické atakování nemuslimů. Obsahuje i mentální nastavení či sklon k napadání nemuslimů, který se projevuje až při vhodné příležitosti, když okolnosti nazrají. V otázce, zda je agresivních muslimů více nebo méně, se statistikou zase nic nepořídíme. Jak tedy chtějí uživatelé sledovaného argumentu prokázat, že odůvodnění jeho druhé premisy „většina muslimů není agresivní“ je pravdivé?

Je tu jistá zkušenost, která by mohla tyto metodické překážky překonat. Ovšem spíše v protisměru Halíkova argumentu. Z donedávna politickými korektory popíraného faktu muslimských no-go zón je zřejmé, že se v nich muslimové chovají jako dobyvatelé; nehodlají se přizpůsobovat. Své zvyky a zákony nadřazují zákonům hostitelských zemí a terorizují domácí populaci. Odkud čerpají takovou násilnickou energii a bojovný elán? Zřejmě ze silného přesvědčení, že mají na takové agresivní chování právo. Jak známo islámské právo je odvozováno z islámského náboženství, které je z principu invazivní.

5/ Kdyby se chtěl Halík v daném problému, v němž má dosud tak jasno, konečně zúčastnit kritického myšlení, měl by zřejmě dvě možnosti, jak uniknout nepříjemným závěrům o agresivitě konsekventních muslimů a o násilnické povaze samotného islámu. Buď by popřel, že islám je agresivní, takže z povahy islámu by pak vyplývalo, že jeho vyznavači nejsou geneticky zatíženi agresivitou k nemuslimům. Nebo by

popřel násilnickou povahu muslimských no-go zón. Obě negace jsou mu blízké.

V prvním případě by Halík vyvozoval, že většina muslimů není agresivní, z toho, že islám má holubičí povahu. Poněvadž ale v kontextu svého argumentu vyvozuje mírumilovnost islámu z toho, že většina muslimů není agresivní, ocitl by se na kolotoči kruhového dokazování. Musel by tedy vzít přímo korán a v něm zaretušovat texty mečové.

V druhém případě by se Halík postavil na stranu očividné lži. Když se o no-go zónách začalo kriticky hovořit, popírali je fanatici multikulturalismu a politicky korektní média jako nenávistné výmysly extremistů. Postupem času pravda o nich vycházela čím dál víc najevo, takže dnes už je „řeší“ jako problém i ti politici, kteří dřív o no-go zónách nechtěli nic slyšet a kteří jsou za jejich zločinnou existenci odpovědní.

6/ Druhá premisa Halíkova argumentu tedy zůstává nedokázaná. Co to znamená pro jeho první závěr, že islám je mírumilovné náboženství? Především to, že jeho pravdivost také nebyla dokázána. A co víc; i kdyby byla druhá premisa pravdivá, závěr by zase nedokazovala. Z toho, že by většina muslimů nebyla agresivních, totiž neplyne, že islám je mírumilovný. Proč? Třeba proto, že by ho většina poctivě nežila; byli by to muslimové jen formální, vlašné, „zkažení Západem“. Nebo proto, co v argumentačním zápalu užívá i Halík: že totiž závazné texty islámu nemají jednotnou interpretaci.

7/ Takže celý Halíkem přeceňovaný argument je vadný jak po stránce pravdivosti premis, tak i v aspektu lo-

gického vyvozování. Nechává tedy na vodě Halíkova silná tvrzení o tom, že islám je mírumilovný, že islamisté nemají s islámem nic společného, a že tudíž strach z muslimů je neopodstatněný.

Můžeme namítnout, že se takový argumentační kolaps může stát každému; všichni se přece mýlíme. Jistě, ale když někdo s vervou užívá odfláknutý argument celá léta, pak už se dá těžko uvěřit, že šlo jen o slabou chvíli. Spíše se nabízí otázka, jestli se mu takové defekty nestávají častěji, a jestli tedy u Halíka nejsou dány samotným způsobem jeho myšlení. On ho sice prezentuje jako myšlení, které splňuje vysoké nároky kritičnosti a hlubšího ponoru. Jenže mnozí, kteří tyto kvality sami osvědčují, soudí, že Halíkovo myšlení jde spíše po povrchu. Drží se tendenčních dogmat, vychází ze silných dojmů a silné dojmy i vyvolává; je ideologické a emoční. Potřebná kázeň, která vydrží u soustavného metodického pochybování, jež jediné může rozpouštět dogmatická předpojetí a jež se neobejde bez logického nasazení, prostě nepatří k Halíkovu stylu myšlení.

3. 3 Iluze mírumilovného islámu

Bez ohledu na nepodařený argument pro mírumilovný islám zůstává problém pravdivosti jeho závěru otevřený. Ostatně ani Halík nemusí své přesvědčení o mírumilovném islámu vázat na tento argument. V konfrontaci s jeho pozicí tedy musíme řešení problému hledat dál.

Halík ujišťuje, že nechce bagatelizovat fundamentalismus soudobého islamofašismu. Naléhavě však žádá, aby se striktně rozlišovali islamisté a islám;

není prý mezi nimi žádná spojitost. Tato podezřelá distinkce se pravidelně objevuje v mainstreamových reakcích na teroristické útoky muslimů. Politici a média horlivě přesvědčují, že tyto hrůzy nemají s „náboženstvím míru“ nic společného.

Podobnou logikou bychom ovšem mohli bagatelizovat i komunismus a trvat na tom, že také neměl nic společného se stalinisty. Vždyť přece všichni komunisté také nejednali jako sadistický vyšetřovatel Mácha, když umlátil faráře Toufara. Politickou korektností tentokrát nezaslepený Halík by jistě odpověděl, že ho ale komunismus k takovým zločinům vedl. Tato snadná, nesporně pravdivá odpověď se však stává Halíkovi v analogické situaci nedostupnou, neboť ji vnímá a hodnotí brýlemi politické korektnosti. Proto trvá na tom, že islám nemá s terorismem nic společného; že je mírumilovný.

Halík přitom připouští, že závazné texty islámu jsou muslimskými autoritami interpretovány různě a že obsahují i místa, v nichž jsou věřící vybízeni k násilnému šíření víry. Normální logikou z toho vyvodíme, že tedy islamisté mají s islámem společného dost; že v něm mají dokonce pro své zločinné jednání oporu.

Halík ale z různých důvodů (multikulturalismus, ekumenismus...) preferuje „lidštější“ interpretace; modeluje machometána s lidskou tváří. Přitom si užívá nadřazenou, ideologickou logiku. Ačkoli se sami muslimové v interpretaci neshodnou, zrovna on má podle té vyšší logiky klíč ke správné interpretaci koránu. Jinak by totiž nemohl tak suverénně tvrdit, že islamisté nemají v islámu oporu. Viděli jsme, že z pouhého faktu muslimů-neteroristů to normální, neideologickou logikou neplyne.

Halík rád namlouvá sobě i druhým, že má tu přemýšlivější část lidí na své straně. Tomu se dá ale jen těžko věřit. Ti skutečně přemýšliví přece musí mít s jeho zvláštní logikou problém. Jak chce tedy Halík přesvědčit kritické publikum, že jeho ideologická interpretace koránu neodpovídá jen jeho zbožnému přání či ideologicko-ekumenicko-diplomatickým hrátkám? Že je také plodem hlubokého myšlení?

Pro méně náročné Halík relativizuje mečové texty poukazem na to, že v koránu jsou i texty o lásce. Komu by to snad bylo málo, tomu Halík obratem připomene, že i v Bibli je násilí a že každé náboženství má své fanatiky. Jenže pro křesťana Halíka by snad měl být nejpovolanejším interpretem univerzálně platným norem Starého zákona Ježíš. A ten šíření víry násilím rozhodně nedoporučuje. Pokud jde o ty líbeznější texty koránu, zapomněl Halík dodat, že jsou oproti mečovým textům v menšině a také, že jsou dřívější. Jako znalec islámu totiž jistě dobře ví, že v interpretačních nejasnostech mají v islámu přednost texty pozdější. Ví, ale nepoví.

Zkusme Halíkovi vyjít vstříc a připustíme, že tolerantnější a mečové texty koránu mají stejnou váhu. Ať už v interpretaci doslovné, či sofistikované je to tedy padesát na padesát. To znamená, že 50 % muslimů může v koránu i dnes najít a v různé formě (souhlas, nabádání, vykonávání) akceptovat výzvy k zabíjení nevěřících, protože jsou nevěřící.

Zajímá nás nyní současnost. V reakci na ni Halík se zdáním nestrannosti a objektivitu zdůrazňuje, že i křesťanství má své fundamentalisty. To ale není v daném kontextu moc přesvědčivé. Kdyby byl skutečně objektivní, nemohl by opomenout, že právě

fundamentalistická verze islámu je poslední desetiletí na vzestupu, zatímco o nějaké srovnatelné křesťanské verzi fundamentalismu dnes nemůže být ani řeč.

Od nástupu Chomejního je v muslimském světě silný trend návratu ke kořenům islámu a vymaňování se z rozkladného, hédonicko-ateistického vlivu Západu. Oživení bojového ducha islámu je evidentní. Jeho teroristické aktivity se mohou všelijak odvyšvětlovat, banalizovat, nedají se však přehlédnout. Vzhledem k tomu je těch padesát procent muslimů povzbuzených vírou k jejímu násilnému šíření možná ještě podhodnocením.

V otázce muslimské hrozby je pak rozhodující, že nikdo přesně nespočítá, kolik muslimů dnes a v blízké budoucnosti vezme Mohamedovy výzvy k násilí na nevěřících za své. To je pro ty, kdo se vysmívají údajné fobii z muslimů na pováženou. Střízlivá, racionální úvaha za jejich řečmi o bezdůvodném strachu a za skandalizováním, či dokonce kriminalizováním odpůrců rozhodně nestojí. Musí být zase nahrazována politicko-korektním předstíráním, lhaním, šikanováním a kriminalizováním oponentů.

V této souvislosti se sluší dodat, že ani Halík v čele štábu všech politických neziskovek, nadšených dobrovolníků a pašeráků by v mase migrantů nebyl schopen zodpovědně rozlišovat ty islamismem neinfikované od těch infikovaných. A v množině těch momentálně zdravých zase nikdo spolehlivě nerozliší infikovatelné od těch neinfikovatelných.

Ale nebudme naivní. Potřebují uprchlíci pomoc? Jistě. Tak jaképak zodpovědné rozlišování? Když jde o migranty, stává se Halíkova zodpovědnost ideologicky jednorozměrnou. Zodpovědnost k nebohým

Evropanům musí jít stranou. Ti se musí obětovat, vzkazuje jim pravý Evropan a apoštol postmoderně kultivované lásky Halík. Jen jestli je hotov nést jejich mnohdy kruté oběti také sám. Jestli se jim aspoň umí podívat do očí. Jestli je také umí doprovázet a jestli by o to ti skutečně trpící Evropané stáli.

Z dosavadní analýzy vyplývá, že ve sporu o to, jestli jsou dnes muslimové hrozbou pro Evropu, nerozhodují ani počty umírněných muslimů, ani počty těch, kdo interpretují jejich závazné texty k lepšímu. Zabýváme se jimi jen proto, aby vyšlo najevo, že sázka multikulturalistů na takovou jalovou matematiku vypíná argumentačně do prázdna.

Rozhodující v daném sporu je naopak skutečnost, že muslimové mají ve svých směrodatných náboženských textech oporu pro svatou válku. Ne jen pro nějaký duchovní, sublimovaný džihád, jak předstírají ideologicky zkorumpovaní intelektuálové Halíkova ražení. Proto představují muslimové v rámci masové migrace pro Evropu reálnou hrozbu. A z těch, kdo to popírají, se stávají užiteční idioti.

Konkrétně jsou takovou hrozbou muslimské komunity ve městech západní Evropy. Islamizují celé čtvrti, vytvářejí v nich paralelní společnost s paralelním právem, kde už etno-masochismem paralyzované státy rezignují na jejich kontrolu a na vlastní právní řád. Krom toho by měl Halík jako znalec sociální psychologie vědět, že k násilí odhodlaná, dobře organizovaná menšina ovládne v rámci komunity snadno mlčící většinu, takže počty umírněných jsou tu zase irelevantní. Ostatně ani komunisté, ani nacisté netvořili většinu společnosti – a bylo.

Až se tedy bude v Evropě natvrdo zavádět islámské právo, nedá se moc očekávat, že ti dnešní umírnění muslimové budou v nějakých relevantních počtech protestovat. Předzvěstí tu může být fakt, že teroristé mají v muslimských komunitách na Západe takové zázemí, že se tomu politickou korektností zpitomělí politici, ještě předtím než se okázale semknou, vždycky jen ex post diví. Kde však jde o ideologické zájmy, tam i u Halíka rozum nápadně umlká.

Halík rád zdůrazňuje, že celá desetiletí studoval islám. U ideologicky zaujatých odborníků však znalosti často jen vytvářejí kouřovou clonu pro angažované nesmysly. Jako nebylo nutné znát filosofickou vazbu Marxe na Hegela, aby bylo zřejmé, že komunisté chtějí rozšířit diktaturu proletariátu do celého světa, tak není nutné znát do detailu islámské reálie či historii, abychom věděli, s kým máme tu čest. Ideologie, které obsahují nadřazenost třídy, rasy či nějakého náboženství a ospravedlňují jejich násilné prosazování, jsou už tím samým hrozbou pro ostatní.

Tuhle jednoduchou poučku Halík dobře chápe, když se dojíká nad zánikem první republiky. Na islám ji však aplikovat odmítá, protože si nechce připustit pravdu o jeho agresivní povaze. Neriskuje tím sice vědeckou kariéru, spíše naopak. Rezignuje však na pověst uvážlivého muže, na jehož úsudek se dá v důležitých bodech životní orientace spolehnout.

Když Halík lpí na mýtu mírumilovného islámu, popírá na jedné straně s multikulturalisty, že je islám hrozbou pro jinověrce, ateisty nevyjímaje. Na druhé straně ale nemůže zapřít, že muslimové mají v širším měřítku problém s náboženskou svobodou, a že tedy

toleranci k nemuslimům nepokládají v zásadě za ctnost; mohou ji jen situačně předstírat.

To je ale pro přesvědčeného multikulturalistu také velký problém. Nelze ho odbývat tím, že se bude inherentní muslimská netolerance bagatelizovat jako nepatrná vada na kráse. Nelze ji zastírat poukazem na to, že křesťané také byli dlouho netolerantní. Multikulturalisté v této souvislosti pokládají za spravedlivé, aby se také muslimům dal čas na dozrání. To je typická ideologická odtažitost a demagogie. Konkrétní čas bohužel nepočká. Ohrožení netolerantními muslimy je akutní – zde a nyní.

Krom toho se tu vrací otázka, proč by měli muslimové své texty interpretovat „k lepšímu“, tedy ve smyslu tolerance? Pokud berou svou víru vážně, cítí povinnost podrobit si nevěřící třeba i násilím. Vnímají svět černobíle. Rozlišují v něm území dobytá a ta, která mají být dobytá.

Do téže kategorie pokleslého myšlení patří i oblibená chytristika, kterou Halík do svého argumentačního arzenálu také zapracoval. Neprovokujme proboha umírněné muslimy kritikou islámu. Tím bychom skočili na lep islamistům, kteří se snaží zasít do našeho skvělého multikulti soužití svár.

Hodnotíme-li však tuto velkorysou taktiku z hlediska zásadní pravdy o nesnášenlivém islámu, ukáže se kauzální logika v opačném gardu. Hlavní příčinou konfliktu s muslimy není pravdivá kritika jejich víry, ale její násilnické, expanzivní kódy; čili předmět kritiky. Halík tedy díky chtěné zaslepenosti nakonec káže politiku appeasementu, kterou v případě někdejších nacistických či komunistických hrozeb ani on sám neobdivuje. Inu, dvojí metr ideologů.

Takové je tedy zhruba jádro argumentační manipulace ve prospěch islamizace Evropy, kterou multikulti fundamentalisté provozují a na níž se profesor Halík významně podílí. Přitom nejde jen o běžné politicko-mediální ohlupování veřejnosti v řadě jiných. Urputné lakování islámu na růžovo spolu se zlovolným podsouváním fašismu odpůrcům multikulturalismu směřuje k likvidaci toho, co z druhdy křesťanské Evropy ještě zbylo; vede k jejímu zotročení islámem. Zfanatizovaní intelektuálové ve službách neomarxismu s Halíkem přitom věří, že uskutečňují vývojově pokročilejší fáze humanismu. Ve skutečnosti páchají vlastizradu. Brutální sebeklam je jim odměnou za okázalou neznalost filosofické pravdy o člověku. A nebude to asi jediná spravedlivá odměna.

Halík ve svém proislámském úsilí vychází z právě analyzovaných falešných premis. Někdy se zdá, že má problémy s katolickou dogmatikou. S „tou správnou“ ideologickou dogmatikou však v zásadě problém nemá. V jejích intencích a s povznášejícím pocitem pachatele dobra například vyzývá kněze, aby z kazatelen pranýřovali odpor Čechů k muslimské migraci. Je si těmi dogmaty natolik jistý, že žádá kněze, aby zahodili vlastní myšlení a otevřeli se jeho strhující agitaci.

V důsledku silného ideologického zaujetí nemůže Halík problematičnost svého počínání ani spatřit. Dříve než se ale do takových patetických výzev či do obviňování Čechů z egoistického nacionalismu pustil, měl nejprve racionálně vysvětlit, že strach z muslimů je skutečně neodůvodněný. Víme, že a proč toho není schopen. Vzhledem k agresivní povaze islámu a k současné evropské zkušenosti s dobovatelskou mentalitou

muslimů není takové vysvětlení ani možné; zbývají jen agitky.

Halík se tak stal aktivním účastníkem morálníhoho terorismu takzvaných pachatelů dobra. Jak jinak nazvat neúprosnou vládu pseudomorálky? Té morálky, v níž se pokrytecky snoubí etický patos s mocenským nahrazováním skutečných mravních hodnot, jakými jsou spravedlnost, poctivost, zodpovědný vztah k pravdě či pravdomluvnost, jejich opaky?

S takovou kvalifikací a dekadentní angažovaností se pak Halík podílí na tom, že velká část našich křesťanských politiků není schopna vnímat islamizaci jako hlavní problém evropské politiky. Že se pod diktátem politické korektnosti pohybují v příkázaných mantinelech hlavního proudu s vědomím, že nemá racionální alternativu; že mimo něj může existovat už jen zavrženímhodný extremismus. Halík v těchto politicích posiluje profesní ngramotnost, v níž si křečovitě zakazují připustit, že by mohla být politika EU ovládaná neo-marxisty. Lidoveckému europoslanci Pavlu Svobodovi to připadá jako blouznění o marťanech.

Oporu a vzor pro své ideologické školení politiků nachází teolog Halík za našimi západními humny. V Německu už jsou obě hlavní církve natolik zpolitizované extrémním levičáctvím, že se musí každému opravdovému modernistovi jevit jako uskutečňování ráje na zemi. Němečtí katolíci už taky konečně pochopili, že Kristova pravda je příliš kontroverzní, že rozděljuje, zatímco oni se zhlédli v povinném, celá desetiletí pěstovaném a na komplexech z nacistické minulosti založeném společensko-politickém konsenzu. Takový urputný konsenzus už ale má se svobodou myšlení

a projevu málo společného. (Více o tom ve výtečné knize Aleše Valenty Německo: mýtus a realita.)

A poněvadž už nejméně půl století udává v německé společnosti tón politicko-kulturní levice, objevují v něm křesťané Krista jako pacifistu nebo jako sociálního revolucionáře. Zdá se jim také společensky únosnější zachraňovat se Zelenými přírodu než pro záchranu duší hlásat se svatým Pavlem pravdu vhod i nevhod.

Co však musí Halík německým křesťanům vyloženě závidět, je jejich široká náruč pro migranty. Nemilosrdně tepou islamofoby, jako by tihle kazisvěti byli úhlavními nepřáteli křesťanství a muslimové div ne jeho zachránci. Až sem dospěl kdysi křesťanský národ vyškolený criticismem Kanta, dialektikou Hegela a politickou korektností pilných učňů Frankfurtské školy.

3. 4 Komplementární revoluční angažmá

Druhým hlavním chapadlem neomarxistické ideologie je vedle multikulturalismu i gender mainstreaming, který se stal také hlavní politickou strategií EU. U něj je konflikt s katolickým chápáním rodiny a sexuality zřejmý. Halík jako katolický kněz se zde pochopitelně drží trochu zpátky, ale ne tak docela. Jeho poněkud ambivalentní postoje zase odrážejí hlubinná dilemata modernisty, který hledá smíření protikladů svého katolického a filosoficko-ideologického kréda. Výsledkem je, že se snaží být věrný oběma vyznáním, takže co chvíli zrazuje jedno nebo druhé.

Osudové kolísání se u Halíka projevilo v jeho reakci na Slovenské referendum z roku 2015. Vyvolali

ho křesťané, kteří ještě nepochopili dějinný význam pokrokového tažení genderového feminismu a specifických evropských hodnot, jež jeho agenda také přináší. Odvážili se trvat na takových stereotypech, jakými jsou chápání manželství jako výlučného soužití muže a ženy, odmítání adopce dětí homosexuály a právo rodičů na vlastní rozhodnutí ohledně sexuální výchovy dětí. Vysloužili si za to Halíkovo důrazné pokárání.

Halíkovi se především nelíbilo, že křesťané referendem rozdělují společnost. Jakoby Ježíšova pravda nerozdělovala. Určitá jednota společnosti je jistě hodnotou. Že by ale byla nadřazena životně důležitým pravdám? Z Halíkova žebříčku hodnot se vytrácí konzistence, která zdobí tradiční morálku. Vedle klasické lásky a svobody Halík bezstarostně preferuje i hodnoty (?), jež mají postmoderní myšlenkové zázemí a soudobý společenský konsenzus. Patří k nim exaltovaná tolerance k menšinám, přecitlivělost a neuvážená otevřenost pro jinakost, otevřenost novým výzvám (protože jsou nové), dialog, pluralita nejen vyžadovaná svobodou, ale radikalizovaná relativismem, soulad se stávající kulturou a společensko-ideologický konsenzus.

V Halíkově výčtu skutečných i zdánlivých ušlechtilostí nápadně schází hodnota, která těm ostatním dává obsah, míru, smysl a řád. Ano, jde o pravdu. Její hledání Halíkovi zdánlivě nevadí. Sám se pokládá za jejího hledače a sám také nárokuje pravdu svých myšlenkových pozic; někdy až s podezřelou samozřejmostí. Rubem je tu neméně podezřelá samozřejmost, s níž odmítá tytéž nároky u svých oponentů.

Když se ale jedná o hodnocení společenského postavení a významu poznané pravdy, o způsob jejího prosazování nebo o odvahu k pravdě, která odporuje duchu doby, je Halík nápadně rezervovaný. V této souvislosti radši mluví o pyšných vlastních pravdy a také o tom, že víra není žádným souborem pravd. Stojí za tím nejen špatná zkušenost s všelijakými horlivci, ale především chronické potíže skepsí prosáklé moderní filosofie s pravdou, jimiž se Halík nakazil.

Kdyby Halík ke své starosti o společenskou soudržnost připojil i skutečné nasazení o pravdivější obraz skutečnosti, pak by snadno nahlédl, že aktérem přímo systémového rozdělování společností je právě politické uskutečňování té agresivní a nelidské ideologie neo-marxistů, které on sám slouží.

Není to snad politická korektnost, která svým totalitním nárokem na jedinou, společensky správnou pravdu dělí lidi podle pokřivených lidsko-právních měřítek na úctyhodné humanisty a trestuhodné extremisty a která v obludném rozsahu uplatňuje dvojí metr? Kde tady zůstal Halíkův smysl pro svobodu myšlení, spravedlnost a pluralitu názorů? Verbálně je snadné se hlásit ke klasickým hodnotám svobody a lásky. Při neuvěřitelné kolaboraci s vládnoucími neo-marxisty už to ale tak snadné není. Musí být politicky korektně upraveny – až k rozporům. A extremisty, tedy všechny ty, kteří politickou korektnost neobdivují, pak musíme umět správně onálepkovat a počastovat „třídni“ nenávisí.

Nejsou to snad multikulturalisté, kdo pod vlajkou iracionální etiky pokryteckého milosrdenství arogantně a bez diskuse vnutili společností záplavu agresivních migrantů, čímž je rozdělili na lidumilné

vítače a kamenná srdce? A nejsou to konečně fanatici genderismu, kdo přes legislativu nařizují širokou protipřirozenou definici manželství či povinnou sexualizaci dětí od útlého věku a staví tak normálně i křesťansky jednající lidi mimo zákon?

Halík se však takovou sebereflexí neobtěžuje. Možná i proto se mu tam, kde je v tématech silně angažován, často stává, že zaměňuje příčinu a následek. Jako je ale příčinou odporu k migraci muslimů jejich agresivita, a nikoli nějaká imaginární islamofobie, tak je příčinou konfliktu bruselské moci s občany zdravého rozumu arogance, s jakou tato ideologicky zkažená moc porušuje lidská práva, když celoplošně, legislativně vnucuje zvrhlosti sociopatů z řad zdivočelých feministek.

Halík doporučuje křesťanům, aby si od boje za rodinu konečně odpočinuli. Snad proto, aby vykličili pole a on měl svůj boj za tzv. evropské hodnoty s „fundamentalisty“ snazší? Aby mohl sám nerušeně polarizovat společnost podle těch nejšlechetnějších úmyslů bruselského politbyra?

Halík žije v uzavřeném světě intelektuálního establishmentu, v němž se všichni navzájem ujišťují o své výjimečnosti a o svém povolání k převýchově mas. Proto nemůže rozumět oprávněným obavám a protestům křesťanů, kteří nesou tíhu šílených ideologických experimentů s lidstvem, a kteří jsou mocensky nuceni akceptovat to, co odporuje jejich svědomí. Nerozumí tedy ani obavám slovenských křesťanů, že jim stát začne loupit děti, když je odmítnou posílat na sexuální výchovu v pokrokovém duchu. To také není žádná chorobná fobie. Na vyspělém Západě už je ode-

bírání dětí z ideologických důvodů tragickou realitou, v níž výskyt těchto zločinů narůstá.

Jak moc je Halík odtržený od reality, je patrné i z toho, když naléhá, aby se otázky referenda nechaly kompetentním expertům. Probůh jakým? Těm prokádrovaným, proškoleným politickou korektností? Copak neví, že skuteční odborníci jsou umlčováni, vylučováni z veřejné diskuze a profesně ostrakizováni? Sám něco podobného zažil v komunistické diktatuře. Teď mu marxistické monopolizování ideologicky citlivých humanitních oborů nevadí?

Stačilo přemalovat diktaturu z rudé na duhovou, vylepšit rigidní marxismus pružnějším neomarxismem a Halík si bez zaváhání užívá přízně mocných. Těm, kteří se jí netěší, vytýká, že polarizují společnost a překáží pokroku. Problém je samozřejmě v tom, že v důsledku špatného filosofického vzdělání pokládá papaláše bruselské nomenklatury za příkladné humanisty, takže zůstává k jejich totalitním manýrům slepý.

Halíkova slepá víra v pozitivitu levicového ideologicko-politického kurzu postmoderního anti-Západu je tak silná, že se neostýchá nálepkovat jeho oponenty jako fašisty. Tento primitivní propagandistický trik levičáků užil i proti iniciátorům referenda, když říká, že v jejich aktivitě zaslechl dupot holínek Hlinkovy gardy.

Na jedné straně se apoštol humanity, demokracie a plurality zaklíná odkazem Masaryka, Čapka a bůhví ještě jakých vyhlášených demokratů. Na druhé straně se snižuje k nízkému obviňování účastníků demokratické názorové plurality z fašismu jenom proto, že se spravedlivě dožadují skutečných lidských práv rodičů a dětí, která jim ta úžasná liberální demokracie upírá.

Že nesdílejí jeho oddanost bruselskému politbyru, odmítají jeho toxickou agendu a nechtějí dopadnout jako v Kanadě, kde už se na katolických školách musejí třetíci učit, že pohlaví je proměnlivé a že mají lidské právo si ho sami zvolit; a běda těm, kdo by ho nerespektovali.

Kdyby neměl náš ryzí demokrat nastavený sluch tak jednosměrně, mohl zaslechnout i prozíravější hlasy, které například přirovnávají současnou německou, státem krytou Antifu k jednotkám SA, a které připomínají hluboký orwellovský postřeh, podle něž budou budoucí fašisté pochodovat pod vlajkou anti-fašismu. Ano, političtí odpůrci vládnoucího kartelu jsou v současném Německu vystaveni pravidelnému fyzickému napadání Antifou a politicko-mediální elity dělají, že to nevidí. Tuhle ubohou pštroší politiku už si vyhlášený odpůrce fašismu Halík také osvojil.

Kněz Halík se krom toho děsí, že aktivity podobné slovenskému referendu zaženou církev na okraj společnosti. Jestliže je ale společnost ovládaná silně protikřesťanskou ideologií, pak je disidentský život autentických křesťanů na okraji nejen logický, ale i mravně žádoucí. Alternativou je kolaborace se zlem. Moralizující kolaborant je, abstraktně vzato, neatraktivním paradoxem, konkrétně, politováníhodnou postavou. Tohle ovšem křesťanští exponenti nekřesťanské kulturní revoluce jen těžko chápou.

Jako uvědomělý intelektuál se Halík dopouští i „argumentu“ proti referendu. Zpochybňuje boj křesťanů za rodinu poukazem na to, že se referendum netýká nevěry ani alkoholismu, které přece rozvracejí rodinu. Je to jako kdyby třeba doporučoval dopravní policii, aby se soustředila na opilce za volantem

a nevyčerpávala se novátorskými dobrodruhy, kteří nesmyslně závodí na silnicích.

Osobní příčiny rozvracení rodin přece nerelativizují závažnost ideologických příčin jejich rozvracení. O těch prvních všichni vědí. Referendum se zaměřilo na ty nové, ideologické a rafinovanější. Vyneslo na světlo téma plíživého, nenápadného mocenského prosazování homosexualisticko-feministických programů, které se skrývají za nevinnými, neutrálními, záměrně matoucími nadpisy v dokumentech, za slogany v médiích a hesly na ulicích. Veřejně demaskovalo absurdity rovnostářství, protipřirozených „lidských práv“ sexuálních menšin, odstraňování tzv. genderových stereotypů a filosoficky nepřijatelných redukcí přirozených daností života na sociální konstrukty. To pochopitelně politické korektory popudilo, museli na referendum reagovat; samozřejmě sobě vlastním způsobem.

Pod čarou si můžeme všimnout, jakéže to sofisma Halík vlastně spáchal. Jedná se o záměrnou záměnu kontextů. Ta patří mezi Halíkovu oblíbenou techniku. Spočívá v tom, že se nežádoucí myšlenka převede do jiného kontextu, aby se v něm ukázala jako neadekvátní či triviální. Referendum bylo vyvoláno specifickou příčinou rozvratu rodin – mocenským protlačováním genderových nesmyslů; reagovalo jen na ni. Nebylo tedy zaměřeno na komplexní řešení problematiky ohrožení rodin. Právě tohle jim však Halík sofisticky podsunul, aby mohl referendum kritizovat za to, že trestuhodně vynechalo alkoholismus a nevěry jako příčiny rozvratu rodin.

3. 5 Paralelní sofistika

Stejně sofisma použil Halík v odvážném útoku na svého nadřízeného – kardinála Duku. Stoupenci vítací kultury vytáhli emoční kartu padesáti syrských sirotků. Český stát by je prý měl přijmout, aby se vrátil mezi civilizované země, které chápou sebevražednou islamizaci jako kulminaci humanity. Po zkušenosti s tímto podivným západním moralismem rozhodlo vedení státu, že na takové citové vydírání nepřistoupí.

Následovala hysterická reakce té domněle lepší části české společnosti, v níž má Halík postavení nezpochybnitelného arbitra humanity. Když kardinál trik se sirotky prohlédl, schytl od velkého humanisty pokárání: že prý je pro něj směrodatnější názor mocných než evangelium. Při té příležitosti si Halík dovolil pateticky zapochybovat, jestli kardinál ještě věří v Soud, který nebere ohled na mínění mocných a vůči němuž není odvolání.

Všem zúčastněným je více méně jasné, že motivem okázalého lidumilství, konkretizovaného zde soucitem se sirotky, jsou politické zájmy. Naše elity usilují o znovuoobnovení vrchnostenského postavení Bruselu v myslích nevěrných Čechů, kteří pod dojmem nepřetržitého muslimského obohacování Evropy hanebně zakolísali.

Kardinál Duka má ale na islamizaci Evropy jiný názor než Halík, který jiný politický názor než bezpodmínečnou oddanost Západu morálně nesnáší. To se dá pochopit. Pozice stoupenců a odpůrců neomarxistické EU jsou opravdu zásadně, tedy i morálně vyostřené. Ve stylu extrémní levice tedy Halík implantuje politickým odpůrcům nákazu fašismem, aby je v očích

veřejnosti snáze zbavil demokratické legitimacy i lidské tváře. Ti ovšem, na rozdíl od něj, hodnotí bruselskou politiku pravdivě – jako realizaci totalitní ideologie.

Halík se tu bohužel snižuje k té nejpokleslejší ideologizaci lidského myšlení, kterou zavedli a dnes už u svých přívrženců zautomatizovali přemnožení exponenti extrémní levice. Ti se ve svém ideologickém tažení za vyřazením zdravého rozumu nadchli pro nálepkovací mechanismus, v němž označují konzervativní postoje svých odpůrců za fašistické. Na masy polovzdělanců to funguje. Trapnější je, když tenhle podvod provozuje někdo, kdo se považuje za intelektuálně-morální výkvět národa.

Je tedy zřejmé, proč Halík užívá proti kardinálovi i takový kalibr, jakým jsou upozaděni evangelia či pochybnost o jeho víře. Vzhledem k celkové myšlenkové orientaci a silnému zaujetí v jejím směru to tak Halík musí subjektivně vidět. Lze si ale představit, že někdo z opačného politického tábora může stejně tak pochybovat o jeho víře. Krom toho může Halíkovi daleko věrohodněji předhazovat, že právě jemu je směrodatnější názor mocných než evangelium. Bruselská vrchnost je přece vysoká šlechta, a tedy daleko mocnější než ta česká, zemanská.

Také v širší souvislosti platí, že extrémní levice je v současnosti ideovým hegemonem Západu, zatímco konzervativní myšlení živoří na okraji a před úspěšnou, explicitně protikřesťanskou kulturní revolucí neomarxistů je v těžké defenzivě. Vypadá to tedy na trám v Halíkově oku, když Dukovi vytýká právě to, čím jeho mysl i srdce přetéká.

Co asi může v politickém sporu Halíka s kardinálem rozhodnout? Jedině správnost myšlenkové

orientace a pravdivostní hodnota ideových východisek i politických pozic. Tady je ale Halík bez šance. Jeho filosofie trpí fundamentální dysfunkcí a zdravý rozum už mu taky vynechává. Následná ideologicko-politická orientace je otřesná a u kněze velice na pováženou. Jeho myšlení vcelku vykazuje známky pokročilé ideologické iracionality.

Krom toho není Halík v komunikaci svých názorů zrovna zdrženlivý. Je naopak celoživotně puzen rozdávat moudrost na všechny strany. Vzhledem k svému intelektuálnímu profilu ale získává Halík přesvědčivost pro své dogmatické názory toliko agitačním elánem, rétorikou a sofismaty. Proto ani neumí rozumně prokázat, že je islám neškodný. Přitom je zrovna tento předpoklad jádrem sporu o islamizaci Evropy. Právě na něm Halík staví své pohotové morální odsudky značné části české veřejnosti, kardinála nevyjímaje. Po pravdě tedy dluží za svá neomalená obviňování omluvu.

3. 6 Filosofický kontext genderismu

Také s iniciátory slovenského referenda se Halík vypořádává po svém. Prý na rozdíl od něj genderová studia nikdy nestudovali a významně dodává, že genderová studia otrásla ahistorickým, abstraktním pojmem neměnné lidské přirozenosti. Tato oslnivá informace má zřejmě nebohým slovenským křesťanům otevřít oči. Kdo totiž dokáže otrást pojmem lidské přirozenosti, musí přece podle Halíka ve světě myšlení něco znamenat. Nejvyšší čas, aby už konečně také něco otrásl nadměrným intelektuálním sebevědomím profesora

Halíka. Neškodil by rovnou pořádný šok. Zkusme mu ho navodit.

Kdyby měl Halík v diskuzi s dobrým filosofem obhajovat negaci lidské přirozenosti, zatočila by se mu hlava už v prvním kole. Samostatné promýšlení potřebných noetických, ontologických a antropologických předpokladů takové negace a následných argumentů pro a proti nepatří zrovna k jeho repertoáru. Halík si vždy vystačil s pouhým opakováním myšlenek uznávaných filosofů (Kanta, Nietzscheho, Heideggera...) s uklidňujícím vědomím, že mají v moderní filosofii nejširší konsenzus a s pevnou vírou, že je tudíž posvětil dějinný vývoj. Proto mu ani nepřišlo na mysl, že by se v principech a v premisách, které vedou k popření neměnné lidské přirozenosti, mohly uznávané filosofické autority mýlit. Jeho úkolem bylo jen hlučně oznamovat, kudy vede cesta do filosofického hájemství. A protože většina jeho současníků, na jejichž uznání mu záleželo, ukazovala stejným směrem, nacházel v tom i potvrzení své filosofické orientace; víc nepotřeboval.

Ostatně věhlasní tvůrci a absolventi genderových studií na tom byli co do možnosti verifikace negativních závěrů o lidské přirozenosti stejně jako Halík. Také jen opsali svůj rozhodný antiesencialismus od oslavovaných autorit moderního nominalismu. O skutečném studiu, které je zaměřeno na kritické objevování pravdy, nemůže být v té parodii na vědu zvané genderová studia ani řeč. Jsou součástí postmoderních humanitních univerzit, zamořených ideologickým brakem, které už dávno ztratily kredit. Stala se z nich marxistická učiliště na ideologický výplach mozků a na výchovu revolučních kádrů. Halík by mohl být

i na těch nejprestižnějších univerzitách podobného typu uznávaným profesorem.

Kdyby se ale účastníci univerzitního provozu postmoderní humanistiky nestali jen zdegenerovanými služebníky vládnoucí ideologie, mohli by si také aspoň jednou vážně položit otázku, jestli je gender-mainstreaming radikálních feministek skutečně bojem za rovnoprávnost žen. Jestli je opravdu tak osvobozující, když musí svévolně relativizovat takové přirozené danosti, jakými jsou pohlavní polarita, manželství muže a ženy, právo dětí na otce a matku či právo rodičů na přednostní výchovu svých dětí. Jestli jsou arbitrárně proklamovaná „práva“ homosexuálů opravdu tak posvátná, že kvůli nim musí být v oblasti sexuality zlomena „diktatura přírody“ a nahrazena redukcí lidského bytí na libovolné socio-konstrukty. A konečně, o kolik se vlastně rozšířila ta proklamovaná svoboda, když musí být v logice mocenského vnučování této progresivní paralýzy rodinného života stavěny „překonané“ přirozené postoje mimo zákon.

Takové otázky by filosoficky namyšlené, leč zlenivělé stoupence genderismu nutili vstoupit do centra problematiky ontologie člověka a začít kriticky myslet; to už by byl šok. Zatím se spokojují s jednoduchým osvojováním ledabyle zaváděných pojmů progresivního historismu. O jejich prověřování se nestarali.

Na solidní obhajobu výstředních nápadů o mytických diferencích a výsadách sexuálních menšin ale taková myšlenková pasivita nestačí. Oblíbená dogmata dynamické ontologie člověka, podle nichž za socializací a před dějinami není v člověku nic podstatně určujícího, by museli vystavit testu kritického zpo-

chybnění. Tehdy by zjistili, jakými že to jsou vlastně diletanty v problémech lidského bytí.

Museli by například vzít vážně otázku, jestli je možné smysluplně vykládat identitu člověka pouhým komplexem životních jevů a vztahů. Ten se jim stal sice myšlenkovou drogou. Teď by však museli vzít zpátky tu lehkovážně zahozenou, skutečnou, tj. esencialisticky pojatou identitu, neboť ji ve svých hlubokomyslných explikacích člověka mnohonásobně, byť bez povšimnutí postulují. Užívají ji jak v automatickém užívání obecniny „člověk“, tak i v automaticky předpokládané identitě a jednotě každého individuálního lidského života. Kdyby chtěli kontrovat dialekticky zpotvořenou identitou identity a neidentity Fridricha Hegela, rozplynulo by se jim v tom churchvalci rozporů celé antropologické téma jako pára nad hrncem. Nebylo by to poprvé.

Tím, že si ale oběti kantovsko-hegeliánského nominalismu nechali zároveň vnutit absolutizaci dění i ambici podstatného, celostního výkladu poznání a reality, ocitli se při svých explikacích lidského bytí v krajně nevýhodném postavení. Věřený redukcionismus jim totiž jejich výklady absurdizuje. Neboť jako přesvědčení redukcionisté pracují výlučně s bytostně odvozenými entitami. Ty pak jsou nuceni povyšovat na výkladové principy, aniž by je ovšem dokázali bezrozporně zbavit reálné závislosti na skutečných principech. Proto také protismyslně chápou nahodilé akcidenty, bio-psycho-socio jevy jako konstituanty člověka, ačkoli tyto životní jevy a vztahy samy ve svém bytí i pro své sjednocení nutně předpokládají vlastní bytí člověka. Tím roztácejí kauzální kolotoč, v němž

je ontologický derivát kladen jako princip svého principu.

Tak se má například podle těchto stoupenců antiesencialismu nahradit esenciální chápání identity pojetím vztahovým. Jenže reálný vztah konstitutivně předpokládá reálná jsoucna, která jsou odlišná, a proto primárně v sobě identická. Relacionisté však tento poměr s pubertální vzdorovitostí obracejí. V reflexi vztahu nevyhnutelně předpokládaná identita členů vztahu je prý dána právě tím vztahem, takže se v něm vlastně rozpouští. A z této vytrucované kontrapozice učených nesmyslů pak vyvozují dalekosáhlé důsledky v antropologii, v etice i v politickém myšlení.

Tyto a podobné ontologické lekce však pokrokovým aktivistům, kteří se rádi předvádějí nablýskanou filosofickou hantýrkou, zoufale scházejí. V množině takových podivínů se nachází i profesor Halík, když čas od času důležitě oznamuje, že ahistorický pojem neměnné lidské přirozenosti je už dnes nepřijatelný.

Připomeňme tedy těmto postmoderním tvůrcům post-pravdivého světa aspoň ve zkratce, jak se to má s pravdivou reflexí lidské přirozenosti. Od ideologicky umanutých feministek nikdo solidní filosofické myšlení nečeká. Ale ani Halík za svůj dlouhý intelektuální život pořád ještě nepochopil, že dnes normalizované odmítání pojmu lidské přirozenosti vychází z hlubokých kantovsko-hegelovských omylů: a/ o nepoznatelnosti neempirické skutečnosti; b/ o neexistenci neměnných reálných struktur. Přitom Kant i Hegel užívají ve svém obecném pojmu člověk („každý člověk má rozum, je dějinný...“) popíranou neempirickou/neměnnou lidskou přirozenost bezstarostně a ne-

prominutelně. Jinak by nemohli s obecnou platností o člověku vykládat nic. Oni ale bezelstně vykládali.

Tento triviální rozpor zůstal utajen i Halíkovi, který díky tomu v obhajobě údajně pravdivého jádra genderismu věří, že může bez pojmu přirozenosti rozlišovat smysl lidství od proměnných rolí. Ve skutečnosti se pojmem obecného smyslu lidství neomylně situuje na metafyzickou úroveň obecné lidské přirozenosti. Proto jsou bez její hlubší znalosti i reflexe smyslu lidství odsouzeny k dogmatickému diletantství. Negace lidské přirozenosti také umožňuje radikálním feministkám, aby rozvíjely revolučně rozvratnický potenciál výkladového štěpení lidské identity ad absurdum.

Halík tedy musí s feministkami a jejich filosofickými kmotry (Adornem, Sartrem, Derridou, Habermasem...) sdílet mnohonásobně rozporné přesvědčení, že bytostná identita člověka je tvořena teprve sociálními interakcemi; že „za socializací a před dějinami“ není v člověku nic, co by ho podstatně určovalo v něm samém – jakožto člověka. Na takovém relativistickém podkladě pak pohodlně věří, že „gender-filosofové“ otrásají neměnnou lidskou přirozeností. Už mu přitom nedochází, že tím zároveň otrásají i přirozeným mravním řádem.

V souvislosti s ahistorickým chápáním lidské přirozenosti Halík v rozhovoru pro Respekt vykládá, že „... v současné debatě o genderu se ukázalo, že strach před morálním relativismem vede v církvi k druhému extrému, ignorování a popírání dějinných a společenských proměn včetně výsledků společenských věd.“ Podle toho tedy k této extrémní negaci nesporných faktů logicky vede ahistorická přirozenost. Kdyby tomu tak bylo, implikovaný nesmysl by ideu ahisto-

rické přirozenost falzifikoval. Kdo ale tvrdí existenci neměnné přirozenosti, netvrdí zároveň neexistenci životních změn. Popírá jen redukci celkové struktury lidské reality na životní jevy.

Má-li tedy Halíkova myšlenka představovat nějaký relevantní problém, musí jí být rozuměno tak, že lidská přirozenost „otřásá“ pouze absolutizací dějinných a společenských změn i výsledků společenských věd ve výkladu lidského bytí. A jsme u sporu klasické metafyziky s hegeliánskou ontologickou fikcí tekoucí reality. Této fikci propadla dlouhá řada filosofů druhého osvícenství. Na jejím konci pak převzali štafetu ideologové, aby ideu absolutní dějinnosti aplikovali ve svých směrlých konstrukcích, například genderových, a jako pouzí nádeníci participovali na „otřásání ahistorickou přirozeností“.

Zajímavé je také, jak Halík problém strukturuje. Chápe protikladnost pozic neměnné přirozenosti a morálního relativismu, ale staví je proti sobě jako dva extrémý. Jenže jejich opozice není z těch, které připouštějí „něco mezi“ jako zlatý střed. Logická souvislost je totiž taková: dynamická ontologie implikuje negaci neměnné přirozenosti, což je zároveň i popřením přirozeného mravního zákona jako její součásti. Toto popření je pak definicí etického relativismu. Mezi pozicí přirozenosti a etického relativismu je tedy dvojčlenná disjunkce: tvrzení a popření přirozenosti; pro vyvážený střed tu není místo.

Díky mēlkému záběru etické problematiky propadl Halík iluzi o superpozici mezi relativismem a přirozeností jako dvěma extrémý. K té iluzi ostatně tihne celým svým intelektuálním ustrojením. Jako důvěřivý žák nominalistických filosofů nesnáší „strnulou“ při-

rozenost; jako věřící křesťan si oškliví mravní relativismus. Takový je úděl intelektuálních schizofreniků.

Kdyby zde měl Halík svou nereálnou pozici středu zobsažnit, musel by se uchýlit k nepřesvědčivému fideismu. Doporučoval by mravní normy podle subjektivního výběru, ale nemohl by je bez odvolání na neměnnou lidskou přirozenost rozumně odůvodnit. Jako typický postmoderní intelektuál tedy není Halík zrovna v pozici těch, kdo by měli v Církvi ukazovat východiska z problémů, které pocházejí ze špatné volby filosofických směrů.

V katolickém světě není Halík s touhle závislostí na postmoderní filosofické nouzi osamocen. Například rakouský kardinál se také hlásí ke generaci osmašedesátníků. V časopise Stern se pak nepřekvapivě svěřil, jak je dojat touhou homosexuálů po manželství. Vidí v nich svědky toho, že manželství je nejvyšší dobro. Neuvěřitelný myšlenkový výkon postmoderního sentimentalismu, pasivního přitakávání vládnoucím náladám a oblouznění současností. Bohužel už ani kardinálové nejsou imunní vůči strhujícímu vlivu dnešní ideologie.

4. IDEOLOGICKÉ DESATERO

Základní omyly moderních filosofů o člověku, o jeho bytí, myšlení a mravnosti přijal Halík jako druhé evangelium. Uvěřil, že pro poctivého moderního intelektuála je to prostě dějinná nutnost, která nemá alternativu. Jeho vírou v sekulární evangelium neotrásly ani neblahé společensko-politické důsledky, ani skutečnost, že patinu nelidskosti jim dodávaly monstrózní ideologické generátory. Díky tomu Halík sdílí s dlouhou řadou dnešních intelektuálů stejný úděl. Krutost tvrdých totalit komunismu a nacismu je sice odpuzuje. Chytře koncipované měkké totalitě kulturních marxistů už ale houfně padají za oběť. Neboť jsou s nimi v základních bodech filosofie člověka na stejné lodi. Za takové konstelace se z nich stávají ideologicky zkorumpovaní intelektuální tmáři.

Pokročilá koroze pravdy tedy připravila postmoderní dědice moderní filosofie o základní životní orientaci i o žádoucí imunitu vůči ideologickým deviacím. Proto se jim kulturní revoluce neomarxistů logicky jeví jako regulérní fáze ve vývoji humanity, zatímco jim v jejich pokřiveném vidění realita protéká mezi prsty a ujíždí pod nohama.

Jedním z důsledků této filosofické nehody jsou neadekvátní aplikace původních hodnot na špatně čtené typické situace. Mylné chápání skutečnosti postmoderním intelektuálům podstatně mění i stan-

dardní obsahy úctyhodných hodnot. Ty se pak v neo-marxistické dezinterpretaci stávají pevnou součástí morálního pokrytectví, konkretizovaného například oblíbeným dvojím metrem. Zneužitím dobrého jména hodnot předstírají dotyční intelektuálové jejich uskutečňování, zatímco realizují jejich pravé opaky. Tak vznikl neohumanistický kodex, který oslovil a eticky rozkolísal i mnohé modernismem nalomené křesťany. Svou obhajobou multikulturalismu a genderismu, svým politicky korektním myšlením a horováním pro neomarxisty pervertovaná lidská práva se mezi ně řadí i profesor Halík. Neomarxistický kodex redefinuje:

1/ Milosrdenství jako ochotu otevřít vlastní domov, zemi... vrahům, lupičům a násilníkům, ať už pro vyšší ideologické zájmy, nebo ze soucitu nad jejich dětstvím či sociálním postavením. To vše se souvztažným potlačením soucitu s vlastními lidmi.

2/ Spravedlnost jako výsadu těch, kdo tvoří předvoj ideologické optimalizace pozitivního vývoje Lidstva k lepším zítřkům. Je to spravedlnost dialektická. Ideologicky privilegované vrstvy a menšiny zvýhodňuje. Ostatní, jako potenciální protivníky těch privilegovaných, nemilosrdně deklasuje na občany nižší kategorie.

3/ Toleranci jako neomezenou pohostinnost, která zahrnuje apriorní nevinnost a beztrestnost těch, kdo jsou na správné straně barikády. Rubem této velkorysosti je radikální netolerance těch na opačné straně.

4/ Solidaritu jako exaltovanou podporu všeho, co slouží věci revoluce, byť za cenu jakékoli oběti – těch druhých.

5/ Svobodu jako hierarchicko-dialekticky strukturovanou možnost volit: a/ na nižší, osobní úrovni užívání si příjemností života bez předsudků a bez zábran; b/ na vyšší, společenské úrovni poznanou nutnost sloužit revoluci.

6/ Lidská práva jako to, co předepíše osvícený ideolog jako normy nejvyšší závaznosti, které usměrňují chování občanů správným směrem k cílům revoluce a které umožňují bez pardonu trestat oponenty jako škůdce, kazisvěty a nepřátele Lidstva.

7/ Filantropia jako štědrého donátora pokrokových revolucí.

8/ Náboženství míru jako to, které má zakódováno šíření víry násilím.

9/ Korektnost jako systémové lhaní v zájmu kulturní revoluce.

10/ Nenávist jako nesouhlas s hodnotami obsaženými v bodech 1–9.

K tomuto ideologickému kánonu neomarxistů se může v jisté logické návaznosti připojit i kodex katolických modernistů, v němž se pro změnu redefinuje:

1/ Křesťanská víra jako nikoli rigidní náboženský životní postoj, který se průběžně oživuje pochybností, jež je legitimizovaná věčnou proměnlivostí světa a života.

2/ Křesťanská naděje jako nezlomné přesvědčení, že peklo je prázdné.

3/ Křesťanská láska jako intenzivní soucítění s bližním, které brání tomu, aby byl urážen a ponižován nesouhlasem, napomenutím, či dokonce trestáním.

4/ Dialog jako čistě moderní způsob komunikace, probíhající v přátelském ovzduší. Může se v něm klápat o čemkoli, jen zájem o rušivou, konfliktotvornou pravdu musí být důsledně potlačován.

V intencích takového ideologicky určeného překreslování mravních hodnot pak jedna globálně spravedlivá ekoložka z vyspělého Západu prohlásila, že nejhorší zločin proti Přírodě je přivedení dítěte na svět, protože miminko vypustí až 50 tun oxidu uhličitého.

5. DEMAGOGIE JAKO DŮSLEDEK FILOSOFICKÉHO TÁPÁNÍ

Zažité filosofické omyly jsou u Halíka usnadněny jeho konformismem. Jako by i ve filosofii platilo, že pozdější směry nutně překonávají ty dřívější. Pak stačí mít prst na tepu doby. Tato nehluboká myšlenka progresivistů vede mimo jiné k ideologizaci filosofického myšlení. Proto nepřekvapuje, že Halíkovo politické myšlení nakonec uvízlo v sítích té ideologie, která od šedesátých let minulého století nenápadně, bez odporu a s nevidanou silou demagogie ovládla celý Západ.

Pokud jde o úroveň Halíkovy politické angažovanosti, nedá se rozumně popřít, že je ostudná. Mimo jiné svědčí o tom, jak dalece může vychýlená vzdělanost umocňovat devastující účinky politických vášní. Halík se nechal filosoficky inspirovat hlavně německými mysliteli od Kanta a Hegela přes Nietzscheho, Heideggera až po Habermase. To ho zřejmě sblížilo s dnešním německým prostředím, které je i vlivem poválečných komplexů silně kontaminováno politickou korektností. Proto mu nevadí ani radikální progresivismus současného německého katolicismu, ani údajné morální vzepětí Angely Merkelové v migrační pohromě, ani její slabost pro fanatické feministky typu von der Leyenové a ani zpupná snaha Němců vyvážet do světa zase nějaké Dobro.

Pokroková německá společnost dala mimo jiné přednost definici rodiny jako primárně ekonomické jednotky, kde všezahrnující rovnost a prosperita jsou víc než plození a kvalitní výchova dětí. Halík má však porozumění pro vítězné mocenské tažení genderismu Západem. Osvědčil ho i v obhajobě tzv. Istanbulské úmluvy. Ta je jen dalším článkem v řadě konferencí pod záštitou OSN (Káhira, Peking, Jakarta), jejichž cílem je postupné globální prosazování genderové ideologie. Tentokrát se prezentuje pod nezpochybnitelnou zástěrkou takové ušlechtilosti, jakou je boj proti násilí na ženách.

K ostré obhajobě Istanbulské úmluvy Halíka vyprovokoval katolický kněz Petr Piřha. Ten v kázání načrtl chmurnou vizi, která má reálný podklad v úspěšném pochodu genderové ideologie Evropskou unií, jehož je Istanbulská úmluva významným katalyzátorem. V souvislosti s její možnou ratifikací Piřha varuje před nadvládou homosexuálů a státním, ideologicky motivovaným terorem vůči rodičům. Budou jim odebírány děti, jestliže je nebudou vychovávat podle diktátu genderového feminismu. V termínech realistické politické filosofie by to byl pozvolný přechod z měkké do tvrdé totality, který vůbec není nereálný.

U intelektuálů zakletých v bublině politické korektnosti způsobila Piřhova vize zděšení. Při své ideologické zaslepenosti si nedovedou představit, že by ve „vyspělé liberální demokracii“ mohlo něco takového nastat. O současných perzekucích jejích oponentů nevědí nic. „Korektní“ média je o tom neinformují a jiným nevěří.

V reakci na rozruch, který jeho kázání vyvolalo, odhalil prof. Piřha bod po bodu reálný základ vyslo-

vených obav. Že ho politicky korektní Halík nemůže spatřit, není jeho vina. V důsledku chtěné zaslepenosti si prostě Halík zakazuje podobným směrem myslet. Když tedy označil Piřhovo kázání za skandální, ideologičtí souvěrci mu rozuměli.

Halík Piřhovi vytýká apokalyptické výkřiky; odpuzují prý mladé a vzdělané. Připomíná, že kněz má zvěstovat radost a naději, nikoli šířit své deprese a strašit chorobnými vizemi zkázy. Svou kritiku Halík vypointoval obavou, jestli by dnes Ježíš nevyhnal z kostelů kupčičky se strachem ještě razantněji než prodavače holubů.

Problém je v tom, že smysl každé z těchto výtek se dá bez ohýbání reality vztáhnout daleko spíše na jejich autora. Mimo Halíkův myšlenkový okruh existuje nemálo mladých a vzdělaných lidí, kteří jsou zase zklamáni Halíkovou filosofickou povrchností, unaveni jeho podbízivým, domněle „středovým“ lavírováním mezi vírou a módními směry a znechuceni jeho politickou kolaborací s neomarxisty.

Také jim vadí Halíkovo demagogické strašení veřejnosti fašismem. Svá pravidelná varování před hnědnutím české společnosti Halík v polemice s Piřhou ještě vylepšil tím, že obvinil část katolického kléru z posunu k ultrakonzervativním náboženským postojům, spojujícím se nebezpečně s pravicovým politickým extremismem. Tím prý ožívá smutná kapitola dějin druhé republiky, kdy se mnozí katoličtí odpůrci liberální demokracie dostali do blízkosti fašismu.

Je ale podstatný rozdíl mezi prvorepublikovou demokracií a liberální demokracií v režii kulturních marxistů. Zatímco ta první v zásadě neodporovala skutečným lidským právům, dnešní demokracie je

s nimi v principiálním rozporu, byť se pokrytecky schovává za halasnou rétoriku lidských práv. Degraduje je totiž na pouhá lidská ustanovení a redefinuje je k nepoznání. Proto se nedá zdravý odpor k dnešní demokracii poctivě přirovnávat k někdejšímu odporu vůči té prvorepublikové.

Dnešní liberální demokracie realizuje totalitní ideologii neomarxistů a je ve skutečnosti režimem měkké totality. Ani autoritativní režim jako takový nemusí být v programové kolizi s přirozeným mravním řádem. Zatímco totalita, počínaje inherentním kolektivismem, následným etatismem a především nadřazenými revolučními programy tento řád programově ničí. A sice proto, že principiálně překáží ideologické svévoli při prosazování protipřirozených záměrů utopických totalitářů.

Krom toho už víme, že si Halík osvojil hantýrku neomarxistů, kteří každého, kdo nesouhlasí s jejich ideologickým extremismem, záludně nálepkují a vzápětí i pojednávají jako fašistu. Odpudivost této prohnanosti ještě vynikne, když uvážíme, že v Německu, v té výkladní skříni postmoderní demokracie, zfašizovaná Antifa dlouhodobě terorizuje jinak smýšlející a spokojeného přihlížení médií i státní moci. Ve světle těchto skutečností je to tedy spíše Halík, kdo kupčí s falešným strachem, kdo šíří své deprese a chorobné vize zkázy a slyší trávu růst.

Účastníci Halíkových bohoslužeb nejlépe vědí, nakolik jsou v nich kázání prokládána politickými vášněmi a preferencemi. Pak se nabízí otázka, jestli by se Halíkova představa Ježíše vyhánějícího dnešní kupčíky z chrámu netýkala především jeho. Zvláště, když Halík veřejně hlásá, že by nepodal eucharistii někomu

s plackou „Ne islámu“. Snad na základě svévolné, protikřesťanskou ideologií modifikované morálky?

V něčem je Halík přece jen autentický. Líbí se mu paradoxy, pokládá je za nezbytnou ingredienci tvůrčího myšlení. Je jimi nejen fascinován, ale naneštěstí je také žije. Halík totiž patří k těm katolickým teologům, jejichž modernistická orientace dokáže vstřebat i hanebnou politickou korektnost, ačkoli všichni politicky gramotní už dlouho vědí, že se jedná o geniální nástroj neomarxistů na ohlupování, manipulaci i represí spoľubčanu.

Svým nemalým vlivem proto přispívá politicky korektní Halík k prohloubení myšlenkového úpadku a následné duchovní devastaci společnosti, odsouzené k životu ve lži, ačkoli si paradoxně namlouvá pravý opak. Politická korektnost totiž ordinuje ponurý život nesvobody a systémového lhaní bez významnějšího odporu, neboť infikovala elity. Je to právě zásluha univerzitních, politických a mediálních elit, že úspěšně ničí společenské vědomí každodenními, stupňujícími se dávkami sofistickované a zároveň i nátlakové demagogie.

Z hlubší kritické analýzy soudobých etických směrů vyplývá, že ten, kdo je ve filosofii vzdělán autoritami novověku, a kdo si na tom navíc zakládá, nemůže konzistentně najít důvod pro platnost obecně lidské morálky, potažmo obecných lidských práv. Tento handicap jde na vrub nedomyšleného, arrogantního zavržení pojmu lidské přirozenosti. Evangelní morálka je však univerzalistická. Tady leží filosoficky zkoncentrovaný důvod intelektuální schizofrenie modernistů; dvěma pánům se opravdu sloužit nedá.

Halík se tedy díky neblahé závislosti na autoritách moderní filosofie a podle mnohých i s neléčeným intelektuálním narcismem postavil na stranu totalitní ideologie neomarxistů. Akceptuje u nich nejen vybuřené sociální inženýrství, ale i zdivočelé levičáctví, reprezentované bojovými úderkami Antify, projektované filosoficky pomýlenými ideology typu Habermase a Derridy a realizované politiky typu Obamy či Merkelové.

Všechny strukturní vrstvy této extrémní levice jsou zasaženy nákazou pseudomorálního sebeúchvatu. Její řádění tím získalo nevídanou dynamiku a v morálně oslabených společnostech bohužel i přesvědčivost. Přesto zůstává pravdou, že je levicový aktivismus na všech úrovních hluboce nemorální. Neboť soustřeďuje takové etické toxiny, jakými jsou vedle etického relativismu i kolektivismus, etatismus a egalitarismus. Jeho podporou se proto intelektuálové diskreditují profesně i lidsky. Podívejme se na levicový aktivismus v širším filosofickém kontextu.

6. NEMRAVNÝ AKTIVISMUS JAKO DŮSLEDEK FILOSOFICKÉHO TÁPÁNÍ

Z teoretické filosofie víme, že moderní představy o člověku jsou postiženy podstatnou redukcí lidské reality na nahodilé životní akcidenty, které se realizují v režimu životních procesů lidských jedinců. Jejich výkladová absolutizace nastolila v pojetí člověka kult časovosti a změn. Ten smetl lidskou přirozenost jakožto soubor nutných principů jednoty, řádu a smyslu lidského života každého jedince, v jehož nejvyšším patře je lokalizován lidskou aktivitou nepodmíněný mravní zákon.

Antropologický debakl moderní filosofie tedy představuje výkladovou amputaci jádra lidství a následnou dekonstrukci lidské reality; přesněji řečeno konstrukci pseudo-člověka z abstrahovaných životních jevů. Odpojením od zdroje svého specifického řádu se tyto fragmenty lidství logicky stávají chaotickou masou, která je hrubě nedostatečným materiálem pro explikaci lidského bytí. Naproti tomu je skvělým materiálem pro neukončitelné fantazírování o lidském bytí. O „lidském“ se tu hovoří už jen ze setrvačnosti, na základě předvědeckých intuicí člověka.

Nominalistickou racionalizací podvržený model pseudo-člověka je také důvodem teoretického zhroucení moderní etiky do podoby rehabilitace a následné nadvlády egoismu. Individuální egoismus ničí osobní

životy; proměňuje jejich nositele v tragické existence. Skupinový egoismus devastuje společenský život a kulminuje ve třech totalitách, které v souvislém nasvícení nominalistickými reflektory zachvátily západní civilizaci v průběhu posledních sta let.

Arogantní zavržení základních daností lidského bytí, soustředěných v lidské přirozenosti, vyplynulo z hlubokých omylů hlavních autorit novověké filosofie. Tyto omyly stály u zrodu toho, co lze chápat jako kontinuální nadvládu nominalistické pakultury, která se táhne zhruba od osvícenství až k postmoderně. Charakterizuje ji konvergence falešných výkladů v samotných základech filosofického myšlení. Spojily se v nich radikální omyly noetické s neméně radikálními omyly ontologickými, aby zplodily hrubě nevydařenou napodobeninu člověka. V alianci se specialisty všeho druhu ji pomáhá rozpatlávat umělecká avantgarda.

Výklad obecných pojmů jako jednotek myšlení fixoval negaci jejich objektivních obsahů. Ty však jsou nutnou podmínkou možné realizace hodnoty pravdy v lidském myšlení. Její škrtnutí tedy uvrhlo nominalisty do diskvalifikujícího konfliktu s pravdou, kterou ve svých výkladech nutně předpokládají. Nikdo z nich se k nahlédnutí beznadějnosti své rozporné pozice bohužel nepromyslel; jinak by ji opustil.

V ontologickém postupu se neudržitelný rozpor nominalistů objevil jako bezděčný důsledek smělé výkladové redukce lidského bytí na dění, na životní proces. Logika je tu taková, že negace neměnných principů a struktur reality lidských jedinců je i popřením nutných konstant, a tím i základní, bytostné identity jednoho každého člověka. O těchto ontologických hodnotách však zase svědčí logicky povinná ob-

jektivita neměnného obsahu obecniny člověk, který se v soudech pravdivě přiděluje všem lidským jedincům.

Noeticko-ontologické omyly hlavní autorit novověkého myšlení tedy fixovaly nominalisticky odsuštěněný obraz člověka, včetně zrušení jeho přirozeně dané hierarchie hodnot. Zajímají nás nyní některé ustálené politické postoje, které se z nominalistické dekonstrukce lidského bytí vyvinuly.

Politické myšlení, napojené na model pseudo-člověka bez lidské přirozenosti, ztratilo jedinou možnou oporu pro smysluplnou a racionálně srozumitelnou řeč o supremaci mravnosti a nezczitelných lidských právech. Logickým důsledkem zmíněného teoretického barbarství nominalistů je absolutní superpozice etického relativismu. Tím je v celém rozsahu lidské existence rehabilitován egoismus jako hlavní zdroj neomezeného praktického barbarství. Skandální receptce kontinuálně rozporného myšlení v éře prvního a druhého osvícenství má tedy tragické vyústění v legitimizovaném egoismu. Ale ani tento morální debakl dnešními nominalisty neotřese.

Pro důsledného nominalistu je „člověk“ pouhým slovem, jemuž neodpovídá žádný reálný, identický obsah, a tudíž ani žádná přirozená důstojnost. Lidské bytosti identifikuje výlučně empirickými znaky. V takto přeuerčeném politickém myšlení vystupují na matném pozadí akcidentálních podobností do popředí především difference, jimiž se lidé co do svého společenského postavení liší.

Tyto hierarchicky odstupňované difference jsou zdrojem nerovností mezi lidmi (urozený/neurozený, bohatý/chudý, mocný/bezmocný, vlivný/bezvýznamný, učený/neučený...). V normálním, realistickém pohledu

se tyto nerovnosti „korigují“, přesněji řečeno vyrovnávají vztahem k ontologické rovnosti všech lidí, kteří se shodují v specificky lidské přirozenosti. Na této ontologické úrovni jsou si všichni lidé v lidské důstojnosti rovni. A právě z ní vyplývá nadřazenost mravního zákona a lidských práv, která limitují svévoli privilegovaných. Přirozené danosti nepodléhají žádné racionalizaci mocných; nejsou ani hříčkou jejich libovůle.

Jenže ve světě nominalistů se taková ontologická korekce a lokalizace stala nutně nedostupnou. Posledním kritériem společenského uspořádání v něm mohou být jen individuální difference, jejichž odstupňování působí mezi sociálními skupinami nerovnosti. Ty pak získávají v ontologickém vakuu větší význam, než jim v lidském životě rozumně přísluší. Individuální rozdíly jako zdroje nerovnosti mezi lidmi jsou nominalismem *de iure* (ontologicky) povýšeny na úroveň specifických diferencí.

V oblasti specifických diferencí však všichni intuitivně hledají kritéria mravní správnosti. Takže nominalistické nadsazení nerovností do role specifických diferencí logicky legitimizuje otrokářství, machiavelismus, hegliánský kult světodějných osobností, nietzscheovskou panskou morálku i totalitní režimy. Ve všech těchto formách morálního cynismu může vrchnost s čistým svědomím jednat s poddanými, jak se jí zlíbí. Čistě filosoficky vzato, neexistuje v nominalistickém pseudosvětě morální instance, k níž by se poddaní mohli aspoň teoreticky dovolat spravedlnosti. Sociální život je tím teoreticky vržen do džungle permanentních socio-konfliktů, v níž vládne právo silnějšího.

Filosof ale není komputer, nejedná vždy důsledně podle toho, co poznal či „objevil“. V případech extrém-

ních negativistů to ani není možné. Skeptik jako takový nemůže nepoužít hodnoty, jejichž neexistenci svou pochybností zároveň připouští. Hegeliánský ontolog nemůže neužívat původní identitu, kterou tak vehementně popírá. Emotivista se nemůže v praxi vyhnout mravnímu hodnocení, které tak suverénně a s obecnou platností ve své teorii diskvalifikuje.

Kromě těchto mezních kolizí krajního negativismu je v životě bezpočet případů, kdy lidé fakticky nejednají podle svých domněle kritických, originálních či efektních názorů. Tak například oddaný stoupenec dějinnosti, prof. Halík, v roli kazatele evangelia také někdy bezděčně počítá s tím, že Ježíšovy mravní apely se týkají všech lidí bez rozdílu rasy, doby či kultur, ačkoli takový univerzalismus odporuje principům dějinnosti a jeho následným negacím ahistorické přirozenosti.

Podobně se to má i s mnohými nominalisty, kteří se sice teoreticky hlásí k etickému relativismu, jako k důsledku svého nominalistického vyznání, ale v praxi zase nejsou takovými cyniky, aby je nechávaly klidnými krutosti a jiné frapantní nespravedlnosti páchané těmi, kdo mají moc, na těch, kdo ji nemají. Zvůle mocných v nich probouzí odpor zdravého rozumu či elementárního mravního cítění vůči jejich nepravostem. Bohužel jim to většinou nestačí na vyvolání kritické reflexe jejich víry v nominalismus.

Máme tu tedy zástupy eticky nekonzistentních nominalistů, kteří pro klid svědomí nacházejí řešení své aporie v náhradních modelech. Ty ale přinášejí další sociálně zátěžovou konfuzi; tentokrát v podobě levicového rovnostářství ad absurdum.

Instinkt vede tyto citlivé nominalisty, aby našli instanci, již by podléhala mocenská zlovůle, ve spo-

lečném lidství, tedy v základní, intuitivně silné pravdě, že všichni lidé jsou si jakožto lidé rovni. Problém je v tom, že ve svém filosoficky rozkolísaném myšlení přepadají do opačného extrému: přehánějí přirozenou rovnost lidí tak dalece, že ji obracejí v nepřirozené odmítání přirozených bio-psycho-morálních a také sociálních nerovností. Ty první nerovnosti vyplývají především z individuální přirozenosti lidských jedinců a z následných individuálních diferencí; částečně závisejí i na prostředí. Sociální nerovnosti jsou především dány historicky a socio-kulturně.

Všechny tyto nerovnosti vnímají levicově orientovaní ideologové jako urážku společného lidství a přirozené důstojnosti ponížených jedinců. Sériově až kýčovitě se dojmají jejich údělem. Nafukují intuici společného lidství a s mravním patosem spravedlivých pracují podle ideologického zadání na odstranění individuálních nerovností. Pravidelně si v tom vypomáhají zneužíváním státní moci – jejím diktátem socio-politické rovnosti. Tím se zmínění ideologové ocitají na stejné mravní úrovni s morálními cyniky, jejichž bezmezná utlačování chtěli odstranit.

Nastává zase typická konvergence extrémů. V důsledku omylů o lidské přirozenosti dochází na obou krajních pólech k nezrušitelnému konfliktu s řádem spravedlnosti a s požadavky obecně lidských práv, které jsou jeho součástí.

Sdílený nominalismus poskytl zmíněným egalitářům skvělý teoretický rámec pro jejich mocenské prosazování bezmezného rovnostářství. Nominalistická destrukce lidské přirozenosti v něm totiž posílila i sklony ke kolektivistickému chápání člověka. Podíváme se tedy na tyto plody nominalismu v perspek-

tivě aktuální politiky Západu, jíž dominuje kulturní marxismus.

6. 1 Totalitní predispozice levice

Levičáctví je především určitou filosofií společenského života – ne jen názorem o výši daní. Vychází mimo jiné z kolektivistické filosofie člověka, v níž je společnost podstatně nadřazena jedinci. Jedinec je v tomto pojetí odosobněn, to znamená, že je zbaven své vlastní finality a osobního smyslu života. Je primárně částí společenského celku a smysl jeho života je dán výhradně fungováním ve společnosti. Občan se tím stává majetkem státu, což platí bohužel i o dětech. Záleží pak výhradně na nahodilých okolnostech, kolik svobody k normálnímu životu stát milostivě dopřeje.

Tato ontologicky zvrácená kolektivistická představa o poměru jedince a společnosti je v levicovém myšlení zkompleťována dvěma neméně zvrácenými představami: etickým relativismem a rovnostářstvím.

Viděli jsme, že etičtí relativisté staví lidskou svobodu nad mravní zákon; dělají z ní absolutní princip mravnosti. Tím garantují mocenské svévoli všeho druhu neomezené pole působnosti i beztrestnost. Záleží zase jen na nahodilých okolnostech, v jaké míře se to vše konkrétně uplatňuje.

Etický relativismus tedy svou povahou umožňuje, aby byly ignorovány či popřeny skutečné mravní normy a aby byly nahrazeny jakýmkoli rozmary či ideologickými absurditami mocných. V kombinaci s kolektivismem je tím v rámci levicového myšlení morálně ospravedlněn neomezený státní dirigismus. Proto mohou levicoví politici s čistým svědomím vtě-

lovat svoji voluntaristickou pseudomorálku do legislativ bez omezení a stavět tak jinak mravně smýšlející mimo zákon. Záleží zase jen na nahodilých okolnostech, v jaké míře se tato systémová nespravedlnost etatismu konkrétně realizuje.

Z jiné strany přivádí ke stejným nelidským důsledkům i levicový axiom rovnostářství. Především koresponduje s kolektivismem v tom, že také podceňuje lidskou individualitu a ignoruje autonomii osobního života. Pramení tedy zase v ontologické dezinterpretaci lidského bytí.

Zatímco východiskem kolektivistické degradace lidských jedinců je monistické zglajchšaltování reality, rovnostářství vychází z absolutizace druhové přirozenosti lidí, v níž jsou si všichni rovni – jeden člověk není více člověkem než kterýkoli jiný. Jako je ale pravdou, že všichni lidé mají stejnou specifickou přirozenost, tak je neméně pravdou, že se navzájem liší svými individuálními přirozenostmi a v nich založenými individuálními diferencemi. Všichni jsou lidmi, ale každý je lidský originál se svým nezaměnitelným životním údělem a vývojem.

Jestliže monistický omyl vyúsťuje v antropologické aplikaci do kolektivistického odosobnění lidského bytí a života, pak do téhož bodu vyúsťuje i antropologický omyl rovnostářů o lidském bytí. Jejich ukvapenou redukcí na obecné lidské bytí dochází k nesmyslné extrapolaci rovnosti, která představuje stejnou depersonalizaci lidského bytí a života. Principiální odosobnění je tedy bodem konvergence kolektivismu a egalitarismu; stalo se antropologickým principem levicového myšlení.

Trvalý sklon levičáků k etatismu, v němž je občan degradován na pouhou figurku na šachovnici mocenských her politických elit, tedy vyplývá nejen z jejich kolektivismu, ale i z jejich ideálu rovnosti. Neboť takovou protipřirozenou míru rovnosti, v níž se systémově minimalizují či banalizují přirozené individuální difference občanů, je možné prosazovat jen mocensky. Neuvážené teoretické promítnutí abstraktní přirozenosti z obecného pojmu do reality přináší nejen výkladové zploštění lidských životů, ale prakticky vede i k jejich násilné uniformizaci.

Expanzí levicového myšlení dochází ve veřejném mínění západních společností postupně k apoteóze rovnosti, pokládané za atribut demokracie. Tím se otupuje smysl pro občanské svobody i citlivost vůči rostoucímu zasahování státu do soukromí. Zneužívání státní moci pro výchovatelské ambice levicových ideologů je dnes bohužel veřejností čím dál víc vnímáno jako normální, ne-li přímo záslužné. Západní společnosti tím otevírají prostor novému politickému útvaru: totalitní demokracii.

Přesvědčení demokraté pokládají takové spojení za oxymóron, protože odporuje jejich zkušenosti, myšlenkovým návykům a fixacím na fenomény. Měli ale věnovat větší pozornost jak vnitřní logice levicového myšlení, které ovládlo terén, tak i společensko-politické realitě, kterou levicová ideologie už dlouhodobě prakticky utváří.

V této souvislosti si mohli také položit otázku, jak je možné, že ve svobodné, domněle netotalitní, vyspělé demokracii dochází k takovým systémovým praktikám, jakými jsou: zaplavení Evropy nelegální migrací, mocensky organizovaná indoktrinace předškoláků,

absurdní zrovnoprávnění sexuálních menšin na úroveň normálních, tj. přirozeně daných rodin, diktatura politické korektnosti, legislativně vynucovaná převýchova myšlení a chování občanů k údajně vyšší humanitě – ve skutečnosti k šílenostem, které odporují zdravému rozumu, snesitelnému občanskému soužití i přirozené mravnosti.

Postmoderní humanita je založena na triumfu levicového kánonu, sestávajícího z protipřirozených principů mravního relativismu, egalitarismu a kolektivismu. Tento kánon je mohutným zdrojem pseudohodnot pokrytecké morálky, kterou kreativně zobsažňuje vyšinutá, leč nevyčerpateľná imaginace jejích vyznavačů. Zdravý rozum už pro ně není žádnou překážkou. Ten se naopak pod tlakem kulturních marxistů ze západních společností vytrácí. Proto v nich rezonují takové rovnostářské představy, v nichž jsou levicovými ideology identifikovány jako těžké hříchy: a/úcta k mateřství, fyzické trestání dětí, nároky na společenské výsady normálních rodin; b/ odpor: proti potratům – proti adopci dětí homosexuály – proti „vzdělavatelsko-výchovnému“ prznění malých dětí sexualizací – proti zákonům o rovnosti – proti antidiskriminačním zákonům – proti zákonům o „nenávistných projevech“ – proti nekritizovatelnosti ideologicky ad absurdum zvýhodňovaných menšin.

Masivní lavinu nespravedlností ve skutečnosti spouští právě ta výbušná směs plně legitimizovaného etického relativismu, kolektivismu a rovnostářství z arzenálu Nové levice. Nějakou konzistencí se její neomylní a „rovnější“ architekti neobtěžují. Stačí, aby kompletně smetla přirozený řád společnosti indivi-

duálně diferencovaných lidských bytostí. O to profesionálním revolucionářům běží.

Tento protipřirozený celoplošný zásah do životů jedinců je nejen nespravedlností systémovou, ale i bytostnou. Neboť přirozený zákon spravedlnosti vylučuje mravní relativizaci; přirozená hodnota personalit vylučuje kolektivistickou degradaci člověka; přirozené kvalitativní difference jedinců jsou nutnou podmínkou té spravedlnosti, která určuje jak nároky na členy společnosti, přiměřené jejich možnostem a schopnostem, tak i odměny a výhody, které odpovídají jejich zásluhám.

Přirozeně fungující společnost je právě v důsledku individuálních diferencí svých členů strukturovaná hierarchicky. Proto v ní má přirozené místo i autorita, která se dá sice zneužívat, ale jako taková je pro zdravou společnost nezbytná.

Rovnostářská ideologie však marginalizuje osobní rozdíly ve jménu rovnosti v hypostazovaném obecném lidství. Takto ontologicky předimenzované abstraktní lidství však paradoxně a neomylně vede k redukci lidských jedinců na homogenní masu. Průvodním morálním jevem takového sociálního inženýrství je epidemie závisti a nenávisti, již zglajchšaltovaná společnost „po zásluze trestá“ výjimečné jedince, kteří si svými kvalitami a výkony dovolili překročit horizont její mocensky stanovené průměrnosti.

Na druhé straně ideologicky zkorumpovaní soudci například tolerují zločinné násilí a pohlíží je na agresory jako na oběti sociální nerovnosti, kterou v levicovém pomatení chápou jako nespravedlnost. Bez znalosti skutečné esence lidských práv považují za ně výmysly kolektivisticky smýšlejících ideologů. Ti ve

svém pomýleném nadsazení společnosti zavádějí lidské právo jedinců na to, aby jim společnost rovnostářsky zajišťovala jejich osobní rozvoj. Pokud to nesvede (a jak by také mohla), porušuje lidská práva těch, kteří třeba díky své požitkářské pohodlnosti zaostávají. Ve jménu takto pokřivené spravedlnosti pak soudy rezignují na skutečnou spravedlnost a selhávají tak ve své elementární funkci. Občan a jeho bezpečnost zajímají levicové ideology jen jako materiál pro jejich mesiánské projekty.

Taková je skutečná povaha a specifická tendence rovnostářské ideologie, která ignoruje individuální přirozenost, zatímco lidská přirozenost se realizuje jen jako individuální.

Bytostná nespravedlnost rovnostářské ideologie představuje takovou míru nepřirozenosti a zloby, která se nejlépe prosazuje totalitně. Jestliže jsou přesto stoupci Nové levice úspěšně prezentováni jako advokáti historické, sociální a bůhví jaké ještě spravedlnosti, pak to svědčí o velice pokleslém chápání spravedlnosti v daných společnostech.

Na neomarxisty ovládnutém postmoderním Západě tedy egalitarismus vhodně přispívá k mravnímu nihilismu, špatně maskovanému pokryteckou pseudomorálkou a okázalým předváděním humanity, kterou tak skvěle reprezentují zfalšovaná lidská práva z dílny Nové levice. Intelektuálové, kteří se dali do jejích služeb, se tím zase zdiskreditovali profesně i lidsky. Pokud jsou to zároveň křesťané, pak v míře své falešné politické angažovanosti hrají roli falešných proroků, která z nich činí mravně problematické aktivisty.

ČÁST 2.

7. TEORETICKÉ VÝBOJE T. HALÍKA

U Halíka je patrný určitý komplex z nekřesťanských intelektuálů, kteří dnes určují tón. Ti totiž poněkud prvoplánově podezírají křesťany z toho, že nemají svobodu bádání. Samozřejmě mohou být takovému podezření vystaveni se stejnou snadností a z podobného důvodu, neboť taky žijí nějaké své dogmatické „náboženství“.

Ale vlivem osvícenství se konflikt s křesťanstvím vyhrotil a vykládal se jako spor slepé víry s osvíceným rozumem. Filosoficky je to samozřejmě nesmysl, ale doba už byla taková. Vývoj novověké filosofie se postupně odkláněl od reality a tím i od křesťanství, které filosofické pravdy předpokládá.

Výsledek souběhu teoretického potenciálu novověké filosofie a osvícenského protikřesťanského afektu byl takový, že postupně přebírali kormidlo vývoje moderního myšlení vzdělanci a intelektuálové, kteří uvěřili, že jsou reprezentanty čistého rozumu. Z této pozice pak sebevědomě shlíželi na křesťanskou vzdělanost jako na méněcennou. Zase filosofický nesmysl, ale doba mu přála. A na dobových trendech zbytečně závislí křesťanští intelektuálové proto museli hledat, jak ten nepříznivý dojem oslabit.

Je tedy pravděpodobné, že si Halík zvolil za konstantu svého intelektuálního ustrojení cílevědomý

myšlenkový konformismus právě v tomto stísněném prostoru, do něhož se s mnoha jinými intelektuálně aktivními katolíky nechal ideologicky vmanévrovat. Taková volba ovšem v jeho myšlenkovém světě vytváří trvalé napětí, o němž se nedá říct, že by bylo zrovna tvůrčí; přináší spíše rozpory.

Být katolíkem a konformistou v době postmoderního relativismu není opravdu nic jednoduchého. Nejen pro zachování myšlenkové konzistence, ale i osobní integrity je to úkol spíše nadlidský. Viděli jsme, jak dnes Halík v politice nadbíhá mocným a vlivným tohoto světa. Tento nešvar u něj plynule navazuje na nutkavé podbízení se mainstreamu v čistě intelektuálních tématech. Velmi mu záleží na tom, aby byl lídrem hlavního proudu vzdělanosti vnímán a uznán jako ten, kdo je v obraze; jako skutečný partner.

Na jedné straně se tedy Halík snaží držet krok s intelektuálními elitami, jež rozhodují o tom, jaké myšlenkové směry jsou na úrovni doby, takže stojí za pozornost, a jaké nikoli. Samozřejmě to není rozhodování v režimu čistého, od ideologických či stranických zájmů oproštěného myšlení.

Na druhé straně je v tom úsilí Halík handicapován svým kněžstvím. To ho vrhá do nezáviděníhodného postavení. Přes veškeré „dialogické nasazení“ a vytříbené ekumenické cítění může Halík asi jen těžko docílit, aby ho vlivní šíběři intelektuálního světa skutečně brali jako rovnocenného partnera. Spíše si ho představují jako někoho, kdo v roli trojského koně „civilizuje“ katolicismus podle jejich představ. Přes všechno ujišťování o posvátné hodnotě plurality se nakonec vždy, protože z logiky věci, vynoří propast, kterou nelze překlenout.

Halík sám pak nedorostl k tomu, aby od soudobých intelektuálních elit získal racionálně odůvodněný odstup. Vynil si tedy křesťanství, které je v symbióze s moderní vzdělaností i s jejím sekulárním humanismem včetně jeho etapovitého vyústování do totalitních unifikací. V časech Halíkovy zralosti se takové sjednocování Lidstva realizuje pod taktovkou neomarxistů. Halík se tedy ve svém vysněném plánu obsadil do role stavitele mostů.

V případě plodného soužití křesťanů s kulturními marxisty je to ale riskantní podnik. Neboť navzdory Halíkovu umnému maskování leží oba břehy proti sobě v kontradiktorní opozici. Výsledným efektem tudíž může být jen výstavba vzdušných zámků a přemostování pravdy s omylem. Slovem, nekončící řada myšlenkových konfuzí a morálního regresu.

7. 1 V síti historismu

Naneštěstí nesnil Halík svůj smělý sen sám. Takovému pokušení už před ním podlehla dlouhá řada křesťanských intelektuálů; někteří se stali jeho učiteli. Právě z toho irénického snění vzešel specificky katolický fenomén modernismu, který kdosi výstižně nazval trojským koněm v městě Božím. Modernisté si pod tlakem úspěšných směrů moderní filosofie osvojují jejich metody a obsahy v pevné víře, že křesťanské myšlení zkultivují a zdnešní; důvody jejich víry bývají různé. Jedním z nich je historismus.

Podle historismu je každý myšlenkový směr součástí toku dějin, a jako takový je ve svém obsahu vývojově určený historickými podmínkami. Proto může být pochopen a hodnocen jen ze svého histo-

rického kontextu. Jím je také omezena jeho platnost a životnost. Neboť tyto kontexty nejen vznikají, ale kupodivu i zanikají. Tato Hegelem zaštitěná doktrína se rychle prosadila. Trefila se do filosofické nálady doby. Poměrně snadno se stal historismus organizačním principem sekulárního světonázoru, který v průběhu dvacátého století zafixoval dogma historického relativismu pro všechny humanitní obory.

Dopad historismu na myšlenkové i mravní hodnoty je katastrofální. Tázání po pravdě a jejím odůvodnění bylo v logice historismu nahrazeno otázkami, jestli myšlenková pozice odpovídá duchu doby, jestli je určitý směr dějinně přizpůsobený, nebo už překonaný. Kritériem přijatelnosti tedy není jeho pravdivostní hodnota, nýbrž dějinná konformita. Při výběru směrů, které mají oslovovat, rozhoduje jejich časovost. Hledisko pravdy je už zastaralé, překonané.

Je to vlastně skvělá orientační zkratka. Studenti se už nemusejí prodírat náročným promýšlením pro a proti. Stačí zaznamenat, které směry jsou v jejich době úspěšné, frekventované, živé, a které už jsou „mrtvé“. Těch živých je pak třeba se držet a mrtvými pohrdat. Když v tom získáte rutinu, máte šanci na titul hrdiny kritického myšlení, nikoli nepodobného pověstnému titulu hrdina socialistické práce. O plodné relativizaci mravních hodnot, která na tuto preferenci aktuálně dominantních myšlenek a proudů navazuje, už byla řeč.

V takovém intelektuálním klimatu tedy nastartoval úspěšnou kariéru i Tomáš Halík. Jeho osobní ambice našly v historismu uspokojuvoun racionalizaci. Zorientoval se rychle. Sice se zpočátku zapletl s to-mistou Maritainem. Ale tyhle námluvy vzaly brzy za

své. Stačilo, aby v osmašedesátém vyjel na (tehdy dost divoký) Západ, kde mu revolučně rozjaření studenti vysvětlili, že Maritain už nikoho nezajímá – a Halík měl jasno. Tady někde se asi zrodil jeho intelektuální konformismus, který rychle vyžrál.

Jako spodní tón probíhá celým Halíkovým spisováním kontrastní linka, jíž se Halík vymezuje vůči těm, které nazývá fundamentalisty. Dá se pochopit, že si oškliví, když někdo bez potřebných znalostí sebejistě káže jazykem minulých století své pravdy a je přitom k nezastavení. Nedá se ale přehlédnout, že Halíkova identifikace fundamentalistů je nejspíš určena zobecněním špatné zkušenosti s těmi katolíky, kteří takovým nešvarům podléhají.

Tento zřejmě trvalý zážitek krom toho Halíkovi ztěžuje rozpoznávat fanatiky na opačném pólu. O islámském fundamentalismu ještě ví. Ale naznačená definice fundamentalistů se například hodí (až na ten dřevní jazyk) i na jeho filosoficko-ideologicko-politické soudruhy neomarxisty, s nimiž tak statečně hájí postmoderně pervertovaná lidská práva a podobné zhůvěřilosti. A nejsou to snad společensky i politicky daleko nebezpečnější fundamentalisté než ti okrajoví, nekultivovaní katolíci?

Takhle se Halík neptá. Nepovažuje totiž bigotní neomarxisty za neznalé věcí lidských; jinak by se s nimi nedal ohledně lidských práv a tzv. evropských hodnot do holportu. Možná právě proto, že neustrnuli u myšlenkových schémat minulosti a ani nemluví hatmatilkou devatenáctého století. Vyjadřují se naopak vynalézavě, libozvučně a na patřičné intelektuální úrovni, která odpovídá soudobému klipovému myšlení. A to pro Halíka hodně znamená. Viděli jsme, že

vytříbená rétorika a dějinně adaptované myšlení jsou u vyznavačů historismu rozhodujícími kritérii intelektuální úrovně a přijatelnosti.

Jako Halík nezaznamenal fundamentalismus u svých intelektuálních a ideologických souvěrců, tak zůstává slepý k prostému elementárnímu faktu, že také on spolu s nimi přirozeně nárokuje pravdu pro své myšlení, v protějšku k oponentům, které suverénně pokládá za pomýlené.

Vědomí výlučnosti vlastních pravd, subjektivní jistoty o nich a jejich nadřazenosti příslušným omylům tedy zakládá i v éře dominantního relativismu, perspektivismu a okázalého vyhlašování plurality Halíkovo pevné přesvědčení o kvalitě vlastního myšlení a o její absenci v myšlení oponentů. Kritická sebe-reflexe se v Halíkově arzenálu myšlenkových technik nenachází.

Nechť k „pyšným vlastníkům pravdy“ vyvolaná špatnou zkušeností s nerozumnými zastánci té „jediné pravdy“ a zalíbení ve vlastních „pravdách“ je tedy u Halíka falešným podtónem té kritiky odpůrců, jimž vytýká, čeho si sám bezstarostně a dosyta užívá. Když tedy Halík vytýká oponentům nulovou sebereflexi, měl by zase nejprve vytáhnout trám z oka svého.

Na tom nic nemění konfuze intelektualizace vnitřně rozporným historismem. Jeho vyznavači totiž zplošťují poznatelnou realitu tím, že vtlačují člověka a jeho poznání do úzkých mezí dějinného imanentismu. Sami však už v samotném formování konceptu historismu bez povšimnutí participují na univerzálních problémech, pravdách a omylech, které přesahují tok dějinných událostí (fyzických, myšlenkových, mravních).

Okázalý posun zájmu o pravdu idejí k jejich momentální životnosti není tedy ve filosofii žádnou výhrou; je to spíš politováníhodný úpadek. Historický fakt dominance nějakého směru opravdu nedokazuje jeho pravdivost. A už vůbec nedokazuje, že budoucí úspěšné směry jsou už tím samým pravdivější.

O prosazení nějakého filosofického směru v určité době přece nerozhoduje evidence jeho pravdivosti. Rozhodují o něm mimo-filosofické příčiny a síly, jakými jsou například mocenské či prestižní zájmy a vlivy, oslnivé předložení či trefa do nálady doby. Proto je kvalitativní rozlišování filosofických směrů podle jejich faktické úspěšnosti falešné. Úspěch je tu v drtivé většině dán vnějšími okolnostmi jejich existence, nikoli kvalitou jejich obsahů.

Bylo by tedy žádoucí, kdyby se modernisté promysleli k nahlédnutí vážných omylů historismu. Pak by lépe pochopili, že základní kognitivně-morální univerzalismus křesťanství vylučuje závislost na duchu doby, a že se tudíž jeho hodnoty nemohou relativizovat tím, co dnešní člověk pociťuje jako naléhavé potřeby, jenom proto, že je jako takové pociťuje.

7. 2 Osudové filosofické manko

Halík kdesi vykládá, že má rád, když mu někdo zpochybní nějakou myšlenku a on hned neví, jak z toho ven. To je pak nucen vyklonit se do hlubin tajemna, což je prý pro něj nesmírně vzrušující; prostě intelektuální dobrodružství. Po pravdě by bylo možné mu ho dopřát v celé šíři jeho košatého myšlení. Soustředíme se ale na to podstatné, totiž na základní předpoklady jeho filosofických předpoklady.

Věřený historismus v Halíkovi vyvolává trvalé pokušení zavrhnout neměnnou lidskou přirozenost jako pilíř nerelativizovatelné mravnosti. To pokušení ho střídavě zneklidňuje a přitahuje. Na jedné straně aspoň tuší, že Ježíš svá mravní poučení adresoval nejen lidem své doby a kultury, nýbrž všem. To ovšem předpokládá všem lidem společnou, konstantní, mravně strukturovanou přirozenost. Na druhé straně byl také omezen dobou a kulturou, v níž žil. A podle principů historismu se nejen mravnost a myšlení, ale rovnou celé lidské bytí od základu vyvíjí. Mravní univerzalizmus, založený na pravdivě poznatelné neměnné lidské přirozenosti je tu logicky nepřipustný.

Halík je ve filosofii fascinován německými velikány. Vedle Kanta a Nietzscheho je to hlavně čtyřlístek „H“ (Hegel, Husserl, Heidegger, Habermas), bez nichž si asi svou intelektuální existenci nedovede představit. Všichni mu přitom jako jeden muž poskytl oporu v doživotním odporu k tradiční metafyzice, do jejíhož systému patří i pojem lidské přirozenosti. Halík má tedy při své průběžné kritice zkosnatělé metafyziky neměnné přirozenosti scholastiků v zádech věhlasné autority, jimž bezmezně věří.

Krom toho Halík aspoň z doslechu ví, že by měla být filosofie kritická, a že by tudíž měla přicházet ke svým závěrům cestou důkladného pochybování. Že by tedy skutečný filosof měl pečlivě zvažovat pro a proti. Jak je to ale s pochybováním v Halíkově myšlenkové praxi? Nic, ale vůbec nic v jeho spisování nenasvědčuje, že by Halík pochyboval o Kantově agnosticizmu, Husserlově transcendentalismu a Hegelově dynamické ontologii, z níž vycházeli i Heidegger s Habermasem. V těchto vzájemně se doplňujících konceptech také

spočívají hlavní důvody popření objektivního metafyzického faktu neempirické, neměnné lidské přirozenosti. Halík se jimi s důvěrou snaživého filosofického učně nakazil.

Je tomu ale opravdu tak? Jak můžeme vědět, že se Halík poctivě nepromyslel k nahlédnutí pravdivosti zmíněných klíčových pozic jeho filosofického vyznání? Především z toho, že jejich pravdivost nahlédnout ani nemohl, jelikož jsou v podstatě rozporné. Dále také z Halíkova prvoplánového propagování těchto pozic a z jeho nic neřešících, ideologicky pokleslých reakcí na námitky vůči nim vznesené.

Ostatně Halík na sebe ve své veřejné zpovědi (Ptal jsem se cest) vzpomíná na Patočku, který ho zasvětil do fenomenologie i Heideggerovy ontologie a na Zvěřinu, u něhož pochopil Rahnerovu teologii, jež se zase neobejde bez Heideggera. Přitom zmiňuje svou fascinaci Patočkou; chodil prý po Petříně omámený fenomenologií. Žije z toho zřejmě dodnes.

Halík se rád hlásí ke kritickému myšlení, ale dá se s jistotou tvrdit, že u něj fascinující fenomenologické hypotézy neprošly tvrdou vnitřní opozicí, z níž jediné se může zrodit fundované, evidencí prosvětlené filosofické přesvědčení. Halík jednoduše nepotkal svého Sokrata.

Naznačme tedy Halíkovi, jaké otázky si měl položit dřív, než se se svými „apriori věrohodnými“ a historicky doporučeníhodnými autoritami ztotožnil. Kantův agnosticismus se účinně prověřuje, když se zeptáme, jestli jeho výzkum poznání také probíhal ve striktně empirických mezích. Obecný agnostický resultát o mezích našeho poznání to totiž vyžaduje. Dá se ale snadno zjistit, že Kantův výklad údajných

apriorních kategorií rozumu, z nichž byl agnostický závěr vyvozen, nemá s empirií v podstatě nic společného. Smůla, že?

Kant si tedy v celém výkladu, který vyústil do agnostického zákazu neempirických výbojů, bezelstně užíval zakázaného ovoce neempirického myšlení. Skončil tedy v rozporu, o němž, a to je na tom snad nejtrapnější, ani nevěděl.

Když Halík vysvětluje, proč je klasická metafyzika překonaná, odvolává se právě na tento Kantův agnostický verdikt. Zapochyboval kdy o něm? Důkladně? V režimu skutečně kritického zkoumání? Pokud ano, musel narazit na otázku, jestli Kant nepopírá, co sám nepovšimnutě užívá. Správná odpověď by mu pak přihrála další otázku, která se dá i zobecnit: Kde je důvod toho, že zakladatelé novověké teorie poznání se také jako jeden muž triviálně vyvracejí tím, že jejich smělé negativistické závěry o myšlení odporují předpokladům, jimiž k nim došli?

Chtěli bychom asi od Halíka příliš. Na tenhle druh myšlení není zvyklý. Jak by se měl ale jinak dobrat poctivého přesvědčení o správnosti novověkých teorií poznání? Halík občas říká, že mu rozpory nevadí, protože život je přece plný paradoxů a rozporů. Jenže teoretik poznání není ani spisovatel, ani psychoanalytik, ani zpovědník. Halík si tu plete pojmy i žánry. Rozpor, který měl v apologii Kantova agnosticizmu obhajovat, je totiž logický; a ten se rozumně obhájit nedá. Každý myšlenkový akt obhajoby by musel zároveň připustit platnost svého kontradiktorního opaku, takže by obhajoba ani nezačala. Logickým rozparem se totiž myšlenka rozpadá, obsahově anihiluje, zatímco v situačních paradoxech život běží dál.

Kdyby byl Halík alespoň filosoficky zvědavější a nepoužíval závěry oslavovaných myslitelů hned jako kladivo na zaostalé, mohl si také všimnout, že všichni filosofové, kteří popírají lidskou přirozenost, používají bezelstně obecninu „člověk“ s nereflekтовanou vírou, že její obsah je objektivní. Že tedy svými nutnými znaky vyjadřuje nutná, a proto neměnná, a proto obecně platná určení každého člověka, díky nimž je každý lidský jedinec člověkem. Že tedy právě jimi identifikuje člověka. To je také nutný předpoklad možného zkoumání lidského bytí a života, které si díky tomu automaticky nárokuje univerzální záběr; že se tedy jeho závěry týkají každého člověka, všech dob a kultur.

Tuto souvislost nezaznamenal ani pozdní Husserl a už vůbec ne noeticky netečný Hegel; o Heideggerovi či Habermasovi ani nemluvě. Ani v zaujetí pro své grandiózní systémy nepostřehly Halíkovy filosofické autority, že v obecných výkladech lidské reality mnohonásobně postulují objektivitu svých obecnin, která protiřečí jejich nedomyšleným závěrům. Nad výkony pro Halíka směrodatných myslitelů se tedy nabízela celá řada kriticko-kontrolních otázek, které on měl promyslet a dobře vyřešit dřív, než se s jejich, pro pojem lidské přirozenosti nepříznivými závěry ztotožnil.

U Husserla měl například prověřovat, jestli jeho pozdní nadšení pro Kantův kriticismus v koncepci jeho transcendentální filosofie také nevyústilo do autodestruktivní kolize s opovrženým „dogmaticko-naivním“ objektivismem.

U Hegelovy ontologické negace identity, esence a lidské přirozenosti měl být Halík také pozornější k podmínkám smysluplnosti filosofických výkladů.

Rehabilitace ontologického rozporu na úkor identity jsoucen a následná redukce bytí na dění, lidského bytí na životní proces a hodnotového rámce na dějinnost jsou jistě odvážné a vzrušující. Halík se však nemusel hned nechat těmi rozmáchlými, fascinujícími gesty unést. Filosof by nad takovým ontologickým radikálem aspoň zapochyboval; zvláště když se v Halíkovi tak okázale hlásil k oblažujícímu dobrodružství pochybování.

Tady by pomohla i prostá, aspoň občasná sebe-reflexe. Halík často zdůrazňuje, že náboženství je antropologickou konstantou. Tím chce říct, že se s ním potkáme všude, kde narazíme na člověka; religiozita je jeho nutným, bytostným určením, bytí ji popírá. Halíkův filosofický souvěrec ale bude nad takovou abstrakcí překvapeně kroutit hlavou. Copak jí může v bouřlivém vývoji životních dramát něco reálného odpovídat? Po objevu dějinnosti přece už všichni vědí, že nějaká lidská konstanta je pouhé reziduum zkostnatělé metafyziky; patří k jejím iluzím. To už bychom rovnou mohli mluvit (ó hrůzo) o neměnné lidské přirozenosti. A tak bdělý kolega probere Halíka z chvilkového zasnění.

Jestliže tedy Halík zakládá své pochybnosti o etickém univerzalizmu a přirozenosti jako konstantě lidského bytí na sympatiích pro relativizující závěry o možnostech myšlení a pro strhující fantastiku hegelíanského pandynamismu, pak bloudí v labyrintu, kde filosofickou pravdu o podstatě a smyslu života nikdy nepotká. Zato tam potká široký konsenzus srozuměných, kteří mají podobné závislosti na stejných autoritách, stejnou fobii z nařčení ze zkostnatělosti a podobné dluhy vůči skutečnému filosofickému my-

šlení jako on. V něm se pak navzájem ujišťují o svém souladu s realitou a vytvářejí v intelektuálním světě mocenský kartel postmoderních elit. Vědomí, že k nim patří, pak Halíkovi umožňuje v lepším případě shlížet na ty, kdo jsou mimo oficiální konsenzus, jako na pacienty.

Rubem takové bohorovnosti bývá úzkostlivé vyhýbání se konfrontaci se vším, co by mohlo otrást levně nabytým sebevědomím. Však také Halík hodnotí falzifikaci novověkých kolizí s podstatou myšlení a lidského bytí sporem jako leninskou razanci snadného vyvracení, které prý v soudobém akademickém diskurzu nestojí za pozornost. Kdyby byl ale přesto postaven před úkol toto snadné vyvracení filosoficky zneškodnit, pak si lze vzhledem k tomu, jak s filosofií zachází, jen stěží představit něco jiného, než že bude na přeskáčku citovat oblíbené moderní filosofy, kteří rozpornost svých pozic ani nezaznamenali. Studentům prvního semestru by to jistě stačilo; tedy aspoň některým.

V Halíkově odvozeném filosofování se tedy vyskytuje jistý nesoulad mezi okázalým vyznáváním étosu kritického myšlení na straně jedné a faktickou, setrvalou absencí hodnot takového myšlení na straně druhé. Vzhledem k tomu, že si Halík díky svým učitelům osvojil existencialistický způsob filosofování, dal se u něj takový rozpor logicky předvídat. Proč? Protože kritické myšlení se ve filosofii vyznačuje především důsledným metodickým pochybováním o vlastních předpokladech. Existencialisté si však takové pochybování z principu oškliví, neboť by je brzdilo v rozletu. Vrhlo by je totiž do světa nesnesitelně nudných abstrakcí, zatímco oni prahnou po originálních, svěžích

a konkrétních popisech toho, co mylně považují za lidské bytí.

Krom toho je kritické myšlení nemyslitelné bez důkladného logického nasazení. Pochybování totiž proti sobě staví opačné pozice, mezi nimiž nemůže rozhodnou nic než správná argumentace. Halík se sice rád řadí mezi kriticky myslící, ale nikdo mu neprozradil, že logická invence a zběhlost jsou nutnými podmínkami realizace kritického myšlení. Existencialisté mu naopak namluvili, že nároky na logickou kultivaci myšlení jsou jen přepjatostmi pokleslého scholasticko-karteziánského racionalismu, který jimi zatarasil cestu do hájemství Bytí. Pod dojmem takového poučení Halík uvěřil, že teror logiky ve filosofii po Heideggerovi definitivně skončil. Protože je horlivým zastáncem svobody, věří, že jako si umělec může svobodně zvolit výrazové prostředky, tak si i filosof může sám zvolit metody svého myšlení.

Svatá pravda, i filosof má svobodu se nekonečně mýlit, ztrácet se v labyrintu ponurého dogmatismu a ideologického překřikování, kde evidenci nahrazují rétorické exhibování, sofismata a sugesce. Není to sice ani čestné, ani poctivé, ale je to vášnivé; publikum se rozhodně nenudí. Dobře se přitom také vypráví o přednostech kritického myšlení a složitosti světa, jíž se prý fundamentalisté děsí. Takový myslitel však klame sebe i jiné, neboť takto zanedbaným, rychlokvašeným filosofováním k věděni ani dospět nemůže.

8. TEOLOGICKÁ MOUDROST ZA GROŠ

Sledovali jsme Halíkovo myšlení jaksi odzadu. Jeho politické názory jsou prozápadní v tom nejhorším možném smyslu. Jsou výrazem vulgárního konformismu, který je v pokleslé ideologické podobě přítomný i ve filosofických základech celé jeho myšlenkové orientace. Jako je Halík pevně přesvědčen, že správné politické postoje dnes vymezuje politická korektnost, tak ho také hluboce nezajímá, které filosofické teze jsou skutečně pravdivé. Osvojil si je jako stoprocentně pravdivé podle zcela vnějších kritérií. A ono to funguje. Přesněji řečeno: vedle jejich sympatického znění k tomu stačí, aby byl mezi postmoderními intelektuály a u moderně laděných posluchačů přijatelný.

Halíkovy politické názory a filosofické pozice jsou sice výmluvné, ale přece jen nejsou v jeho myšlení tím, co by ho nejvíc zaměstnávalo. Na pomezí teologie a duchovní literatury je velmi plodným a vyhledávaným autorem. Bohužel se jeho filosofické vyznání i způsob myšlení uplatňují i v této oblasti. To je také patrné v jeho zatím poslední knize Svět bez Boha. Halík v ní píše: „To, že je Nietzscheovo dílo plné protikladů, je spíše jeho silnou stránkou. Nietzsche věděl, že každý náš pohled je už interpretací, ovlivněnou jedinečnou – ale také nutně omezenou – perspektivou, z níž se každý z nás na svět a události dívá.“ (s. 17)

Jistě, soukromé, politické či historické události čtou různí lidé různě. Je ale rozumné tuto banální zkušenost zobecňovat? Vztahovat relativistický perspektivismus na všechny pohledy, názory a koncepce? Poznatelná realita je přece jen širší a hlubší než nahodilé jevy osobního a společenského života. Halíkovi postmoderní souvěrci ovšem spatřují v perspektivismu moudrost, jíž zamořili intelektuální svět ve jménu radikální plurality.

Je to sice moudrost toliko salónní, která okázale hlásá, že jediným správným názorem je nemít žádný jediný správný názor. Ale v příslušném prostředí to na vyvolání dojmů skromnosti, čestnosti, hluboké moudrosti a tolerance stačí. Zvláště když se duchaplně zdůrazní, že monopolní nárok na výlučnou správnost, definitivnost řešení jakéhokoli problému je fašistický. Že by i postmoderní relativisté byli fašisty, když tak důležitě poučují, jak se to vlastně s našimi pohledy a s pravdou má?

Noetická zanedbanost se pochopitelně promítá i do Halíkova teologického myšlení. Jedná se zase o zásadní nevyjasněnost kolem možností lidského myšlení ohledně jeho cílové hodnoty, tj. s objektivní jistotou poznané pravdy. A je třeba uznat, že tento filosoficky patrně nejhlubší deficit postihl daleko větší filosofické kapacity, než jakými jsou rozverný Nietzsche či filosoficky odvozený postmoderní intelektuál Halík.

Noetická negramotnost ambiciózních intelektuálů pravidelně končí vyzváním hlubinné skepse, což není než těžká myšlenková sepe. U takto postižených přerůstají teoretické rozpory v praktické paradoxy. Ty vycházejí najevo, když se například skepsí nalomený intelektuál vysmívá všem, kdo si nárokují pravdu s jis-

totou. Sebe přitom bere smrtelně vážně; výsměch na sebe neobrací.

Také Halík shlíží na ty, kdo akcentují v teoretickém diskurzu pravdu, s opovržením jako na nenapravitelné dogmatiky a bigotní fundamentalisty; doporučuje jim psychoanalytické lehátko. Sám na něj se svými bezelstnými jistotami neuléhá. Jsou snad nedogmatické? Dobovým konsenzem kultivované?

Nároky na pravdu ve filosofii i v náboženství dnes uráží jemnocit na práva plurality i smysl pro slušné vychování. Postmoderní intelektuálové je v lepším případě považují za dogmatickou zkostnatělost; v tom horším za netoleranci a fašistickou agresi. V přenosu do teologického myšlení jsou ovšem postmoderní mentalitou ohroženy i jistoty o pravdách víry; a to je aspoň pro věřící vážnější. Také apologetické úsilí se tu logicky stává předmětem opovržení.

Pro katolickou teologii nevěstí taková rezervovanost, nedůvěra až nepřátelství k pravdě nic dobrého. Halík však má pro postmoderní paradigma relativismu porozumění. Vítá tedy i modernistický posun v důrazu z ortodoxie na ortopraxi. Jeho prvním citelným důsledkem je i redefinice víry. Víra prý není žádným souborem pravd, nýbrž důvěrou.

Variaci na tuto myšlenku nacházíme i ve zmíněné Halíkově knize. Na straně 20 čteme: „... víra není ideologie, víra je... nekončící cesta; uvěřit neznamená opřít se o pilíře jistot, nýbrž vejít do oblaku Tajemství, přijmout výzvu: Zajedť na hlubinu!“

Není třeba s Halíkem studovat Junga, abychom věděli, že zodpovědné rozhodnutí pro životní cestu předpokládá nějaké poznání o jejím rozumném směru a cíli. Psychologický zákon o předchůdnosti poznání

před jednáním platí i v oblasti náboženství. Také na cestě k Tajemství musí svítit světlo pravdy. Halík se tedy mylí, když říká, že uvěřit neznamená opřít se o pilíře jistoty.

Katolická víra je přijetím základních pravd o Bohu a o Kristu, které představují základní poučení (nauku) o tom, co Bůh v Ježíši Kristu pro spásu lidí učinil. Kdo tuto nauku přijal, uvěřil, že jde sice o pravdy, které nejsou přístupné racionální evidenci, ale že za jejich spolehlivost ručí Bůh. Věřící má tedy v těchto pravdách opory, z nichž vychází, když se pak s důvěrou v Boží pomoc snaží podle nich žít. Bez takových „pilířů jistoty“ může místo na hlubinu zajet akorát tak do bažin subjektivizované víry; například protestantské.

Nedá se přehlédnout, že si Halík ve svém modernistickém zápalu také osvojil strategii oslabování kognitivního i životního významu pravd víry. Jsou totiž konfliktotvorné, překáží setkávání a vzájemně plodnému obohacování s moderní kulturou. V logice modernistického posunu od ortodoxie k ortopraxi se proto v pojmu víry přesouvá těžiště od poznání k akci. Kognitivní status víry je nahrazován volnými aspekty důvěry, věrnosti... čili životem podle víry. Na svém místě jsou tyto volní kvality projevem zdařilého života. Jako náhražky za kvality kognitivní jsou však neadekvátní a v posledku i sebedestruktivní.

8. 1 Kolize modernistů s pravdou a vírou

Nové, dobově přizpůsobené krédo modernistů o víře, která prý není souborem pravd či nějakou ideologií, přivádí ke shnilému kořenu samotného modernismu. Jeho bohaté rozvětvení v praxi křesťanů jsme zazna-

menali v jejich alianci s neomarxisty či jinými proroky sekulárního humanismu.

Kmenem, z něhož tyto pokřivené větve vyrůstají, je souvislá výkladová destrukce lidského bytí a mravního života. Na ose osoba – přirozenost – mravní zákon – osobnost – smysl života je tento kolaps moderní filosofie dobře čitelný.

Kořenem takové intelektuální katastrofy moderny, která postihla myšlení Západu o člověku, je zafixované zásadní nepochopení vlastní hodnoty lidského myšlení. Tedy pravdy, která je svou povahou: objektivní, nikoli pouhým zdáním či konstrukcí subjektu; nadčasově platná – nemění se v toku dějin v omyl; neomezená na empirickou oblast; přístupná kritickému myšlení ve své absolutnosti čili v mnoha případech jakožto objektivně evidentní a nevývratně jistá.

Modernisté ale na noetické krizi moderní filosofie snaživě participují. Když tedy chtějí se světem úzce spolupracovat na rozvoji humanity, musí oslabit význam víry. Ta je totiž svým nárokem na výlučné držení té životně nejdůležitější pravdy největší překážkou pro rovnocennou spolupráci s těmi, kdo takové víře oponují, i s těmi, kteří význam pravdy pro život, v důsledku svých noetických omylů snižují.

8. 2 Nedůvěra k objektivizujícím faktorům víry

V knize „Co je bez chvění, není pevné“ se nacházejí myšlenky, které Halíkovy problémy s pravdou a s pojetím víry dobře ilustrují. Na straně 29 čteme: „Ohromný důraz... na to, co ‚objektivizuje víru‘, na doktrinální systémy a instituce snad má svůj důvod

v obavě, že „subjektivní stránka“ víry může... vést k bludům a konfliktům. Ale právě tato úzkostlivá péče o doktrinální systémy a instituce vyvolala tolik konfliktů, že dnes tato podoba náboženství je mnohými pokládána za zcela nezajímavou, ne-li mrtvou, zatímco pro poctivé osobní svědectví o tom, jak konkrétní člověk prožívá svou víru, lidé zpravidla nezavírají srdce.“

Halík si sice kdesi povzdechl, že „pravda v tomto světě malé místo má“, ale tento pro něj typický odstavec nenaznačuje, že by zrovna pravda byla jeho prioritou. Křesťanské náboženství obsahuje víru, že jeho základní pravdy nejsou vyfantazírované ani vyspekulované lidmi, nýbrž lidem zjevené samotným Stvořitelem. Pro věřící to znamená, že je Boží vůlí, aby se staly hlavním vodítkem a kritériem zdařilosti jejich životů.

Z tohoto hlediska je zřejmé, že význam základních pravd katolické víry pro osobní životy katolíků se snad ani nedá přecenit. Zvláště když uvážíme, jak křehkou, ohroženou hodnotou pravda v lidských životech bývá. V teoretickém zkoumání jí stojí v cestě pýcha, v životní praxi zase ne vždy příjemné nároky, které pravda na člověka klade.

Nemusíme být tedy ani katolíci, abychom v logice jejich víry a na základě postavení jejich pravd v životě věřících od katolického kněze očekávali, že bude mít trvalou starost o to, aby věřící Boží pravdy znali v jejich neporušené podobě, bez subjektivních zkreslení. Zvláště když pokušení k přizpůsobování pravd víry vlastním představám a slabostem se zdá být nevyčerpatelné a jejich četné subjektivní deformování je v historii křesťanství tvrdým faktem. Vyrvalé úsilí o zachování nezměnné identity Bohem zjevených

pravd v nestálých poměrech a dramatech pozemské existence patří nepochybně k předním požadavkům lásky k Bohu a bližním; je jejím autentickým projevem.

Opěrným bodem a východiskem této lásky je pro katolíky pravda, že Bůh svěřil šíření své evangelní pravdy Ježíšovým učedníkům a jejich legitimním nástupcům. Aby navzdory svým lidským slabostem omylnosti a hříšnosti tento poklad víry na cestě dějinami uchovali, vybavil je nadpřirozenou mocí učit Jeho pravdy bez omylu. Když už ale Boží Moudrost v Ježíšovi pověřila určité lidi tímto náročným úkolem, jednala by velmi nemoudře, kdyby je takovou mocí nevybavila. Bez „objektivizujícího faktoru“ instituce učitelského úřadu církve a doktrinálního systému zjevených pravd by se Ježíšovo konzistentní učení o spáse člověka rychle rozplynulo v mlze subjektivistické svévole. Její stopy v dějinách křesťanstva jsou ostatně nepřehlédnutelné a výmluvné.

Katolický kněz T. Halík má však s oním „objektivizujícím faktorem“ víry problém. V citovaném odstavci mluví o jeho přílišném zdůrazňování, které prý pramení z obavy, že subjektivní stránka víry může vést k bludům a konfliktům. Nejenže může vést k bludům; ona k nim také nesčetněkrát vedla. Halík má ale pro subjektivní aspekty víry porozumění. Lidi prý zajímá poctivě osobní svědectví o tom, jak dotyčný víru prožívá, zatímco rajtování na dogmatech vyvolává jen konflikty a činí dnes už takovou podobu náboženství nezajímavou, ne-li mrtvou.

Smysl Halíkova poučení je jasný: Změňte důrazy! Chcete-li dnes zaujmout, mluvte méně o dogmatech a více o sobě, o svém prožívání víry. A nebojte se tolik

bludů. Jejich kritikou vyvoláváte jen konflikty, jimiž dnešního vyspělého člověka jen odpuzujete a unavujete.

Nad takovým doporučením ale vyvstávají otázky. Tomu, co Halík nazývá subjektivní stránkou víry, můžeme v kontextu jeho problému rozumět dvojím způsobem: a/ jako subjektivizující libovůli ve výběru obsahů víry; b/ jako osobnímu svědectví o prožívání víry.

V prvním významu „subjektivní stránka“ odporuje „objektivizujícímu faktoru“ (učitelskému úřadu církve) a její doporučení legitimizuje bludy. V druhém významu může být osobní svědectví v souladu s „objektivizujícím faktorem“ víry a může být pro souvěrce přínosem.

Když někdo kritizuje to, co objektivizuje víru, může očekávat námitku, že tím nahrává jejímu subjektivizování. Když Halík kritizuje přílišné zdůrazňování „objektivizujících faktorů“ víry, dá se namítnout, že podceňuje možnosti či závažnost její subjektivizace; námitka tu není bez šance. V neprospěch Halíkovy pozice totiž mluví: a/ premisa o nedocenitelném významu Bohem zjevených pravd pro smysluplný, zdařilý život, který jim má odpovídat; b/ premisa o „hříšné povaze“ člověka, která je dána snadností špatného užívání svobody i ve vztahu k víře.

Protože jsou obě premisy na úrovni ontologických daností života, musel by Halík obě vyvrátit, aby mohl rozumně trvat na tom, že se v katolické tradici důraz na objektivizaci víry přehání. To je však nemožné a Halík se o to ani nepokouší. Zůstává jen u svého dojmu a modernistického zadání.

Taková pasivita je srozumitelná v kontextu jeho strategického zájmu o neotřelou evangelizaci a plodný

ekumenismus. Proto také Halík nechává stranou problém, který nastolil kritikou akcentace dogmat víry, a jímž jsou rizika subjektivizování obsahů katolické víry – toho, co věřící vyznává. Raději staví falešný protiklad: nasazení v zápase o pravdy víry versus poctivé osobní svědectví víry. Jeho záměru také odpovídá přechod od rizika bludů k riziku konfliktů.

Halík tedy přichází s myšlenkou, že „úzkostlivá péče o doktrinální systémy a instituce“ vyvolala konflikty, které učinily takto hájenou verzi náboženství nezajímavou, téměř mrtvou. Proto nabízí oživení osobním svědectvím prožívané víry. To ovšem probouzí zvědavost, jak moc bude na pozadí špatné diagnózy tradice zamýšlená terapie fušerská.

Ano, zápas s bludy patří neodmyslitelně k církvi jako součást lidského údělu. Co svět světem stojí, dramatizují konflikty pravdy a omylu života osobní i společenské. Takže se v dějinách potkalo i tajemství víry s lidskou hříšností. Ježíš říká, že jeho učení přináší konflikt, který zasahuje nejhlubší intimitu rodin a srdcí. Dokonce i Tomáš Halík po celou svou kariéru zápasí s negramoty, fundamentalisty či fašisty – spíše ovšem domnělými než skutečnými. Konflikty jsou tedy v životě přirozené. Problémem je rozumné rozlišení toho, které hodnoty stojí za to, aby se za ně bojovalo, a které konflikty je naopak rozumné tlumit. Halík například vášnivě bojuje za Evropské hodnoty, soustředěné ve zfalšovaných lidských právech a v barbarských programech multikulturalismu a genderismu; to není moc rozumné.

Když tedy Halík říká, že katolické autority vyvolaly úzkostlivou péči o pravost nauky spoustu konfliktů, nemusí to znamenat, že by bylo lepší je nevyvolávat.

Pravdám, které jdou až na dřeň, se vždy klade velký odpor. Pokud jde o to, jestli byla péče o ně úzkostlivá (přehnaná), záleží mimo jiné na tom, jaký životní význam těm pravdám přisuzujeme. Halík ho zde i v mnoha jiných kontextech podceňuje. Odpovídá to postmoderní skepticko-relativistické mentalitě, kterou on v líbivějším obalu vnímá jako příkaz doby.

Halíkovu kritickou myšlenku lze tedy formulovat takto: Starost učitelského úřadu církve o neporušenost zjevených pravd byla přehnaná, protože vedla k nežádoucím konfliktům.

Jaké kritérium Halík užívá, když identifikuje vzniklé konflikty jako nežádoucí, jako ty, jimž by bylo lépe se vyhnout? Je to stav dnešního člověka: jeho postoje, předsudky, omyly, zájmy, nálady, preference, zlovyky, které rozhodují o tom, co považuje za nezajímavé, co ho unavuje a co popouzí. Člověk si dnes raději vyslechně „pocitivé osobní svědectví o tom, jak konkrétní člověk prožívá svou víru“ než nudné kázání o tom, co z gruntu odporuje jeho vidění světa, a co pohoršuje jeho morální citlivost. Čeho se prožívaná víra týká, není pro něj zase tak podstatné; hlavně, že nenudí.

Proč ale Halík svou víru sděluje druhým? V logice jeho změny důrazů od objektivizace víry k jejímu prožívání, od úsilí o čistotu víry k bezkonfliktnímu soužití by se dalo čekat, že se o svou víru dělí kvůli jejímu zajímavému prožívání; nikoli kvůli její pravdivosti.

V takové logice má přednost způsob sdělení před jeho obsahem. Způsob, jak zaujmout, jak podat evangelium, aby bylo přijatelné, diktuje selekci jeho obsahů, určuje výběr a redukci jeho pravd. Kdyby si podle Halíkova návodu počínali apoštolové, nepřežilo

by nejspíš křesťanství se svým identickým učením o Bohočlověku ani jednu generaci.

Preferování způsobu podání před jeho obsahem je u Halíka dáno tím, že přijal mentalitu modernistů, kteří z principu upřednostňují společensko-kulturní ohledy, potažmo ekumenické zájmy. Nabízí se otázka, jestli přitom nemají radši věci lidské než Boží. To by také vysvětlovalo, proč Halík z obavy před konflikty varuje, aby se to s pravdami víry nepřehánělo. Ostatně stojí za povšimnutí, že zásadní spory o víře vyvolali zakladatelé protestantských denominací.

8. 3 Vztah pochybnosti a víry

V knize „Co je bez chvění, není pevné“ nadhodil Halík ideu symbiózy pochybnosti a víry. Na straně 48 píše: „Kdyby víra na své cestě ztratila svou sestru pochybnost, přestala by být hledáním, tázáním, mohla by poklesnout na bezduchou náboženskou praxi, ritualismus a ideologii.“

Vedle kritiky přílišné péče o katolická dogmata tady Halík přichází s dalším příspěvkem modernistů ke „zcivilizování“ víry. Jde o konfuze, v nichž se: a/ zaměňuje na úrovni pojmů víra s životem podle víry; b/ terminologicky zaměňuje víra s důvěrou. V zájmu modernistů o upozadění konfliktů víry mají obě konfuze sloužit k zamlžení a otupení absolutního nároku a jednoznačnosti jejích pravd, aby byly přijatelnější pro moderního, skeptického poučeného člověka.

Halík přitom nezdůrazňuje pochybnost jako definitivní skeptický postoj. Má na mysli pochybnost, která se ve vědě označuje jako metodická. Taková pochybnost je pro kritické myšlení nenahraditelná,

kultivuje jeho hledání pravdy. Její absence proto otevírá prostor bezduchému dogmatismu. Otázka ale zní, jestli je pro katolíka vůbec smysluplné, aby vystavil pravdy, v něž věří, metodickému pochybování. Jestli v opačném případě také neupadá do bezduchého dogmatismu.

Vezměme stěžejní pravdu katolické víry: existenci Bohočlověka Krista. Může snad člověk tuto pravdu odhalit – najít čistě svým myšlením? Může ji racionálně verifikovat? Halík bude první, kdo tu zdůrazní, že jde o Tajemství. Funkcí metodického pochybování je však nalézání pravdy ve smyslu čistě racionálního přivádění k evidenci.

Pochybování o pravdách katolické víry je oprávněné, když případní konvertité hledají cestu k víře. Při hledání důvodů přijatelnosti katolického kréda je pochybování namístě. Vede k odpovědi na otázku, jestli nejsou pravdy víry absurdní. Stává se ale nesmyslným, když se pochybování zaměřuje k získání evidence pravd, které mohou být přijaty jen v důsledku spolehnutí se na pověření těch, kdo je nabízejí.

Katolík odkázaný na autoritu apoštolů a jejich legitimních nástupců v posledku spoléhá na to, že Bůh garantuje věrohodnost svědků, které pověřil hlásáním evangelia. Proto víra sama obsahuje jistotu o Bohem zjevených pravdách, jimž učí Kristem poslaní apoštolové. Jistota o pravdách víry není jistotou jejich evidence, ale jistotou jejich spolehlivosti. Taková jistota víry tedy vylučuje pochybnost. Proto Halík v ideji komplementarity víry a pochybnosti spojuje nespojitelné.

Mohlo by se namítnout, že některá dogmata víry jsou přístupná i rozumovému zkoumání. Například

poznatelnost Boží existence či Boží vlastnosti, které vyplývají z důkazu existence první Příčiny /Stvořitele, takže metodické pochybování je tu žádoucí. Ano, ale jen v řádu racionálního poznání, nikoli v oblasti víry. Neboť je to táž autorita, která předkládá pravdy víry o Kristu i o Božích vlastnostech.

Specificky křesťanské pravdy však nejsou dokazatelné; přesahují možnosti lidského chápání v pozemských podmínkách. Proto jsou rozumně přijatelné jen na základě spolehlivé autority, vírou. Její zpochybnění by tedy pochybujícimu odňalo pevný základ jeho víry a vystavilo ho riziku libovolného, situačně podmíněného výběru z nabídky Bohem zjevených pravd. Pak už by nebylo možné mluvit o katolické víře.

Pozorný čtenář ale může namítnout, že předchozí kritika Halíkova doporučení pochybnosti ve víře chápe víru klasicky jako soubor pravd, zatímco Halík mluví o víře konkrétněji, jako o cestě. To je sice pravda, ale když se snažíme zjistit, co Halík přesně v citovaných textech myslí vírou, narážíme na nejasnosti, které vyplývají z toho, že tu Halík myslí spíše jako zapálený ideolog nebo jako kazatel, než jako racionálně uvažující teolog.

Od kazatele pochopitelně nežádáme přesné definice, ale když někdo v teologické reflexi zavádí redefinici víry, měl by své myšlení zklidnit a zkáznit. Co si totiž máme počít s tím, když Halík v citovaných textech jednou mluví o víře jako o nekončící cestě (Svět bez Boha s. 20) a jinde zase: „Kdyby víra na své cestě ztratila... (Co je bez chvění... s. 48)?

Jistě pod kazatelnou se zdají být tyto nuance malingerné. Ale Halík ve svých knihách redefinuje víru se značnou naléhavostí a ve vědomém modernistickém

protikladu k dosavadnímu tradičnímu chápání pojmu víry. A tady už by měl osvědčit aspoň elementární logickou slušnost. Neboť oba výroky vytvářejí pojmovou skrumáž. Víra definovaná jako nekončící cesta v aplikaci na druhý výrok říká „Kdyby nekončící cesta na své cestě...“

Dá se pochopit, že modernisté chtějí při své nechuti k abstrakci a ideologii akcentovat konkrétní život víry. Ostatně kdo rozumný ho kdy podceňoval? Ale nemusejí to dělat tak nešikovně a extremisticky, aby v definování víry brali rovnou jako alternativu „uznání a přijetí Bohem zjevených pravd“ samotný život víry. Vždyť tento život, podobně jako důvěra (jejich druhá alternativní definice víry) tyto pravdy víry nutně předpokládají. A poněvadž nelze rozumně popřít, že autentický křesťanský život vychází ze zjevených pravd, dospěli bychom modernistickou inovací definice víry k dalšímu pozoruhodnému objevu: že totiž „víra je život víry“.

Nemusíme si tu ale lámat hlavu modernistickými hlavolamy. Když chce dát Halík v daném textu svému objevu symbiózy víry a pochybnosti patřičný výraz, sám se do toho zaplétá. Ve snaze o praktické vytěžení oné symbiózy se zaměřuje na zpovědní praxi a navrhuje, tentokrát logicky, její zásadní změnu. Na straně 42 čteme: „V církevní praxi se až dodnes setkáváme s nešťastným moralizováním pochybností a pochybujících. V našich katolických zpovědnících se dosud lidé vyznávají ze svých pochybností – instruováni zpovědními zrcadly... jakožto z hříchu proti přikázání víry.“ Halík pak tvrdí, že zkušený zpovědník penitentovi vysvětlí, že chybou nejsou pochybnosti samotné, ale spíše jejich vytěšňování.

Halík tedy nedoporučuje zpovídat se z pochybností proti víře. Je to snad proto, že by víra nebyla „systémem pravd“, ale je něčím jiným? To by nedávalo smysl. Nejde zde totiž o to, poučit věřící, že mají slovo „víra“ užívat v jiném, konkrétně životním, dynamičtějším významu. Problém je v tom, že i tady předpokládá katolická životní praxe jako své východisko realitu zjevených pravd, které církev závazně předkládá. A věřící se zpovídají právě vzhledem k těmto pravdám, když o nich pochybují.

A právě takto specifikovanou pochybnost (o předložených pravdách) Halík také ospravedlňuje, když tvrdí, že se pochybnost slučuje s dobrým vztahem k pravdám víry. Z toho je tedy zřejmé, že se Halík ani ve své odvážné konstrukci sesterského vztahu pochybnosti a víry neumí zbavit původního, předmětného chápání víry ve smyslu přijetí určitých pravd.

8. 4 Problém mezináboženského dialogu

Jestliže je metodická pochybnost nesmírně plodná na úrovni vědecké racionality, pak její vztažení na pravdy víry, které jsou racionální evidenci nedostupné, v katolickém životě už tak plodné není. Je naopak destruktivní. Neboť otřásá vírou jako jediné možným kognitivním základem křesťanství. Halík to ve svém jednostranném kritickém zápalu nerozlišuje. Proto se domnívá, že také mezináboženský dialog má být kultivován metodickou skepsí. V citované knize o chvění a pevnosti píše:

„Existuje však situace, v níž mohu a do jisté míry musím na otázku po pravdivosti a hodnotě různých náboženství odpovědět snad. Je to tehdy, vstupují-li

do dialogu s věřícími jiných náboženství – pak musím pravdivost víry druhého přinejmenším připustit jako možnost. Nemohu nazývat čestným dialogem setkání, při němž bych už předem zcela vylučoval možnost, že se mýlím já a ten druhý má pravdu, případně že pravdu máme oba či se oba mýlíme. Zkrátka, chci-li vést opravdový dialog, musím odložit přesvědčení, že jsem výhradním vlastníkem celé Pravdy.“ (str. 83)

V metodickém ohledu se dá připustit, že logicky vedený dialog přináší situace, kdy mohu hypoteticky připustit, že moje teze je mylná nebo že oponentova teze je pravdivá, a vyvozovat: kdyby tomu tak bylo, pak nastávají tyto důsledky, které jsou pro obě strany nepřijatelné.

Takovou čistě metodickou pochybnost Halík ale v citovaném textu nemyslí. Říká, že v čestném dialogu musím pravdu druhého připustit aspoň jako možnost. Mimo jiné tím podceňuje úroveň účastníků čestného dialogu. Vylučuje totiž, že lze mít už před dialogem dobře promyšleno, proč je partnerova pozice neudržitelná.

Když ale zůstaneme u Halíkovy představy o čestném dialogu, nabízí se především otázka, proč ho on sám nevede tam, kde je přímo intelektuální povinností. Tedy nad vlivnými idejemi Kanta, Hegela, Heideggera... a všech filosofických autorit, jimž tak prostoduše uvěřil a jimž také v podstatě vděčí za své modernistické vyznání. Že opravdu jen uvěřil, je zřejmé z toho, jak s nimi zachází. Jak při sugestivním hlásání jejich myšlenek důsledně nahrazuje přesvědčivost racionální přesvědčivostí toliko rétorickou.

Bylo by nesmírně osvěžující, kdyby Halík podstoupil čestný dialog, v němž by připustil, že se možná

mýlí o Kantově negaci metafyziky, o genialitě jeho apriorismu, o hegelíanském onto-dynamismu, Heideggerově čarování s „bytím“ a následně o jejich nespočetných derivátech u jeho existencialisticko-postmoderních souvěrců. Ale to se spíš neomarxisté vzdají své revoluční posedlosti, než by se Halík k něčemu takovému odhodlal; rád bych se v tom mýlil.

Halík tedy katolíkům naléhavě doporučuje, aby se věnovali dialogu s vyznavači jiných náboženství. Přitom je vyzývá, aby v něm odložili přesvědčení, že pravdy jejich víry pocházejí od Boha. Aplikuje tu svůj omyl o komplementaritě víry a pochybnosti, v němž se nerozlišuje řád racionálního zkoumání, které tíhne k vnitřní evidenci dokázaných pravd, a řád katolické víry, která se týká pravd nedokazatelných. V aplikaci na mezináboženský dialog podpírá Halík destruktivní pochybnost o toliko věřitelných pravdách sofismatem, které má vyvolat zdání poctivého uskromnění.

V poslední větě příslušného citátu totiž Halík vyžaduje, abychom v opravdovém dialogu dali do závorky, že jsme výhradními vlastníky celé Pravdy. A na jiném místě (s. 55) pateticky oznamuje, že ho nikdo nepřinutí, aby od vyznání, že křesťanství je pravdivé, přeskočil s mnoha křesťany k prohlášení, že pouze my máme pravdu.

Katolíci odmítají pochybovat o pravdách své víry, protože spoléhají na jejich božský původ. Pokládají je tedy za absolutní. Znamená to snad, že vírou v pravdu křesťanství zároveň tvrdí takový nesmysl, že pouze oni mají pravdu? Že nekatolíci nemají žádnou pravdu? Proč Halík tak přehání? Aby se staly jeho apely stravitelnější?

Pokud jde o vlastnění „celé Pravdy“, je to zase bombastická nadsázka. Ve skutečnosti si katolíci nárokují „celou Pravdu“ daleko specifičtěji: ve smyslu plnosti Kristem zjeveného učení. Tento nárok sice snadno vzbuzuje pohoršení, ale spoludefinuje autentického katolíka. Proto se nedá v seriózních diskuzích s nekatolickými křesťany zamlčet. V daném tématu jsou takové diskuze na hony vzdáleny tzv. „čestným dialogům“, v nichž Halík od katolíků žádá autodestruktivní zpochybnění jejich nároku na „celou Pravdu“.

Halík tuto sebedestrukci katolíka kompletuje na str. 85, kde čteme: „Na otázku, zda jsou všechna náboženství stejně hodnotná, musím dát upřímnou odpověď: nevím – a bytostně nedůvěřuji lidem, kteří se tváří, že to vědí, ať už je jejich jednoznačná odpověď ano, či ne. To je totiž otázka, která může být položena pouze Bohu: žádný člověk nezná všechna náboženství natolik, aby je mohl zodpovědně srovnat a zhodnotit. Kdo v této věci pronáší suverénní soudy, ten staví sebe sama výslovně či neuvědoměle do role Boha nebo Božího mluvčího.“

Halík tedy předpokládá, že hodnotící porovnání různých náboženství vyžaduje Božskou znalost. Jako by tu mohla rozhodovat jen „čirá Objektivita“. Je tomu opravdu tak? Posudme krátce tento jeho předpoklad nejprve z hlediska víry, pak z hlediska filosofie.

Věřící má jistotu o zjevených pravdách. Existuje aspoň jedno náboženství, které jim odporuje. To už je ale pro věřícího dobrý důvod k oprávněnému hodnotovému odlišení tohoto náboženství od jeho vlastního náboženství. Krom toho jsou pro věřícího zjevené pravdy jasnými kritérii pro hodnotovou orientaci v různých náboženstvích. Víra sama tedy věřícího vede

k tomu, aby mnohá náboženství pokládal za pouze lidská a v mnoha bodech mylná.

Pokud jde o filosofické rozlišování hodnot v náboženských naukách, musela by se diskuse s Halíkem nejprve stočit k důvodům agnosticizmu. Halík nikde přesvědčivě nezdůvodnil, že filosofie nemůže dospět k důležitým pravdám o Bohu a o mravním řádu. Jestliže však filosofie může poznat, že existuje osobní transcendentní Bůh, pak je schopná odmítnout např. panteisticky založená náboženství. S mírou filosofického poznání Boha pak vzrůstá možnost filosofické falzifikace různých náboženských nauk. Totéž platí o náboženských morálkách.

Omezováním filosofických možností tedy Halík komplikuje racionální orientaci těm, kdo hledají cesty k víře. V pestré nabídce všelijakých náboženských systémů a ezoterních nauk může také filosofie rozpoznat pravdu a vyloučit omyl. Halík tento potenciál filosofie nahrazuje exaltovaným, racionálně neuspokojivým vyprávěním ve stylu prorockého filosofování.

8. 5 Resumé teologické osvěty

Halík svou reflexí pochybnosti a podmínek údajně čestného mezináboženského dialogu mimo jiné potvrzuje známý fakt, že špatná filosofie kazí teologii. Filosofickými omyly až do hloubky prorostlá ideologie modernismu pak skýtá Halíkovi fond i motivaci pro jeho intelektuální eskapády v křesťanském diskurzu. Tentokrát to odnesly pravdy katolické víry, které svým postavením a absolutistickým nárokem leží napříč irénickým snahám katolických modernistů o sblížení s osvícenskou modernou a sekulárním humanismem.

V návalu předstírané kritičnosti Halík zneužívá filosofické prostředky k získávání racionální evidence – pochybnost a poctivý dialog – k oslabení životního významu pravd katolické víry. A sice tak, že je na ně nesmyslně aplikuje. Ignoruje přitom specifický rozdíl mezi řádem racionálních evidencí a pravdami víry, jež jsou evidenci nedostupné.

Kdyby Halík nechal tvořivou pochybnost na svém místě a sám ji v něm efektivně používal, musel by se brzo rozejít s iluzí o hodnotě moderní filosofie potažmo kultury, a tedy i s modernismem. To u něj bohužel nehrozí. Místo toho nerozumným přenosem metodické pochybnosti do oblasti nadpřirozených pravd víry ohrožuje základy křesťanského života katolíků. V něm totiž může pochybnost působit jen nejistoty, zmatek a rozvrat.

Halíkovo žonglování s vírou a pochybností má pochopitelně i mravní dopady. Pochybování o víře je v katolické morálce konzistentně hodnoceno jako špatné jednání. Halíkovo buditelské doporučování pochybností ve víře proto nemůže být morálně chápáno jinak než jako navádění k hříchu a kriticistní pózování. V katolickém myšlení má pochybování své místo jen na úrovni teologických reflexí, které vycházejí z pravd víry jako z axiomů.

Krom toho vyvolává Halíkův experiment otázku, jak se jeho víra v principu liší od víry protestantů. Neboť pochybnost o pravdách víry zavádí princip čistě subjektivistického výběru. Jeho historické ustalování posléze navodilo „porozumění“ pro relativistickou nivelizaci ve smyslu rovnocenné platnosti všech náboženství. V souvislosti s přesouváním těžiště lidských životů z existence posmrtné k existenci pozemské

a v souvislosti s paralelní záměnou osobní finality za perspektivu společensky-kolektivistickou se prosadila idea mírové koexistence všech náboženství a jejich spolupráce na budování pozemského ráje. Tím vzrostl význam mezináboženského dialogu, jehož je Halík významným protagonistou.

Sama o sobě je idea pokojného soužití různých náboženství pochopitelně pozitivní. Ale v daném světonázorovém kontextu má svůj problematický rub. Věřící si musí vlastní víru nechat pro sebe. Nesmí se snažit věřené pravdy šířit; proselytismus se zapovídá. Jinak vznikne konkurenční prostředí, rozbroje a dokonce náboženské války – což je ve věku „intelektuální dospělosti“ nemyslitelné.

Tak se zrodil étos i význam mezináboženského dialogu. Ovšem dialogu ochočeného, neseného jinými motivy, než je zájem o pravdu. Zájům Světa přizpůsobený mezináboženský dialog se stal modernistům alternativou apoštolátu. Do omrzení přitom vzývají lásku bez víry, ve falešném domnění, že tím probouzejí smysl pro opravdovou křesťanskou lásku. Halík pak tento amputovaný pojem křesťanské lásky užívá v kritice svých „fundamentalistických“ souvěrců, když jim vytýká katolicismus bez křesťanství.

V minulých dobách, kdy ještě lidé neznali hodnoty Svobody, Plurality a Tolerance, se misionáři domnívali, že pravda v lidských životech něco znamená. Proto právě z ryzí lásky k bližním nasazovali životy za její šíření. My lidé vyspělejší kultury už nejsme tak „barbarští“. Dáváme přednost jiným formám projevoování lásky. Od citlivého respektování toho, co se nám na jinakosti bližních subjektivně jeví jako ne zrovna vhodné až po okázale provozovanou charitu. V duchu

si přitom blahopřejeme, že už díky své vyspělosti žijeme v lidštějších dobách.

L. Kolakowski, jako jeden z mála intelektuálů, kteří se z marxismu skutečně vyléčili, upozorňuje modernisty, že žijí v iluzi, když doufají, že získají ateisty lichocením a podbízením; spíše se sami nakazí jejich mentalitou. Se všemi chtějí být v souladu, jen ne se svou vírou a tradicí, říká Kolakowski.

S lidmi takových názorů ovšem Halík žádný dialog nevede. Nouzí o partnery ale nestrádá. Spřízněnými intelektuály se kulturní mainstream jen hemží. Lze si například představit Halíkův plodný dialog s americkým rabínem H. S. Kushnerem o problémech tohoto světa.

Tento nositel šesti čestných doktorátů v knize „Aby měl život smysl“ připomíná, že ještě v polovině minulého století se členové různých vyznání navzájem „s ostatními nesetkávali v plnosti jejich víry“. Pochvaluje si, že v následujících desetiletích se už spolu naučili mluvit a vzájemně se obohacovat, místo aby si vyvraceli své věrouky.

V tom by si s Halíkem notovali. Nejenže vítají přínos živých mezikonfesijních kontaktů bez předsudků, se současným upozaděním věroučných diferencí. Přičítají mu i mimořádný, možná přímo světodějný význam. V této souvislosti Kushner s hrdostí na svou dobu zdůrazňuje, jak už jsme dnes konečně pochopili, že Boží srdce je tak velké, aby objalo všechny děti. Dokonce je prý mnoho důvodů věřit, že se součástí takové ekumeny stane i islám. Dá se předpokládat, že také tady by multikulturalista Halík nadšeně přítakával. Můžeme ale úspěšně pochybovat, jestli ty předpokládané důvody pro vývojový skok islámu do ekumenismu nejsou spíše jen zbožným přáním.

Na stejné úrovni je i údajné pochopení velikosti Božího srdce. Je totiž nemožné rozumně myslet, že by Boží moudrost byla natolik postmoderní, aby legitimizovala zatvrzelé odmítání pravd, které sama lidem ve Zjevení nabízí. Některé svéhlavé „děti“ dávají před Boží pravdou přednost své pýše a Božímu objetí se vzdalují. Spasí je snad Bůh proti jejich vůli?

Kushnerova velkorysá představa o velikosti Božího srdce není reálná. Měřeno křesťanskou vírou je dost troufalé doufat, že Bůh nakonec „obejme všechny děti“, které do posledního dechu odmítají Kristovu nabídku spásy. Že by Ježíš o této věci mluvil do větru? Bylo by zajímavé vědět, jak o tom smýšlí Halík. Hypotéza prázdného pekla z důvodu neslučitelnosti jeho existence s Boží láskou je totiž u mnoha modernistů ve hře; odpovídá jejich cítění. Je to další výkyv postmoderní reflexe lásky na vlnách sentimentu do nekonečna.

Ekumenické iniciativy, v nichž se Halík s Kushnerem shodnou, jsou samozřejmě pro vzájemné soužití dobré. Otázkou tu zase zůstává rozumná míra v jejich představách o smyslu a cíli ekumenických kontaktů; a té se oběma nedostává. Nemají totiž problém obětovat zdařilé ekumeně nejen věroučnou identitu, ale i lásku k jinověrcům, která jim přeje dar neomylné víry. V takovém případě se pak může samotný ekumenismus jevit jako vychytralý trik dědiců osvícenství, který má vést marginalizací obsahů víry k postupnému zanikání „náboženských pověr“, byť sami aktivisté ekumenismu něco takového nezamýšleli.

Ekumenické úsilí může být také chápáno jako snaha o lepší stav světa ve smyslu všestranného zlepšování podmínek pozemského života člověka. V tomto

ohledu má Kushner svoji pozici snazší a v jistém smyslu i konzistentnější než jeho potenciální partner ekumenického dialogu Halík. Neboť věří, že dimenze lidského života je vymezena pozemskou existencí. Může se tedy věnovat péči o pozemské blaho naplno.

Naproti tomu Halíkova motivace je rozdvojena mezi svět a věčnost. Však to také modernisté za svou „laxnost“ v přístupu ke světu od sekulárních humanistů schytávají. Slabší povahy se pak mohou přetrhnout, aby podobné výtky zaplašily. Tím se ovšem ocitají v minovém poli až příliš nebezpečných kompromisů. Zvláště, když jsou jejich partnery v úsilí za optimalizaci Dějin takoví humanisté jako H. S. Kushner.

Tento rabín věří v milujícího Boha, který stvořil člověka pouze na několik desítek let jeho pozemské existence. Už čistě filosoficky vzato je obtížné představit si větší absurditu. Stvořit z lásky osobu schopnou myslet budoucnost a realizovat mravní hodnoty, která přesto s tělem zaniká, je čiré ontologické zlo. Čili zlo, které by bylo o bezpočet řádů horší než všechny možné „gulagy a holocausty“, jež ateisté Stvořiteli předhazují, když zdůvodňují svůj ateismus.

Ontologické zlo je ale z principu nemožné. Bylo by totiž rozporným konstitučním postrádáním určité bytostné dokonalosti, kterou má například osobní bytost z titulu své přirozenosti mít. Člověk jakožto osoba je svým bytím nutně zaměřen k trvalému životu v nepomíjivých hodnotách pravdy a nezištné lásky. Výkladová konstrukce člověka jako bytosti zanikající smrtí je ontologicky stejně absurdní, jako když člověku upřeme jeho vrozené schopnosti myslet či svobodně jednat. V takových případech už pod slovem „člověk“ nemyslíme člověka. K definitivnímu zániku určená

osoba prostě není osobou. Ontologické rozpory se totiž vyskytují jen ve fantasmagorických obsesích hegelianů.

Rozumně nemyslitelná, ale snadno představitelná anihilace lidského jedince se v důsledku špatné antropologie moderních filosofů přesto stala principem tragické existence moderního, „vědecky“ založeného člověka. Protože uvěřil v absurdní hypotézu absolutizované pozemské existence, vzal na sebe dnešní člověk úděl otroka chaotické, od rozumu svobodně odtržené svobody a vlastního, od rozumné svobody emancipovaného cítění; v těchto poryvech se pak zmítá celý jeho život.

Halík by asi takhle neargumentoval. Zřejmě by v ekumenickém dialogu s Kushnerem kontroverzní otázku smrtelnosti velkoryse přešel. Ale kdyby se v líbezném dialogu přece jen odvážil překročit meze vzájemného porozumění a nastolil problém osobního života po smrti, stejně by neuspěl. Nejen kvůli své rozsáhlé filosofické indispozici, ale také proto, že by byl Kushner zřejmě tvrdým až zatvrzelým protivníkem. Jak to můžeme vědět?

S odvoláním na svou letitou zkušenost s doprovázením umírajících Kushner překvapivě tvrdí, že lidé nechtějí žít věčně, protože chápou, že život je příběhem, který má začátek, průběh a konec. Dost odvážná analogie. Ale vzhledem k tomu, že dnes nahlížíme všechno optikou příběhů, je jistě působivá. Zvláště když ji autor znázorňuje dovětkem, že žít věčně by bylo jako sledovat dobrý film, který nikdy nekončí. No a co? V našem světě by to bylo sice trochu nepraktické. Ale v jiném? Co o tom může Kushner vědět, když evidentně nezná transcendentní povahu osobního bytí a transcendentní zákonitost lidského života?

Také tady by měla pedagogické zkratce předcházet solidní racionální úvaha. Něco podobného se ale od Kushnera čekat nedá. Ať už vyšel z pouhého agnosticizmu, nebo z čistě monistických omylů, anebo z předsudků vědeckého materialismu, je jeho chápání podstaty člověka katastrofální.

V monismu se jeví svět, dějiny, společnost jako ontologicky daleko významnější než život lidského jedince. Ve skutečnosti jsou však jen kulisami mravního dramatu života osoby. Její přirozená vnitřní finalita není pouhou částí vývoje společnosti, dějin či kosmu; má svou vlastní zákonitost. V materialismu je zase osobní život barbarsky redukován na tělesný proces. Jeho ontologické těžiště je však mravní, imateriální.

Že by lidé nechtěli žít věčně? To už by museli být hodně odcizeni sami sobě. Ale nelidské světonázory a ideologie umí divy. Právě s odvoláním na tyto intelektuální padělky může Kushner tvrdit, že víc než smrti jako osobního zániku se lidé bojí bezvýznamnosti svého prchavého pobývání ve světě. Děsí je, že na ničem z toho, co žili a vykonali, nezáleží; že žili zbytečně; že si jejich zmizení lhostejný vesmír ani nevšimne.

Je to sice divná logika, protože bezvýznamnost je obsažena v zániku, takže strach ze zániku je zároveň i strachem z bezvýznamnosti. Proto nedává moc smysl tvrdit, že se lidé bojí víc vlastní bezvýznamnosti než vlastního zániku smrtí, který z nich v nekonečných kosmických prostorách činí efemérní entitu. Anebo je tomu tak, že se v obavě z bezvýznamnosti vlastní existence ohlašuje přirozená transcendentní touha osoby, která tou pochopitelnou obavou reaguje na protipřirozený a protismyslný verdikt materialistických učenců o dimenzích lidského života.

Ale to jsou asi jen zanedbatelné detaily, když se jedná o doprovázení umírajících. Kushner v něm raději spěchá s ujištěním, že přece nežili nadarmo, neboť svými vztahy a svou prací obohatili svět. Přispěli tak k jeho zlepšení, což je prý hlavní smysl a cíl jejich pomíjivých životů. Právě v uskutečnění tohoto životního zadání prý spočívá i jejich význam. Jak monistické!

Že a proč je takový náhradní, kolektivistický model smyslu lidského života absurdní, je vyloženo v Antropologii (J. Fuchs, Člověk bez duše a život bez smyslu). Moderní člověk, pyšný na svůj údajný status dospělosti, se s tou absurditou učí žít. Není ale snadné žít důsledně tak nelidskou životní filosofií. Její oběti si v ní pomáhají autosugescí vlastní statečnosti, s níž se dokáží podívat do tváře tvrdé reality vlastního zániku. Ale je to vždy těžká, přirozenosti vzdorující křeč. Nehledě k tomu, že ta údajná tvrdá realita je jen absurdním výplodem pyšného omylu.

Pokud snad takového titána přepadne v umírání krize a ozvou se v něm hlubší, morální hlušinou zasypané vrstvy jeho přirozenosti, přispěchají humanisté Kushnerova ražení s útěchou. Připomenou mu vesmírnou zákonitost jeho bytí, osladí ji plytkým altruismem utilitaristického ražení a povzbudí jeho nerozumnou, protože s realitou se míjející odvahu v termínech heroické statečnosti.

Je vždycky individuální, do jaké míry se falešným těšitelům podaří svým „doprovázením“ potlačit přirozenou, nikoli planou touhu po věčném životě v pravdě a v autentické lásce. K těmto bytostně nepomíjivým hodnotám je totiž člověk svým osobním bytím přirozeně určen. Úspěch „humanistických“ sirén proto závisí na míře morálního otupění klientů, které bývá

zaviněno nelidským světonázorovým vyznáním. Právě díky němu (a samozřejmě i vývoji charakteru jeho vyznavačů), dochází k vytěšňování vědomí mravních požadavků osobního rázu, které pocházejí z větší hloubky, než v jaké leží motivy utilitaristicky omezeného altruismu. Falešná hypotéza znicotnění osoby smrtí totiž své stoupence nutí k zapomínání na celý reálný kontext osobní zodpovědnosti včetně osobních následků za jednání, v němž není spravedlnost ani pouhým slovem, ani jen výkonem pochybných lidských soudů.

Na takovém redukcionismu a zploštění řádu spravedlnosti Kushner staví své duchovní doprovázení umírajících. Ilustruje to příběhem vynálezce, který se kvůli vydělávání peněz odcizil své rodině. S nemilosrdným lékařským verdiktem o blízké smrti se mu zhroutil svět. Propadl pocitu marnosti a vlastní bezvýznamnosti. Je to opak pocitu spokojenosti se sebou samým, který dnešní terapeuti, uvažující v horizontu pouze lidské spravedlnosti, lidem ordinují jako to, oč jde v životě především. Stačilo tedy, aby nebohému vynálezci jeho duchovní průvodce naaranžoval setkání s někým, komu jeho vynález pomohl, a rozbouraná emoční hladina se uklidnila.

Kýčovitý happy end si Kushner tentokrát ještě odpustil. Ale v posledním odstavci své knihy už neodolal. Tento rabín totiž eklekticky spojil své, v podstatě sekulárně humanistické vyznání s pokleslejší verzí židovské víry. Tím do svých úvah o smrti jako zániku lidského jedince zakomponoval milujícího Boha. Je přitom přesvědčen, že učinil umírání snesitelnějším. Vědomí, že nás Bůh miluje, umírání skutečně ulehčuje, ale v docela jiném výkladovém kontextu, než jaký nabízí učený rabín.

O pár řádek výš odpovídá Kushner na otázku „Kde je Bůh při smrti nevinných?“ upozorněním, že Bůh neslabil, že život bude prost nespravedlností; slíbil však, že v nich bude s námi. I toto zní rozumně, ovšem zase v jiném pojetí lidského života i milujícího Boha. Co ale asi umírající řekne, když mu rabín oznámí, že jeho život sice definitivně končí, ale Bůh ho má rád?

Na takovou útěchu by jednodušší člověk zřejmě opáčil, že je to sice hezké, ale jemu je to s odpuštěním na.... Přemýšlivější člověk by odpověděl, že takový bůh je pěkný břídl, když stvoří člověka s vědomím budoucnosti a s inherentní mravní motivací, aby ho na konec uvrhl do nicoty. A měl by pravdu. Kushnerova představa Boha je obludná; hraničí s rouháním. Vždyť takový Bůh je zcela lhostejný k naplnění spravedlnosti v lidském životě, jehož mravní ideál sám stvořil. V pozemském životě k její realizaci nedochází, protože v něm vítězí spíše nespravedlnost; a „na věčnosti“ už vůbec ne, když žádná není.

Tento teologický paskvil Boha odříznutého od řádu spravedlnosti, který člověka stvořil s mocnou touhou po fiktivní spravedlnosti, vyvolává velkou pochybnost o Kushnerově kompetenci v daných problémech. Pochybnost roste, když rabín spouští trapnou mantru, že budeme po smrti žít ve vzpomínkách druhých. Těm šťastnějším z nás dokonce vyjde v loterii ideologicko-politických her, že po nich budou pojmenovány i ulice. Ó jak spletitou síť sofismat musí Kushner tkát, aby udržel zdání smysluplnosti takových absurdit, jakými jsou tvrzení, že člověk většinou nechce žít věčně a že chápe život jako příběh, který musí mít nějaký konec.

Sedativum, které má spočívat v útěše, že budeme mít aspoň intencionální existenci v dosud žijících, až naše reálná existence smrtí pomine, snad nezabírá ani těm, kdo ho nabízejí. Jen pošetilci prahnou tváří v tvář smrti po lidském uznání, jež přece bývá tak problematické. Problematickým je i odkaz na vlastní dílo, které tu po nás zůstane. V případě užití hojivé vzpomínkové náplasti na sebe samého mluví Kushner o svých knihách, které ho v poličkách vděčných čtenářů přežijí.

Taková idylka to ale zase není. Člověk je totiž vždy nekompetentní, když se jedná o hodnocení vlastního charakteru či vlastního díla. Kushner tu například propadá tragickému sebeklamu, když si neuvědomuje, že v důsledku vžitých, oficializovaných předsudků balamutí své čtenáře nelidskou filosofií, která trivializuje vše specificky lidské. A ještě tuto svoji, s odpuštěním filosoficko-teologickou slátaninu honosně nazve: Aby měl život smysl. Kushnerovi v tom sebeutěšování ani nepřijde na mysl, že nese za to urputné klamání bližních v tom, co je pro ně nejpodstatnější, zodpovědnost. Nikoli před údajným filantropem Sorošem, Společností, Dějinami či Světem, ale před Bohem. Kushner by tedy udělal lépe, kdyby se otázce smyslu života obloukem vyhnul.

Halíka chrání před takovou eklektickou pastí víra v Krista. Ale lze důvodně předpokládat, že v pomyslném dialogu s Kushnerem by měl pro jeho životní vyznání pochopení. Krédo životní filosofie zoufalců o bytostně tragické existenci člověka by mu nevyvracel. Vždyť i sám Halíkův filosofický guru, M. Heidegger, mudroval o smrti jako o konci osobního života na základě úžasného důvodu: kdybychom žili věčně, mohli bychom prý donekonečna odkládat dobré skutky.

Po takové expozici Kushnerových dovedných eska-motází v závažném tématu života a smrti už se stává jasnějším, proč by se asi Halík moc neměl k tomu, aby s ním v plodném ekumenickém dialogu otevíral problém nesmrtnosti. Pro ten by se jistě našla příjemnější témata z historie, literatury, biblistiky nebo i z politiky – třeba o podpoře Sorosových podvrtných aktivit, které ve jménu otevřené společnosti zavádějí totalitu.

Nad takovou zdrženlivostí se ale nabízí otázka způsobilosti. Proč by se Halík pravděpodobně zdráhal zavést s Kushnerem řeč na nesmrtnost? Zřejmě proto, že by je to neomylně vedlo k věroučným kontroverzím, nad něž jsou účastníci ekumenických dialogů programově povzneseni.

Proč by ale museli zralí lidé dobrých úmyslů a poctivé snahy o lepší poznání upadat v problému nesmrtnosti do nepříjemných hádek? Zřejmě proto, že nejsou v daném tématu schopni racionální diskuse. Proč? Protože metafyzickou otázku nesmrtnosti mylně pokládají za racionálně neřešitelnou. Musejí ji tedy chápat jako otázku pouhé víry a zaujímat v ní jen dogmatické, fideistické, v podstatě voluntární postoje. A v takto zúženém prostoru jsou možné buď rezignovaná tolerance, nebo vášnivé překřikování.

Agnostický předsudek znemožňuje také racionální diskuzi o čistě věroučných otázkách, nakolik je v nich možné sledovat soulad či nesoulad náboženských tvrzení s evidentními metafyzickými pravdami o Bohu, člověku a mravnosti. Agnostické vyznání dnešních teologů tedy vysvětluje, proč se ekumenické dialogy musejí vyhýbat podstatným problémům. Hluboká krize filosofického myšlení je mimo jiné i jedním z důvodů jejich zplanění.

9. HALÍK NEOMARXISTA, MODERNISTA

Jak už to většinou bývá, učinil i Halík své zásadní intelektuální rozhodnutí pro moderní filosofii pod tlakem doby, prostředí, nefilosoficky akceptovaného filosofického maistreamu a zavedených autorit. Z této závislosti se nevymanil. Spíše ji významně prohlubuje. Jednak tím, že při své fascinaci moderním myšlením onemocněl hlubokými omyly, které pak v apoštolském zápalu nadšeně šíří. A také tím, že se v náboženském apoštolátu ztotožnil s programem katolického modernismu, v němž inspirace moderními filosofi vytláčily ze soudobého katolického diskurzu tradiční myšlení. Filosoficky řečeno, se v něm Halík podílí na nahrazování realismu nominalismem, aniž by si tragičnost takové výměny uvědomoval.

Halík si osvojil nešvar všelijakých specialistů, kteří sice rádi filosofují, ale filosoficky přitom nemyslí, ačkoli věří, že myslí. Samostatné promýšlení základních filosofických problémů pravdy, bytí, Boha, podstaty člověka a mravního řádu se neobejde bez kritického prověřování ustálených pozic a dosud jen obdivovaných autorit. K tomu se však Halík nikdy neodhodlal. U těch, kdo se zapletli s filosofií, je to ale dnes běžné; nikdo už se nad tím nepohorší.

Jedním z následků takové myšlenkové pasivity je nepozorované zdogmatizování filosofického myšlení,

což neomylně vede k jeho ideologizaci. Takovou intelektuální dekadenci nemohou zastřít ani doprovodné přívally rétorických oslav, ani pravidelné vzývání kritičnosti, ani frenetický ohlas pokleslého oficializovaného myšlení.

Když někdo zatížil své filosofické přesvědčení neléčeným dogmatismem, a přesto si namlouvá potřebnou znalost filosofických pravd tak dalece, že cítí povinnost ho šířit, musí pak získávat souhlas iracionálními prostředky – působením na city. Výsledná, čistě ideologická propagace hlubokých omylů novověké filosofie přivádí Halíka:

1/ do blízkosti sekulárního humanismu, jehož ideje dnes dotlačily postmoderní Západ k měkké totalitě neomarxistů; čili k mravní katastrofě.

2/ do světa katolického modernismu, kde je v důsledku recepce špatné filosofie permanentně ohrožována katolická víra i objektivistická, jediné smysluplná morálka.

9. 1 Totalitní pachů postmoderního humanismu

Kdyby měl Halík aspoň v základních rysech vyjasňnou ontologickou povahu pravdy, Boha, lidského bytí, osobní finality a mravnosti, věděl by, že tyto hlavní pilíře filosofické moudrosti a nezbytné pravdy dobré životní filosofie transcending dějinnou proměnlivost a časovou limitaci; že je nelze bez tragických následků výkladově nahrazovat kategorií dějinnosti. Bůh není Vývoj. Ani podstata pravdy, lidského bytí, osobní fina-

lity a mravnosti se v čase nevyvíjejí; jsou univerzální, v každé době stejné. To znamená, že nejsou v moci lidské vynalézavosti, kalkulu a svévole.

To jen Hegelovo rozporné, nominalismem zkažené myšlení vykrystalizovalo do fantasmagorické panteistické představy. Podle ní se Bůh lidskými dějinami nezadržitelně vyvíjí k stále větší dokonalosti. Konstantní struktury řádu lidství a obecná platnost hodnot lidského života jsou proudem zbožštělého vývoje smeteny.

Znalci vědí, že v antropologickém, etickém, politickém a náboženském myšlení přinesl tento uhrančivý objev německého velikána pravou pohromu. Naneštěstí se hegliánská filosofo-mytologie absolutně tekoucí reality, dějinnosti a progresivismu stala už bezmála dvousetletou módou. Představa plynulého pokroku, který činí pozdější doby nutně vyspělejšími, je sice pouhou Hegelovou chimérou. Ta se však v následujících stoletích stala hnací silou ideologických orgií.

Jednodušší myslitelé sice mohou považovat hegliánský progresivismus za verifikovaný nesporným rozvojem v mnoha oborech. Ale dějinný pokrok, který by probíhal nutně, nezávisle na svobodném působení člověka, není ničím jiným než fikcí deterministů. A je lhostejné, jestli si ho odůvodňují hmotnými determinantami lidského života nebo logikou vývoje panteisticky chápaného božství. V obou případech je svoboda jako hlavní princip osobního života člověka i lidských dějin výkladově zrušena a nahrazena evolučním fatalismem.

Tím se konceptuálně hroutí nejen svět mravnosti, ale i lidských hodnot vůbec. Jejich subjektem už

logicky nemůže být člověk, ale monisticky podsunutá pseudo-Substance, zobsažňovaná jako Hmota či absolutní Duch. Sebevývoj těchto monistických monster může být jen nutným imanentním procesem esenciálně nekonečného sebezdokonalování či jeho pravého opaku v rámci kosmu. Mravní účel, smysl osobního života lidských jedinců a dějinný vývoj jejich společenského života jsou touto monistickou degradační bytí člověka a jeho života logicky vyloučeny.

Halík se sice rád hlásí k moderním personalistům a mluví také často o svobodě. Nakolik ale vyznává mýtus ontologicky absolutizované dějinnosti a kontinuálního automatického progresu, natolik popírá osobu i svobodu. Nadsazování akcidentu dějinnosti na úkor principů řádu lidského bytí i života je známkou chaotického myšlení. Jen filosofická povrchnost dovoluje Halíkovi současně vyzdvihovat lidské hodnoty i hegelíánsky koncipovanou dějinnost.

Stejně tak mu mělké myšlení umožňuje odbývat kritiku rozporných pozic novověku primitivním poukazem na to, že se zakládá na reliktech středověkého myšlení. Občas ho vylepšuje poučením, že paradoxy jsou kořením života, ačkoli logické rozpory a životní paradoxy opravdu nejsou jedno a totéž. V obhajobě pozic a vizí katolického modernismu Halík zase s oblibou upozorňuje oponenty, že ustrnuli v myšlení devatenáctého století.

Podivuhodné argumenty „z časovosti“ se opírají o předpoklad, že starší myšlení je vždy vývojově překonáno – nejen banálním procesem střídání epoch v rámci jedné civilizace, ale i ve smyslu dokonalejšího filosofického poznání. Jenže právě tento předpoklad je kritikou automatického procesu zdokonalování zpo-

chybňován a posléze i falzifikován. Svým levným vyrovnáním se s kritikou tedy Halík zmrazil logiku velice potřebné diskuze na mrtvém bodě. Nezbyvá mu než hledat verbálně sugestivní důvody pro přesvědčivost progresivismu. Jeho šance ale přitom nejsou vůbec malé.

O tom, jestli by Halík dokázal skutečně filosoficky ověřit principy soudobé filosofie, už bylo řečeno dost. Ale kdo z potenciálních obětí jeho působivých agitací může vznášet tak vysoké teoretické nároky? Kdo z nich je schopen sledovat spor o dějinnost či progresivismus a pochopit jeho správné řešení? Jen hrstka filosoficky nekonformních, skutečně kriticky myslících duchů. Většina soudobých vzdělců ve sporu o dějinnost spoléhá na široký konsenzus, a ten má Halík na své straně.

Těm méně náročným stačí vědět, že v mnoha oborech je plynulý rozvoj nesporným faktem a že dnes se máme líp než v temném středověku. To by bylo, aby schopný rétor u diváků spor o všezahrnující dějinnost nevyhrál, a aby pak oni jeho oponenty v různých komisích demokraticky nepřehlasovali. Kurz otevřenosti soudobé kultury je tedy stanoven a zdá se být i obhájen.

Úspěšný hlasatel pokroku a katolický kněz v jedné osobě se pak v logice progresivismu společensky zasažuje za prosazení originálních hodnot postmoderního humanismu. Někdy to jde ztuhla, neboť ty hodnoty jsou až příliš originální a davový, v prvoplánovém vnímání zakletý člověk přece jen nemůže mít prst na tepu doby. Čím by se pak lišil od intelektuálních elit? Krom toho bývá zakletý i ve stereotypech a ve strachu z neznámého. Tak nějak si Halík občas při své bohulibé, osvětové námaze posteskuje, když je prostým lidem

nechápan. Je ale jeho osvěta opravdu tak bohuľibá, jak sám věří?

V hlubokých omylech založený, vyvzdorovaný motiv strategické otevřenosti postmoderním vymoženostem ukládá určitou povinnost. Ukládá sympatii k postulátům, kritériím i k dějinností posvěceným revolučním změnám, s nimiž musejí mít realisticky myslící lidé zdravého rozumu, autentické víry a smysluplné filosofie velký problém. Halík je proto podle okolností pojednává jako bigotní fundamentalisty, xenofoby a fašisty. Přičemž si co do frekvence či intenzity takového nálepkování nezadá s cenzory, udavači a mediálními lokaji politické korektnosti nejhrubšího ražení. Snižuje se tím k falešnému osočování těch, kteří nesdílejí pseudomorálku totalitní ideologie neo-marxistů. Klesá tak na jejich úroveň. Kdo ale není zvyklý argumentovat a chce něco naléhavě říct, musí se uchýlovat k takovým náhradním, nečestným prostředkům přesvědčivosti.

Kde se u Halíka vzal tak pokleslý aktivismus, jehož podoby a móresy si v komunismu ošklivil? Jeho učitelé dějinného myšlení tak daleko přece nešli. Možná ale jen proto, že je o vlas jedné generace minul ten revoluční kvas, který sice vzešel z jejich relativizujícího teoretizování, ale pořádně prokvasil západní společnosti až v postmoderní době. A v ní už Halík poznal věhlasné filosofické souvěrce, odhodlané proměnit dozrálé relativistické myšlení o člověku v čin.

Rigidní víra v dějinný pokrok způsobila přemnožení reformátorů společnosti i církve. Ti získali pevné přesvědčení, že doba, v níž žijí, je z hlediska vývoje humanity nejdál, a že jsou tudíž povoláni i povinni připravovat ještě zářivější budoucnost. Samozřejmě

na troskách minulosti. Z té byli ochotni se poučit jen v záporném smyslu – aby ukázala, kudy cesta nevede. S chirurgickou přesností vybírali z minulosti ty nejodpudivější pasáže, které ještě náležitě nafoukli a vylepšili, aby je pak mohli s udivující lehkostí vydávat za charakteristické rysy dřívějších dob. Od osvícenství se tato technika stala standardní výbavou demagogů.

Když tedy úspěšně proběhlo ideové školení řadových intelektuálů, nastoupily vůdčí postavy postmoderny (J. Derrida, M. Foucault, H. Marcuse, J. Habermas...), aby zvedly prapor kulturní revoluce za uživotnění relativismu a zatroubily k jeho vítěznému tažení Západem za zbrusu novou historickou entitu. V ní si budou všichni rovni. Budou zbaveni útlaku, budou plně svobodní a emancipovaní, tolerantní a vybaveni nezczitelným právem na štěstí podle vlastního gusta. Není přece jedna životní filosofie či morálka lepší než druhá; jsou jen jiné. V nespočetném zástupu sebevědomých absolventů filosofické povrchnosti, sesíkaných k boji za něco bytostně nového, přesněji za fantastickou budoucnost, se nachází i prof. Halík.

Pod vládou hodnotového relativismu se logicky ujal slogan: Hledejme, co nás spojuje, ne co rozděluje! Halík ho vzal za svůj. Nechal se inspirovat dialogem křesťanů s marxisty, který v dobách komunistického temna vnímal jako jeden z mála světlých bodů. Vstoupil tedy do vřelého dialogu s postmoderními neomarxisty, jenž také překypuje vzájemným porozuměním, byť poněkud asymetrickým.

Halíkovi partneři sice navenek předstírají, že věří ve vzájemně plodné obohacování sekulárního a křesťanského humanismu. Uvnitř se však na rozdíl od Halíka řídí elementární logikou. Zachovávají tudíž

pevné ideologické přesvědčení, že křesťanství je zdrojem všech špatností západní civilizace, a proto musí být zničeno. Inu, vlci v rouše beránčím, kteří chytře využívají naivní, intelektuálně rozkolísané modernisty k rozkladu katolicismu jakožto bašty křesťanského světa. Vzhledem ke své ideologické identitě je musejí neomarxisté vnímat a vítat jako ty pověstné užitečné idioty.

Halík spolupráci s neomarxisty myslí naopak upřímně. Usnadňuje mu to společný filosofický základ, který s neomarxisty má a kterého si nadmíru cení. Samozřejmě, že chápe i vzájemné třecí plochy. Ale filosofická mlha, v níž se pohybuje, mu brání vidět zásadní rozdíly obou pozic tak ostře, jak proti sobě ve skutečnosti stojí.

Reálný výsledek neuváženého rozšíření „ekumeny“ na neomarxisty je otřesný. Halík energicky podporuje multikulturalismus a genderový feminismus, tedy vražedné programy totalitní ideologie neomarxistů, které jsou cíleně zaměřeny na zničení západní civilizace a jejích tradičních hodnot. Tyto hodnoty nejsou pouze zvykově ustálené, a tudíž i rozumně překonatelné. Jsou v podstatě hodnotami přirozeného řádu lidství, a proto i požadavkem křesťanské morálky, která nezanedbatelně přispěla k jejich životnosti.

Kultem dějinnosti zasažený a postmoderní dynamikou fascinovaný katolický kněz Halík to nechápe. Uchyluje se tedy k zvrácenému lidskoprávnímu moralizování; snaží se pokřtít pseudohodnoty sekulárního humanismu; akceptuje redefinice autentických ctností lásky, milosrdenství, tolerance, spravedlnosti, solidarity... podle potřeb ideologické pseudomorálky; ve službách politické korektnosti se snižuje k propagan-

distickému lhaní o mírumilovném islámu a o hlubším smyslu genderového šílenství; nepravdivě obviňuje z nepravostí ty, kdo nesouhlasí s ideologicky kontaminovanou politikou EU.

Toto selhání Halík zaštiťuje autoritou univerzitního světa Západu a je hrdý na to, že se stal jeho uznávanou součástí. Ve střetech s „nevzdělanci“ se na tuto svou příslušnost pravidelně odvolává. V normálních poměrech jsou humanitní univerzity pro společnost přirozenou autoritou. V nenormálních, revolučních poměrech jsou ale zpolitizované, instrumentalizované revoluční ideologií. Předstírají vědeckou solidnost, ale ve skutečnosti v nich jde jen o výchovu kádrů pro prosazování těch jedině správných, ideologicky přijatelných názorů. Dost slabé na to, aby mohl levicový akademický proletariát věrohodně nárokovat svou intelektuálně-morální nadřazenost.

Stalo se už veřejným tajemstvím, že společenské vědy a humanitní obory byly na západních univerzitách v průběhu posledních desetiletí ovládnuty přívrženci extrémní levice a její kulturní revoluce. Moderní filosofii a vybledlým leskem západních univerzit okouzlený Halík možná ani nezaznamenal, že se v nich zabydlel zmutovaný, mnohem rafinovanější marxismus. To by na jeho ideologicko-politickém aktivismu vysvětlovalo mnohé.

V každém případě Halíkovi nevadí: že bruselská politika, která zmíněné absurdity uvádí do praxe, je demokratická spíš už jen formálně; že její mocenská struktura má na vrcholu nevolené, nomenklaturní kádry, které veřejně uctívají Karla Marxe; že toto politbyro svými ideologicky určenými opatřeními dramaticky a bez celospolečenské diskuze Evropanům

zhoršuje životní podmínky (svobodu, bezpečnost...) a bohorovně projektuje likvidaci rodiny i národů; že se jim ve jménu ideologicky pervertovaných lidských práv arogantně vlamuje do nejintimnějšího soukromí; že monopolizuje výchovu dětí, pod hrozbou jejich „zákonného“ loupení; že přikazuje ideologicky správné a mocensky diktované názory; že salámovou metodou omezuje svobodu, stupňuje cenzuru a kriminalizuje ty, kdo chtějí myslet a žít normálně.

Za fasádou „liberální demokracie“ schovaný demokrat Halík neprotestuje: když se na humanitně vzorovém Západě udílejí důchodcům likvidační pokuty za kritiku migrace; když stát loupí rodičům děti za výchovné plácnutí; když jsou profesně ostrakizováni odborníci proto, že si v ideologicky citlivých otázkách dovolí vyjadřovat jiné názory než ty oficiálně nadekretované; když v merkelovském Německu, v té výkladní skříni postmoderní humanity, zfašizovaná Antifa terorizuje odpůrce za blahosklonného přihlížení státních orgánů; když je bruselská politika řízena z mocenského centra, které tvoří nikým nevolené, ideologicky proškolené a v mocenském kartelu sjednocené kádry.

9. 1. 1 Vyšší německá humanita

Jak dalece se rozchází Halíkův politický aktivismus s realitou, můžeme ilustrovat jeho hodnocením současného Německa, kterého se Halík dopustil v rozhovoru pro Respekt. Tvrdí v něm, že „... západní část Německa prošla hlubokou morální reflexí a stala se patrně nejdemokratičtější politickou kulturou světa.“

Není pochyb, že by se každá země jen těžce vzpamatovávala z bolestných traumat, která Němcům

připravila jejich nacistická minulost. Jejich reflexe byla skutečně důkladná. Jestli ale byla také v pozitivním smyslu morální, jak předpokládá Halík, to je dost sporné. Halík svůj optimismus důvěřivě opírá o dnešní německý politicko-mediální establishment, který už zase podléhá pokušení vyvážet přešlechtěný, tentokrát neomarxistický humanismus do světa. Co má ale takový humanismus společného s přirozenou morálkou, než snad jen to, že je jejím cíleným a masivním popřením?

Některé vývojové trendy německé společnosti, které byly nastartovány v převratném osmašedesátém, vybuchly v našem století do mimořádných rozměrů multikulti-genderového a „lidskoprávního“ třestění. Střízlivější komentátoři je vysvětlují mindrákem z minulosti. Částečně mají pravdu, ale hlavní příčiny leží hlouběji.

Bylo by asi nerealistické očekávat, že se poválečný politický život v Německu jen tak vrátí do rozumných kolejí. To by se muselo sejít příliš mnoho příznivých okolností a takové štěstí Němci neměli. Přesto se zpočátku zdálo, že převýchova k demokracii probíhá zdárně. Nikdo nepozoroval koukol, který byl zaset do společnosti nového Německa. Čertovo kopýtko bylo v tom, že zdánlivou vědeckostí i humánností maskovaní exponenti neomarxistické Frankfurtské školy (Horkheimer, Adorno, Marcuse) byly Američany pověřeni, aby zavedli demokracii shora. Nic horšího se poválečnému Německu nemohlo přihodit; kozel se stal zahradníkem.

Jakožto židovští reemigranti získali tito extrémně levicovní intelektuálové v traumatizované společnosti snadno kredit ryzích humanistů. V logice své plíživé

kulturní revoluce se zaměřili na univerzitní mládež a první viditelný úspěch se dostavil v podobě studentské revolty osmašedesátníků. Poté převzal otěže společensko-intelektuálního vývoje ambiciózní představitel Frankfurtského Institutu druhé generace J. Habermas. Vyrostl v něm hlavní architekt politického vývoje, v němž pod maskou humanity a demokracie postupně ovládla společnost radikální levice. Posedlost destrukcí tradičních hodnot konstituovala oficiální politiku.

Habermas naordinoval Němcům levicový, antifašismem kamuflovaný konsenzus jako hlavní sekulární svátost. V tomto řízeném společenském konsenzu je vše napravo od extrémní levice permanentně podezírané z fašismu. Vyděšená, uměle udržovaným pocitem kolektivní viny ochromená a disciplinovaná společnost mu až na čestné výjimky podlehla bez odporu. Tento „antifašistický“ konsenzus vytlačuje pod hrozbou sankcí nelevicovou veřejnost na okraj a stigmatizuje ji jako extremistickou. Tak byl nastolen režim Marcusovy „represivní tolerance“. V jejím duchu chápou mediální politruci konzervatismus jako synonymum fašismu. Naproti tomu je pro ně i ta nejextrémnější levice vítanou silou kýženého pokroku.

V takových poměrech, zahuštěných navíc fanatickým rovnostářstvím, už mohou být názorová pluralita a svoboda jen předstíranou hodnotou; jako svobodné volby za komunismu. Politicko-mediálně-kulturní kartel současného Německa se také nápadně podobá naší předlistopadové Národní frontě. Stejně jako v komunismu i v dnešním Německu jsou společensky nejzhorbnější rozhodnutí mocenských elit podávána jakožto „nemající alternativu“.

V tomto diktátu se protínají speciální motivy progresivistickým konsenzem řízeného vývoje německé společnosti s univerzálními motivy kulturní revoluce, která uskutečňuje sebevražedné programy totalitní ideologie kulturních marxistů. Tento souběh není náhodný. Je personifikován J. Habermasem, neomarxistou a intelektuálním lídrem politicko-mediálního mainstreamu v jedné osobě. Vychází v něm najevo, že vzývaný konsenzus je vlastně jen nástrojem zpupné ideologie samozvaných spasitelů lidstva.

Způsob, jakým Habermas indoktrinoval německou společnost neomarxismem, se zakládá na ontologickém podvodu století. Habermas také patří k ontologickému mainstreamu dějinného myšlení, v němž se základní identita osoby protismyslně rozpouští v ontologicky nadsazených životních jevech. Podle této představy je člověk ve svém „být člověk“ konstituován socio-kulturními interakcemi. Mravní řád člověku odpovídajících norem se tudíž protismyslně vyvíjí v dějinách. Filozofové tak poskytují ideologům neomezený prostor svévolného určování mravních hodnot. Tak také filosof Habermas udělil Habermasovi ideologovi kompetenci rozhodovat, jaké hodnoty a jaká „lidská práva“ se musí v této fázi nahodilého historického procesu uctívat.

Radikální změna ontologie člověka připravila Habermasovi půdu, aby v duchu Horkheimerovy Kritické teorie zapracoval na radikální změně celé společnosti. Habermas intelektualizoval emoční otřes z Osvětí na úrovni ideologické i ontologické. Ideologické vytěžení zjednálo neomarxistické levici výsadu moralizovat německou společnost s permanentním odkazem na hrozbu možné recidivy fašismu. Habermas, který

tím povýšil do role „svědomí národa“, takové vydírání fixoval a pojistil i ontologicky. Heidegger, hlavní postava dějinného myšlení dvacátého století, totiž filosofům dějinnosti ukázal, jak se dá čarovat s termínem „bytostné určení“.

Učenlivý Habermas tak snadno objevil, že individuální i kolektivní identita Němců je díky svému dějinnému prostředí bytostně, niterně, a tedy nutně určena právě tím, co umožnilo Osvětim. Je tedy fašistická, a proto obsahuje i bytostnou provinilost. Co všechno se dá vpašovat do základní identity člověka, když je filosofické myšlení osvobozeno od logicko-kritické disciplíny.

Tento mistrný Habermasův tah znemožnil německým, už tak levicově zpolitizovaným intelektuálům obnovení kladného vztahu k vlastní minulosti. Jakoby nevyhnutelně vedla k tragické Třetí říši. Tento dojem byl posilován také ideologicky selektivním, záměrně pesimistickým čtením dějin, jak ho zavedla Kritická teorie Horheimera a Adorna, jež se stala biblí neomarxistů.

Ideologická pseudomorálka je založena na nesmiřitelném antagonismu a priori, „systémově“ dobrých a zlých skupin obyvatelstva, rozlišovaných podle ideologického klíče. Proto je z principu nespravedlivá; nemůže znát rozumnou míru. Proto ani „antifašismus“ v pojetí neomarxistické ultralevice není žádnou morální hodnotou. Stal se naopak jejím bojovým termínem a bičem na všechny, kdo jejímu extremismu oponují. Ustaluje v německé společnosti neurotickou obsesi kolektivní viny a sebenenávisti. Vrhá ji do prohlubující se patologie a znemožňuje její zdravější vývoj. Nic divného, že Němci prahnou po rozplynutí

národa v evropském superstátě. Konečně vede „antifašismus“ německé elity ke kolektivnímu sebeklamu o vlastní humanistické vyspělosti, jenž je podněcuje k exportu sebevražedných multikulti-genderových programů; nejlépe do celého světa.

S takovým předznamenáním je vývoj německé politické kultury, kterou Halík tolik obdivuje, nevyhnutelně tristní. Jako důsledně antifašistickou mohou povahu německé politiky posledních desetiletí vnímat jen neomarxisté nebo jejich politickou korektností dezorientovaní konzumenti mediálního mainstreamu. Ostatní jsou podle nich kacíři.

Kacíři jsou v optice politické korektnosti všichni, kdo nesouhlasí s ideologicky motivovaným sociálním inženýrstvím, které se stalo oficiální politikou a které vede jak k anihilaci národa, tak i k podstatné relativizaci přirozených rodinných vazeb. Přitom je taková neposlušnost pochopitelná, protože zrovna Halíkova nejdemokratičtější demokracie je v budování duhové, inkluzivní společnosti prostřednictvím experimentů multikulturalistů a radikálních feministek nejdál. Jejich extremismus je proto nejlépe čitelný.

Záměrně submisivní chování úřadů k záplavě agresivních migrantů odpovídá totalitní spravedlnosti dvojího metru, jíž jsou trestány domácí oběti agresorů. K tomu stačí, když třeba poukážou na to, že v jejich zemi mají platit německé zákony a zvyklosti. Odpůrci absolutní rovnosti mužů a žen či rodin a homo-svazků zase zakoušejí nenávisť elit a úřadů v podobě degradace profesní i lidské.

Méně pochopitelné ale je, jak může být takové systémové ohýbání práva a cynické ignorování spravedlnosti slučitelné s vyspělou demokratickou kulturou,

o níž mluví v reflexi německé politiky Halík. Odpovědí na tento neuvěřitelný paradox v jeho myšlení je zase politická korektnost. Naléhavost jejích standardních témat nespravedlivého zvýhodňování revolučně vytěžitelných menšin tu byla umocněna strašákem ad absurdum předimenzovaného antifašismu. Proč ad absurdum? Protože pozvolna graduující tendence k převýchově s následnou relativně všerozsáhlou kontrolou společnosti logicky vyústila do formování státem tolerovaných fašizujících bojůvek extrémní levice. Také politicky korektní Halík identifikuje fašisty výlučně „napravo“ od prolhaného, pokryteckého mainstreamu.

Nesporný úspěch pokrytecké morálky politických korektorů na vyspělém Západě také svědčí o jeho hluboké mravní krizi. Její strůjci, protagonisté i konformističtí propagátoři pyšně leští sebeobraz morálních obrů. Ve skutečnosti jsou z nich morální trosky. Nejenže propadli životu ve lži, ale jsou ochotni akceptovat a hájit permanentně stoupající hladinu nespravedlností, které přináší logika měkké totality neomarxistů. Vezou se na jejích vlnách, shlížejí se ve své pokřivené humanitě a ani jim nepřijde trapné, že nenávistně potlačují svobodu názorů, kterou mají ústavně zakotvenou. Přitom vážou profesní kariéru na příkázaný ideologický konsenzus, stupňují cenzuru, slídí po ideozločinech a pokrytecky obviňují rozumnější spoluobčany ze zakázané „nenávisti“ – což je ideologicky účelový právní zmetek. Trestní zákoník se už v Německu dostal na úroveň komunistického „antisocialistického pobuřování“.

Za „nenávist“ může být kriminalizován každý, kdo veřejně zapochybuje o tom: že národní stát je svou

povahou nebezpečný; že rodina už není potřebná; že každá nerovnost je hříšná; že všechny kultury mají stejnou hodnotu, takže se mohou navzájem bezproblémově obohacovat; že islám je mírumilovným náboženstvím a kýženým obohacením Evropy; že role mužů a žen jsou jakožto pouhé sociální konstrukty zaměnitelné; že je možné v intencích zvrácené permanentní revoluce dekonstruovat přirozený řád lidství donekonečna.

Halík přesto velebí německou politiku jako vzorovou pluralitní demokracii. V zaslepení politickou korektností prostě oficializovanou nemravnost této politiky nevidí. Proto také přitakává, když například zrovna Berlín obviňuje Varšavu a Budapešť z ohrožování svobody slova a nezávislosti soudů; když zloděj křičí, chyťte zloděje. A není to vůbec jeho zálibou v paradoxech. Je totiž slepý k tomu paradigmatickému paradoxu, v němž vězí politická korektnost. Jako nástroj totalitní ideologie je přece sama plná nenávisti, lhaní a nátlakových metod, přičemž obviňuje z nenávisti, z falšování reality a z fašismu či nacismu své odpůrce.

Skutečnost je ovšem taková, že neomarxismus a nacismus jsou dva opačné extrémy téže nelidskosti. Mají totiž společným jmenovatelem neomezenou mravní svévoli v prosazování totality. Ten je dán společně sdíleným etickým relativismem. Takže v zásadním etickém ohledu tu dochází ke konvergenci extrémů. Odpůrci politické korektnosti se naproti tomu nacházejí v rozumném středu mezi oněmi extrémy, kde je zachován smysl pro relevanci přirozené, nerelativizované mravnosti.

Profesor Halík si pochvaluje svůj kontakt s akademickou mládeží. Jeho intelektuální i politická závislost

na německém prostředí ale vyvolává pochybnosti. Neboť humanitní univerzity jsou v Německu z gruntu zpolitizované, prosáklé extrémním levičáctvím kulturních marxistů. Těm ale, jak řečeno, nejde o skutečné vzdělání, nýbrž o výchovu revolučních kádrů.

V podstatě se jedná o stejnou ideologickou indoktrinaci studentů, jakou známe z dob komunismu. Rozdíl je v tom, že marx-leninismus byl primitivnější a prosazovaný mocí, která byla evidentně zločinná. Bylo tedy snazší jím pohrdat. Naproti tomu neomarxismus je sofistikovanější a zatím nemá za sebou gulagy. V Německu je krom toho prezentován jako protiklad nacismu. Proto se mu daří radikalizovat studenty v daleko větším měřítku.

Protože politicky korektní Halík nepochybuje o humanitní vyspělosti našich západních sousedů, nepochybuje ani o vědecké úrovni vzdělání na jejich humanitních univerzitách. Jenže v Německu, a zdaleka nejen v něm, se staly humanitní vědy a kultura angažovanými spojenci kulturní revoluce neomarxistů. Skončily v krunýři politické korektnosti a zdegenerovaly podobně jako u nás za bolševiků. Neboť svobodné bádání pod dozorem politické korektnosti je kulatý čtverec. Zbývá jen neomalené, dogmatické prosazování ideologicky nezávadných tezí a inkviziční tažení proti všem, co „nechápu“. Profesori, kteří se na takovém barbarství nechtějí podílet, jsou zdivočelými studenty dehonestováni a kolaborantským vedením univerzit vylučováni. Halík sice něco podobného zažil za komunismu, ale přesto solidarizuje s jejich protivníky.

Můžeme tedy tuto smutnou kapitolu uzavřít. Jestliže řekneme, že je Halík vzhledem k svému ve-

řejnému působení rozporuplnou postavou, není to kompliment, nýbrž tragédie. Kdo se na veřejnosti vydává za bytostného demokrata, kdo současně svým aktivismem spoluvytváří čím dál méně snesitelný život v atmosféře politicky korektního lhaní, které V. Bukovský nazval intelektuálním gulagem, a kdo v lepším případě významně mlčí k stále zřejmějšímu stupňování represí měkké totality, ten za to nemůže očekávat od rozumných lidí uznání; stává se přinejmenším nevěrohodným.

9. 2 Revoluční pachuč postmoderního modernismu

Etický relativismus svou povahou ruší rozdíl mezi mravním dobrem a zlem. Takový amoralismus je ale pro lidskou duši smrtící. Neboť její vlastní zaměření k osobnímu rozvoji stojí a padá s ontologickou diferencí dobrého a špatného jednání. Bohužel byl negativistický vývoj novověké filosofie nesen přehnaným sebevědomím. Proto v něm zvolna vzrůstalo i pokušení prolamovat pevné hranice mezi dobrem a zlem, zbavit člověka nepříjemného jha mravního nároku a navodit tak porozumění pro superpozici mimo dobro a zlo. Z toho vzešla alternativní hodnota dobrého pocitu ze sebe i z věcí kolem nás. Sebeuspokojení je jádrem egoistické etiky, kterou teoreticky rehabilitoval právě etický relativismus. Nasměroval tím vývoj západních společností k mravnímu nihilismu. Na něm založená životní filosofie i politika klesají pod lidskou úroveň.

Filosofických důvodů pro etický nihilismus bylo v moderním myšlení čím dál víc. Jejich sílící přesvědčivost navodila revoluční mentalitu a vytvořila prostor

revolučním zvratům. V oblasti osobních životů se stala tou nejdravější revoluce sexuální. Společenskou oblast vylepšily revoluce sociální a kulturní; především ty, které vyústily v totalitní orgie – ať už drsnější, či rafinovanější. Relativismem povzbuzená a legitimizovaná revoluční posedlost se nezastavila ani před oblastí náboženskou. Křesťanství, donedávna určující spiritualita Západu, zažívá revoluční otřesy i v sobě samém. U katolíků se stal jejich zdrojem modernismus.

Nějaký čas zůstávala smrtelná nákaza amoraliismem uvnitř akademického světa. Ale bylo jen otázkou času, kdy se mravní indiferentismus rozšíří do praxe. Lidská praxe je totiž už svou povahou polem mravně dost riskantním. Rozsáhlé epidemii, která zasáhla intelektuální svět, proto nemohla dlouho odolávat.

Vedle rostoucího smyslu pro relativizaci duchovních hodnot napomohl jejímu šíření i osvědčený mýtus o samovývoji reality k stále vyšší úrovni, v němž má lidstvo zaručený výťah k stále dokonalejší dospělosti. K tomuto progresivismu se přidal rostoucí smysl pro antropocentrismus. Moderní člověk se jím utvrzuje v přesvědčení: že má veškerou svou realitu ve vlastních rukou; že neexistuje žádná apriorní, stvořená lidská přirozenost; že tudíž neexistují žádné univerzální normy mimo běh dějin, takže veškeré normy dobrého života si tvoří člověk v dějinách sám; že tedy sám také bezkonkurenčně rozhoduje o tom, co je zde a nyní hodnotou a co nikoli. Následná animalizace lidských životů se stala prakticky nevyhnutelnou.

Pýcha přesvědčených stoupenců antropocentrismu je tak obludná, že se vedle ní pýcha na vlastní dobu zdá být nevinnou marnivostí. Nicméně je už dnes tak vyvinutá, že nutí k tomu, abychom posílali

mnohá morální tabu do minulosti a dopřávali si sytého užívání pozemského života, pokud možno bez omezení. Omezující mravní hledisko je logicky vystřídáno nezbytnou právníčinou a neutrálními popisy empirických specialistů. Ty umožňují zdánlivě vědecktější pochopení mravnosti a domněle lidštější, shovívavý přístup k člověku bez protivného moralizování.

Únavné klasifikace hříchů vytěsnila znalost fyziologických procesů a potřebu mravního růstu nahradila sada adekvátnějších potřeb, týkajících se zvyšování kvality života vědecko-technickým pokrokem s následným politicky obstarávaným blahobytem. Kult Duše byl v západní civilizaci vystřídán kultem Těla. Aby toho nebylo dost, je tento dějinný zlom oslavován jako triumf racionality.

Logika vývoje moderní vzdělanosti tedy postupně vytěsňuje mravnost na okraj životního zájmu. Někdejších horkých témat mravního úsilí si dnešní člověk jednoduše nevšímá; dostala se pod úroveň jeho rozlišovacích schopností. K řadě dříve aktuálních morálních problémů zaujímá neutrální postoj a kategorie hříchu už upadla v opovržení. Katoličtí modernisté raději opisují hřích v termínech s „láskyplnější“ konotací.

Když na tuhle dost podstatnou změnu v chápání podstaty života přijde řeč, padají z jedné strany slova jako „pseudoproblémy“, „náboženská neuróza“, „morální teror“, nebo dilemata jako stagnace či pokrok; středověký moralismus versus laskavá tolerance; legalismus nebo láska. Z druhé strany naproti tomu slyšíme něco o živočišné otupělosti ke skutečným hodnotám a o morálním cynismu egocentriků.

Nejvýživnější konkretizací daného sporu jsou příklady z oblasti sexu. Příznivci pokroku o něm už

odmítají mluvit jazykem morálky. Sex je přece natolik základní, přirozenou potřebou lidstva, že je podle nich nelidské omezovat ho nějakou bigotní pseudomorálkou. Oponenti namítají, že nelidským je naopak bezuzdný sex; a díky rafinované vynalézavosti v perversích je i pod úrovní pouhých živočichů. Poukazují přitom na jeho následky, jakým je například lavina tragických rozpadů rodin. Tím nejzrůdnějším je pak oficiální potratářská praxe, která v důsledku sexuální revoluce zachvátila od šedesátých let minulého století celý Západ. Pravým monumentem perverze se pak stalo absurdní vyhlášení potratu za lidské právo.

O tom, jestli je oplodněné vajíčko člověkem, nemůže kompetentně rozhodovat ani embryolog, ani právník, jak se dnes antropologicky dezorientovaná většina domnívá. Neboť v dosahu jejich odbornosti není esenciální definice člověka. Realistická filosofie však s ontologickou akribií identifikuje zygotu jako člověka. Objektivně vzato umělé potraty tedy skutečně zabíjejí lidské jedince. A procento potratů, které jdou na účet promiskuity a hédonického životního stylu, je jistě vysoké. V tomto reálném kontextu tedy není možné zodpovědně tvrdit, že oblast sexuálního života je mravně neutrální.

V americkém státě New York dosáhli nedávno demoliberálové významného pokroku na poli lidských práv ženy. Odhlasovali si, že je možné zabíjet plod po celou dobu těhotenství. Pro méně otrlé k tomu sice alibisticky připojili „pokud plod ohrožuje zdraví“. Ale ze zkušenosti s genderovými, politicky hyperaktivními feministkami všichni vědí, že pojem „zdraví“ je v dané souvislosti velice gumový. Heroldi pokroku a ochránci „lidských práv“ tento svůj triumf (ne)lidskosti také

náležitě oslavili. Jsou v euforii z toho, že je možné legálně zabít ještě víc dětí, když si předtím až příliš snadno kolektivně vsugerovali, že jde o pouhé shluky buněk. Kde se asi tahle logika zastaví?

Většině moderních lidí na Západě už ale přijde takový skandál jako normální společenský jev. Jenže právě to je flagrantní příklad vlády amoralismu, neboli morální tuposti, která ochromila mravní vědomí moderního člověka, tolik oddaného filosoficky zkažené vzdělanosti a tolik hrdého na svůj humanismus.

Dá se pochopit, že u materialistů patří sex logicky k nejvyšším hodnotám života. Mnohým z nich se stává přímo jeho smyslem, životní kulminací. Ale modernisté přece mají ve své víře zakódované jiné pořadí hodnot. Jak s nimi tedy problémy, které přinesla sexuální revoluce, souvisí? Modernisté jsou přesvědčeni, že apoštolát je v moderní době komplikován tím, že se Církev málo přizpůsobuje dnešnímu světu. Proto se programově otevírají soudobé, teoreticky i morálně sporné vzdělanosti, která byla v souvislosti s pro-potrátovou posedlostí trefně nazvána kulturou smrti.

Při své odvážné, leč neuvážené strategii nemohli tito pokrokoví katolíci nenasát něco z její protikřesťanské mentality. U Halíka se tato schopnost absorpce projevila, když dokázal rafinovaně zpochybnit odpor proti pokrokovému humanismu i v citlivém problému potratů. Tvrdí totiž, že skupinám pro-life nejde ani tak o ochranu života, jako spíš o provozování ideologie nenávisti k modernímu světu. To je jistě pronikavý postřeh. Jakýpak ideologicky cinknutý průzkum za ním asi stojí?

Přesto je trochu divné, když zrovna Halík vytýká svým křesťanským odpůrcům ideologickou nenávist.

Vždyť přece on sám podporuje skutečnou ideologii oficializované, systémové nenávisti; totiž tu totalitní, neomarxistickou. Neskrývaná nenávist kulturních marxistů k domnělým utlačovatelům a k stoupencům křesťanské, utlačovatelské morálky je evidentně pohodem jejich revoluce.

Aktivisté hnutí pro život však žádnou nenávist v popisu práce nemají. Jsou naopak její obětí. Za svůj nesouhlas se zabíjením nenarozených snášejí od zavlédého společensko-politického mainstreamu všelijaké ústrky, včetně mocenské represe. To Halík se při své kolaboraci s neomarxisty vyhřívá v přízni mocných. Na jedné straně s vědomím beztrestnosti a s lehkostí demagoga podsouvá dnešním disidentům motiv nenávisti. Na druhé straně jeho neomarxističtí soudruzi kodifikují nenávist k nepřátelům kulturní revoluce celoplošnou „represivní tolerancí“, ale Halík to nezvraňuje. Buď dělá, že nic takového nevidí, nebo to skutečně nevidí. Těžko říct, co je horší.

Proč tedy Halík tak pohotově imputuje ochráncům nenarozených nenávist? Zřejmě proto, aby jejich disidentskou aktivitu znechtěl. Aby aspoň trochu zaplašil špatný dojem, jaký legalizace potratů u křesťanů vyvolává. Špatně totiž snáší, když je Západ tak přímo, bez obalu stavěn do špatného světla. Takové příklady přece zpochybňují i samotný étos modernismu.

Infikování viry antropologického redukcionismu, hegelíanského hyperdynamismu a hodnotového relativismu si tedy modernisté vysnili dobově vždy dobře adaptovanou církev budoucnosti. Určité přizpůsobení době je nezbytné, ale jde o jeho rozumnou míru. A ta se bez zdravé životní filosofie nachází jen těžko. V moderním myšlení však životní moudrost evidentně

atrofuje. Vystřídala ji evoluční megalomanie, v níž novost je hodnotou sama o sobě, v níž je i moudrost a mravnost věcí pokroku, a z níž také pochází revolucionářská neuróza, která západní civilizaci nemilosrdně rozkládá. V míře, s jakou se přizpůsobují modernímu myšlení, ztrácejí tedy modernisté i rozumnou míru pro přizpůsobování Církve době.

Deficit rozumnosti je například výrazně patrný v iniciativách německých biskupů, kteří požadují změnu sexuální morálky. Pokládají dosavadní rigorismus katolické morálky za dnes už neudržitelný; Halík ho v této souvislosti klasifikuje jako neurotickou obsesi sexem. Němečtí biskupové tedy s průkopnickou důležitostí reflektují pozitivní aspekty masturbace, mimomanželského sexu, homosexuálních vztahů a genderismu. Pokud se snad domnívají, že takovými inovacemi přinášejí dnešnímu člověku „radostnou zvěst“, pak to zřejmě nebude ta evangelní. Podobné extravagance potvrzují, že snahy modernistů vedou spíše k zesvětštění Církve než k rehabilitaci křesťanství v očích světa.

Submisivní vstřícnost modernistů k soudobé kultuře vychází z přesvědčení, že k intelektuální dospělosti katolíků patří nevymezovat se vůči filosofickému mainstreamu a potlačovat to, co nepřátele Církve na ní irituje. Pohoršuje je celá její minulost. Povzbuzení evolučními předsudky, vnímají tedy modernisté katolickou tradici jako zátěž, které je dobré se zbavit. To ale není moc prozíravé. Despekt k minulosti obecně vyvolává pokušení k pyšné přezíravosti a k neuvážené distanci.

Převážně negativní vztah k vlastní minulosti odporuje univerzální povaze křesťanství. Přerušeni

kontinuity živé tradice nastoluje jeho dějinně-kulturní fragmentaci a oslabování historické paměti přispívá k jeho vykořeňování. Křesťanství se tím vydává napospas všelijakým „duchům doby“ a kapituje před plíživým rozměňňováním dobovými trendy. Nakolik tím modernisté vycházejí vstříc sekulární kultuře, natolik ztrácejí možnost nabídnout to, co jí tak zoufale schází. Ve své fascinaci modernitou se pak jen těžko odlišují od moderního člověka.

V modernistické vizi už nebude Církev budoucnosti moderní společnosti povýšeně poučovat a moralizovat. Zbaví se klerikálního triumfalismu a povede s nimi nepřetržitý dialog. Přestane v něm odpuzovat nesrozumitelnými dogmaty a středověkou morálkou. Bude minimalizovat pocit viny. Ten totiž ruší dobrý pocit ze sebe, který patří k životním prioritám moderního člověka. Konečně nebude pohoršovat babskými řečmi o hříchu a pekle a nepoleze lidem do soukromí. Bude jim naopak více naslouchat a lecčemu se od druhdy pohrdaného světa i přiučí. Třeba relativizující toleranci k jiným vírám, správným pohledům na svět a jeho hodnoty, jak to ostatně odpovídá postmodernímu paradigmatu plurality.

V užívání modernistů se stal dialog fetišizovaným všelékem na bolesti světa. V takovém ideologickém nadsazení samozřejmě ztrácí dialog svou původní funkci, čímž neomylně dochází k jeho vyprázdnění. Dialog je tu samoučelem, jemuž se přizpůsobuje metoda i taktika jeho vedení, výběr témat i samo téma. Hlavní starostí partnerů musí být, aby se vedl dialog za každou cenu – hlava nehlava: bez ohledu na zájem o pravdu. S tím souvisí hlavní příkaz: vyhnout se všemu, co by se mohlo partnera dotknout.

Dialog je výborným prostředkem tříbení a vyjasňování názorů mezi stoupenci protichůdných řešení. Jeho fungování však klade vysoké nároky na obě strany. Má-li být dialog skutečně zdařilý, měl by být u jeho účastníků zájem o pravdu silnější než všelijaké boční a prestižní motivy, které ho komplikují. Dialog tedy vyžaduje na partnerech osobní kvality (racionální i mravní), které nemohou být u každého automaticky předpokládány.

Aby nebyl například podstatný dialog křesťanů s marxisty jen okázalou propagandistickou bublinou, musel by logicky začít u otázky Boha. Modernisté jsou z definice nadmíru otevření příslušným omylům moderní filosofie, například agnosticizmu. Proto se v daném problému od nich nedá čekat nic jiného, než že budou spolu s partnery dialogu (kteří mají apriorní ideologické jasno) od počátku zabředávat do pseudo-problémů a bloudit jejich labyrintem do ztracena. Neboť se s nimi shodnou na základních omylech, které do něj logicky vedou. Protože by je to brzy unavilo, stočí pragmaticky volbu témat k otázkám eko-socio-ekonomicko-politickým.

To ale není jediný důvod logického zplanění dialogu modernistů s dnešními pseudohumanisty. Imperativ ekumenického dialogu velí, aby v něm tolerovali bytostně niterná přesvědčení partnerů. Taková ideologizace ale obecně odnímá dialogu jeho esenciální ryzost, danou přednostním zájmem o pravdu. Relativismem nalomení modernisté však mají tendenci od pravdy abstrahovat. Dialog tím strukturálně falšují. Degradují ho na nástroj společensky únosné koexistence různých názorů, který má otupit ostrost jejich protikladů. Názory, které jsou pro život zavádějící,

tak dostávají větší šanci reálně škodit, než kdyby byly v dialogu racionálně falzifikovány, anebo kdyby se takový dialog raději nekonal.

Nešťastná filosofická orientace modernistů krom toho způsobuje, že vstupují do dialogu se světem s pocity méněcennosti. Vývojové tendence novověkého myšlení jsou totiž vzhledem k jejich katolické víře odstředivé. Modernisté jsou proto podvědomě puzeni k tomu, aby kompenzovali svůj handicap na startovní čáře tím, že se budou podbízet sebevědomým stoupencům sekulárního humanismu. Mají sklon ujišťovat je, že nejsou bigotní. Aby o své dospělosti přesvědčili, snaží se s nimi držet krok. Snadno pak přejímají jejich konfuzní způsoby myšlení, které se projevují jak ve výběru témat a ve formulaci problémů, tak i ve volbě metod a principů jejich možných řešení.

Halík tento komplex intelektuální méněcennosti maskuje přehnaným sebevědomím, s nímž předkládá své filosoficky i politicky sporné myšlení. Dostává se mu za to od pokrokového světa veřejného uznání. Mezi sebou si však nepřátelé všeho katolického pochvalují, že už se církev modernistů udržuje při životě jen ředěním víry a zapíráním své minulosti.

Něco jako dobrá filosofická příprava účastníků dialogu na případnou solidní evangelizaci bohužel nemůže u modernistů z principu fungovat. Museli by mít totiž sami filosoficky dobře zvládnuté problémy pravdy, duše, nesmrtelnosti, smyslu života, Boží existence, aby mohli v poctivém dialogu svým partnerům zprostředkovat smysluplnost Kristova vykupitelského díla. To se však při jejich obdivu k moderní filosofii nedá očekávat. Jsou tedy odsouzeni k intelektuálnímu přištipkaření a k mlčení o podstatném.

O to víc pak okázale mluví o nezaměstnanosti, globálním oteplování, „lidských právech“ nebo o tom, jak usnadnit nelegální migraci. Co nevidět budou nejspíš mudrovat o škodlivosti hranic, národů, klasických rodin a o kolektivní vině heterosexuálních bílých mužů – nejhroznějších to utlačovatelů, jaké kdy dějiny znaly.

Těm, kdo vsadili na moderní filosofy a jejich čím dál víc karikaturní obraz světa, se racionálně zřítíl transcendentní rámec smyslu života a smysluplnosti mravního úsilí. Bůh, osobní nesmrtelnost a pozitivní životní finalita s jejím primárně mravním obsahem zmizeli z výkladového horizontu a moderní člověk se marně snaží ze zbylých trosek rekonstruovat eticky přesvědčivou humanitu.

Smysl pro mravní hodnoty se udržuje už jen pomocí elementárních mravních instinktů, společenského předstírání a slábnoucího civilizačního dozvuku. Je zase logicky vytlačován vzrůstajícím se smyslem hédoniků pro okamžité, pokud možno intenzivní a co nejčastější uspokojování potřeb; nejlépe toho nejpříjemnějšího. Mravní potřeby se pro svou nesnadnou satisfakci pochopitelně dostaly na žebříčku životních potřeb na nižší příčku než potřeby sexuální.

Modernisté, kteří prahnou po přijetí do společenství vývojově dospělých osobností, se tím ocitají v nevýhodném, ambivalentním postavení. Jsou nuceni hledat kompromis mezi Evangeliiem a „výzvami“ vyvíjejícího se světa. Musejí tedy učinit rigidní katolickou nauku tvárnější, přizpůsobivější. Pravdy víry ředit, mravní normy změkčovat. Jak dlouho a jak dalece? Na to se pro jistotu neptají.

Zásadní konflikt mezi stupňujícími se požadavky vývoje a identitou katolického života je ale při zacho-

vání novověkého kurzu vývoje a při modernistické otevřenosti takovému vývoji neodvratný. Nůžky se tu rozevírají čím dál víc. Buď přijdou modernisté k rozumu, nebo odpadnou od víry. Náznaky odpadu některých nedočkávaných protagonistů církve budoucnosti se už rýsují.

Jinak je to jistě velký nápor na fantazijně-strategickou a rétorickou vynalézavost, když se má skloubit teocentrická spiritualita se stále vyzývavější antropocentrickou mentalitou moderního světa. Strategie hledání toho, co nás spojuje, vede modernisty k stále bizarnějším experimentům a kompromisům. Katolické hodnoty v nich pochopitelně přicházejí zkrátka. V dlouhodobějším horizontu je takový appeasement modernistů autodestruktivní.

Dospělý člověk moderního stříhu je samostatný. Pokládá se za soběstačného i v otázkách života a smrti. Je tedy v tomto ohledu alergický na nějaké přímé, jednoznačné poučování. Názor si tu vytvoří sám. Opravdu sám? Není třeba jeho ateistické, evolucionistické či levicové vyznání výsledkem nepovšimnuté, sofistikované, akademicky zaštitěné ideologické manipulace, která je v oficiálním vzdělanostním provozu běžná a kterou jsme měli možnost ocenit u H. S. Kushnera? To by moderní člověk zjistil, kdyby měl svá životně důležitá přesvědčení obhajovat v náročné filosofické diskuzi. Zažil by možná šok ze své nahlédnuté namyšlenosti, ale dá se to přežít.

Podobně se lze ptát, jestli víra dnešního dospělého člověka v současnou liberální demokracii není jen výsledkem každodenního, životu nebezpečného ozařování manipulativními technikami médií hlavního proudu. To by zjistil, kdyby z něj občas vystoupil

a podíval se na dnešní humanistiku i politický svět skutečně samostatně a bez brýlí politické korektnosti. Zažil by zřejmě šok ze své nahlédnuté naivity; i to se dá přežít.

Modernisté ale v důsledku infiltrace moderním myšlením jen těžko chápou míru odcizení moderního člověka skutečnému lidství; nezbyvá jim tedy než ho přehnaně respektovat. V honbě za fantomem Církve budoucnosti ho činí bezmála kritériem, podle nějž rozhodují, co je dnes z křesťanství ještě přijatelné a co už přijatelné není. V dialogu s moderním člověkem pak užívají kritiku jako šafránu, čímž ho v iluzích o podstatě života jen utvrzují.

Například marxisté všeho druhu v dialogu s modernisty asi moc podnětů k pochybování o svém úchylném pozemském mesianismu nenajdou. V případné kooperaci při řešení sociálních problémů tahají modernisté taky za kratší konec. Pokud totiž nezapomněli na Ježíšovo srovnání údělu Marie a Marty, nemohou si s dobrým svědomím se sekulárními humanisty dovolit roli Marty absolutizovat; neboť je údělem Marie relativizována.

Modernistická mentalita vstřícnosti, přílišného respektu až podřízenosti ve vztahu k modernímu člověku má i dramatické dopady v interním světě katolické praxe. Její páteř tvoří zpověď a eucharistie. Tyto dvě, pro osobní rozvoj zvláště důležité svátosti jsou modernistickým vývojem na Západě ohroženy. V pokrokových zemích, kde už étos dospělosti člověka dosáhl svého naplnění, nabylo vědomí soběstačnosti takových rozměrů, že se v nich zpověď ze života katolíků vytrácí; v éře sexuální revoluce se mnohdy už stává výjimkou. Odpovídá to logice dospělosti. Mo-

derní člověk nepotřebuje ve věci svědomí nějaké lidské zprostředkování, a už vůbec ne poručníkování Církve. Stačí si to s Bohem vyřídit sám.

Taková suverenita ovšem katolíkům problematizuje přijímání Krista v eucharistii. Subjektivní svědomí je tu nadřazováno objektivním podmínkám eucharistické komunikace. Modernisté k takovému ohrožení svátostného jádra katolického života zčásti přispívají a zčásti ho tolerují. Díky své intelektuální orientaci mají pro takové typicky moderní převrácení poměru svobody a zákona, práv a povinností či svědomí a objektivního mravního řádu pochopení. Mravní nároky ustupují před rétorikou otevřenosti, bezmezné shovívavosti a všeobjímajícího milosrdenství. Když tedy kritici katolických liberálů poukazují na jejich tendenci k protestantizaci Církve, nacházejí k tomu dobré důvody i v tomto odklonu od svátostí.

Krise zpovědní praxe pochopitelně souvisí s dramatickým převratem v etickém myšlení západních společností. Požadavek porozumění současnému světu modernistům splývá s přizpůsobením se tomuto „převratovému“ myšlení. Postupné vytěsňování vědomí hříchu souvisí s postupným vypouštěním svátosti smíření. Logika je tu neúprosná. Není-li hřích, k čemu pak jsou zpovědnice? Jsou-li příjemné pocity tím, oč v životě v posledku běží, stávají se nezczitelným lidským právem. Pak ovšem musejí být sžíravé pocity viny eliminovány. Jak to zařídit? Nejlépe radikální redefinicí dobra a zla.

V modernistickém myšlení tak odstartovalo sekulární pojetí mravnosti nejen tendenci k změkčování „středověkých“ norem, ale také k oslabování významu zpovědi; zavání prý legalismem. Co bylo dřív považo-

váno za mravně nepřijatelné a klasifikováno jako těžký hřích, to se učí pokrokáři chápat jako nevinné. Například pod tlakem ideologie homosexuality už mnozí modernisté nemají mravní problém s homosexuálními aktivitami. Zato však mají problém se zpovídat. Jejich vize Církve budoucnosti logicky koketuje s definitivním překonáním svátosti smíření jakožto nepřítel lidských práv. Zohledňuje se v ní totiž svébytnost, autenticita, emoční vyladění a bůhvíco ještě dospělého moderního člověka.

Někteří modernističtí kněží už spatřují ve vnitřním svátostném životě egocentrické sebeshlížení Církve. Doporučují proto vyjít z kostelního šera, snažit se porozumět dnešním lidem a věnovat se jejich skutečným problémům a potřebám. Jakoby jejich nejskutečnějšími problémy a potřebami byly právě ty, které lidi aktuálně pálí a které oni jako takové pociťují. Pokrokově ladění kněží tak pozvolna vystupují ze své nezastupitelné role. Opouštějí svou jedinečnou kompetenci a pouštějí se na tenký led aktivit, k nimž je potřebná světská moudrost a které často lépe zvládají laici.

Výsledkem takových „posunů ke světu“ jsou pak mimo jiné i neblaze zpolitizovaní kněží, kteří se stali zapálenými stoupenci současné západní demokracie, aniž si všimli jejího plíživého spočinutí v totalitě. Horují pro ni i z kazatelen a v jejích ideologických intencích například organizují vítání nelegálních „uprchlíků“; vydávají to za mimořádný projev křesťanské lásky k bližním. Kruté následky řádění těchto privilegiovaných bližních zčásti politicky korektně popírají, zčásti bagatelizují. Rozhodně se jimi nenechají ve své domněle bohublé angažovanosti zvíkat. Po pravdě se ale musí konstatovat, že bohužel, byť v dobré víře,

zneužívají takovým politickým aktivismem svou kněžskou autoritu.

Obecně má modernistická logika „přibližování se světu“ za následek fakt, že v reakci na domnělé či skutečné nedostatky tradiční Církve upadají modernisté do extrémů. V protějšku k jednoznačnosti a definitivní platnosti pravd víry zdůrazňují v teoretické rovině svobodu, relativizující pluralitu a přehnanou toleranci. Spouštějí tak tendenci k všestranné subjektivizaci víry, kde její obsahy neplatí objektivně a jejich výběr je jen věcí subjektu, takže má každý své soukromé náboženství. Vzniká tím prostor pro náboženský synkretismus a pro umělé protiklady pravdy a lásky.

Situační etikou oslovení modernisté kompromitují univerzální platnost a závaznost mravního zákona řečmi o mentalitě zákoníků. V praktické rovině tím zase vytvářejí umělé protiklady: lásky a zákona, milosrdenství a spravedlnosti, svědomí a objektivních mravních norem. Nemělo by tedy překvapovat, že v důsledku úspěšného tažení modernistů jsou katolický apoštolát a misijní úsilí retardovány; že se zasekávají na „respektu“ k jinakosti bližních.

Tady by se dalo namítnout, že zrovna modernista Halík má na svém kontě pěknou řádku konverzí; a že dovede oslovit především vzdělané lidi. Ty konverze jsou jistě pro křesťana důvodem k radosti a k uznání Halíkova evangelizačního působení. Předchozí úvaha se však týkala obecných souvislostí modernismu a nevylučovala jednotlivé případy charismatických, modernismu oddaných osobností. Pokud jde o oslovování vzdělaných podkuřováním či nadbíháním jejich filosoficko-kulturním předsudkům, je naproti tomu výsledná hodnota sporná.

10. SLOŽITOST MODERNÍHO SVĚTA

Halík často vytýká svým tradičně orientovaným souvěrcům, že s ním nedrží krok v otevírání se duchu doby. Složitost světa se prý pro ně stala tak nesnesitelnou, že před ní utíkají k jednoduchým odpovědím. Není to poprvé, kdy Halík na druhých kritizuje, čeho je sám plný. To u něj paradoxně platí i o těch jednoduchých receptech na složitosti, které moderní svět přináší.

Halík si sice zakládá na tom, že patří mezi zasvěcence, kteří rozumějí znamením času s prstem na tepu doby. Pravda je ale taková, že se spíš nechává unášet dobou na intelektuálních vlnách ve směru, o jehož správnosti toho moc neví. Taková lehkovážnost spíše vede k podcenění složitosti světa a k zjednodušování základních problémů života.

Moderní svět je skutečně složitý. A není pochyb o tom, že je v mnoha aspektech složitější než světy minulé. Opravdu není snadné se v něm vyznat. A nejde jen o jeho náročnost technologickou, ale především o obtíže spojené s volbou životní cesty. Filosoficky zajímavá a také zapeklitější je ta druhá složitost.

Problém je v tom, jak se má moderní člověk ke své době postavit, když chce v životě obstát; když ho nemá zmařit; když v něm má uskutečňovat to, k čemu je přirozeně určen; když se chce stát dobrým člověkem. A tady všechno záleží na pravdivém vyhodnocení

moderního světa: a/ jaké podněty a prostředky skutečného rozvoje osobnosti poskytuje; b/ jaké překážky tomuto rozvoji klade.

Takové vyhodnocení však není vůbec samozřejmé. Nelze ho prostě odněkud jenom opsat. Vyžaduje skutečný zájem o pravdu, osobní nasazení i kus charakteru. Je aspektem naplnění nikoli okrajové normy přirozeného zákona: Jednej tak, abys dobře poznal, v čem spočívá „být dobrým člověkem“!

Halík v tom má ale až příliš snadno jasno: nikdy toho lidé nevěděli o člověku tolik jako dnes. V tom prý má dnešní člověk obrovskou výhodu oproti dobám minulým. Když se tedy patřičně, podle dnešní nabídky vzdělá, nebo se aspoň nechá poučit, od těch, kdo jsou vzdělanostně na úrovni doby, má to s hledáním své lidské tváře i humánní společnosti daleko snazší. Tak snadné to ale bohužel není.

Kvantitativně vzato, je dnes znalost o člověku asi větší. Aspoň u empirických věd o lidském těle je to nesporné. Vědy o těle ale nemají člověku co říct k tomu, jak žít, aby byl dobrý, pokud si tedy neplete „být dobrý“ s „být zdravý“. Představa o dobrém životě především závisí na tom, jak se chápe podstata člověka. Jestli je jen tělem s dočasnou existencí, nebo primárně duchovní bytostí s existencí trvalou. Jestli má tedy v životě primárně usilovat o hodnoty mravní, nebo o ty alternativní (požitky, bohatství, moc, pozemskou slávu).

V tomto ohledu je ale moderní člověk hodně pozadu. Přitom se jeho zaostalost s každou novou generací spíš zvětšuje. Dynamika negativních implikací omylů o člověku totiž s další filosoficky odvozenou, pasivní generací neúprosně roste. Moderní představy

o dobrém životě jsou ve skutečnosti představami o velice nešťastném pojetí, vedení a způsobu života.

Moderní svět je tedy opravdu velice složitý, ale trochu jinak, než jak o tom smýšlí a vykládají apoštolové modernity. Složitá je především cesta z labyrintu nepodařených, leč fixovaných antropologicko-etických výkladů filosofických autorit moderního světa. O tom labyrintu ale profesor Halík nic neví. Na obtíže, které moderní (ne)vzdělanost vrhá do cesty pravdivé životní filosofii, proto Halík reaguje velice jednoduše. Prostě je v blažené nevědomosti proměňuje ve výhodu. Čistě voluntárně vydává hluboké omyly za hluboké životní pravdy. Před složitostí, jíž moderní svět zatížil hledání pravdy o dobrém životě, se Halík utíká k opravdu jednoduché odpovědi filosofů historismu: Buď na úrovni doby!

Abychom docenili komplikace, jimiž moderní svět ztěžuje životní orientaci, připomeňme, co všechno měl Halík zvážit, než uvrhl sebe i druhé do rozbouřených vln moderních filosofických teorií, pokrokových světonázorů, různých verzí sekulárního humanismu a protikřesťanských ideologií.

Jak už bylo řečeno, měl se Halík především odvážit aspoň jednou vážně zpochybnit ty filosofické autority, které mu všechny ten univerzitní provoz a vzdělanostně-kulturní servis tak nenuceně vnucovaly. Pokud takovou potřebu osamostatnění vlastního filosofického myšlení nepocítil a k metodickému uzávorkování velikánů modernity se neodhodlal, měl by své filosofické, potažmo teologické myšlenky pokládat za pouhé hypotézy a měl by je prezentovat daleko skromněji. Opak je však skutečností. Halík svá

filosofická přesvědčení sebevědomě předkládá jako apodiktické závěry hlubokého zkoumání.

Viděli jsme, že křesťanskou dogmatiku Halík moc nemusí. S o to větší oddaností vyzývá dogmatiku směřodratných filosofů novověku. Takže tu máme oblíbený Halíkův paradox, který on zažívá na vlastní kůži. Svoboda od nekritického přejímání myšlenek dobou uznávaných autorit ale patří k podmínkám kritického myšlení. Filosofické působení Halíka tím klesá na úroveň ideologů: čím méně vědí, tím víc a s tím větší razancí toho musí říct.

Skutečně kritické myšlení se ve filosofii může zrodit jen z prověřování principů poznání. Kdyby měl Halík vysvětlovat, proč zanedbal toto elementární noetické prověřování svých fascinujících učitelů, asi by řekl, že takhle se dnes filosofie nedělá – a měl by pravdu. Zřejmě by dodal, že tento zdánlivě hlubkový ponor je pouhou titěrností planého teoretizování, které nikam nevede. Výklad by pak mohl zakončit poučením, že jde jen o manýru Descartova racionalismu a že po Heideggerovi už všichni vědí, že racionalismus, ať karteziánský či scholastický, je ve filosofii slepou kolejí.

Trochu problém by měl asi s tím, že radikální metodickou pochybnost, onu „racionalistickou manýru“, aktualizoval, rozvíjel a doporučoval i Husserl. Halík totiž zakladatele fenomenologie a učitele Patočky uctíval. Nebo už pro něj po Heideggerovi skončil i Husserl v propadlišti dějin?

Styl Halíkova filosofování je tedy určen opisováním od dobově uznávaných autorit. Myšlenková pasivita pak u něj vysvětluje i trivializaci složitých problémů, v níž má sympatie jednoznačně navrch nad je-

jich namáhavým promýšlením. Kritériem přijatelnosti se pak stává dobová úspěšnost idejí, směrů a celebrit.

Kdo se pustil do kritické reflexe základů poznání, ví, jak obtížné problémy v ní vyvstávají a jaké nástrahy noetikům kladou. Pasti a úskalí snadných kruhů a regresů, nepovšimnutých rozporů a sebevyvrácení, dogmatizací, předčasných evidencí a jistot se táhnou dějinami filosofie jako červená nit; a mají i bezpočet obětí.

Halík reflexi těchto domnělých evidencí a předčasných jistot obchází, aby si jich pak mohl dosyta užívat v mistrovském zprostředkování Descarta, Locka, Huma, Kanta, Nietzscheho, Husserla, Rortyho, Habermase... Pro pochopení člověka a jeho pozemského údělu jsou ale jejich falešné rekonstrukce lidského myšlení smrtící. Neboť ho deformují a ochromují takovou zátěží předsudků, že se výkladově podvyživené myšlení stává v nalézání životně relevantních antropologicko-etických pravd nejen zcela impotentním, ale i nesmírně zavádějícím.

Neméně složité problémy čekají kritického filosofa v tématu ontologickém, kde se jedná o nejobecnější principy a explikace reality. Když se k nim přistupuje bez realistického chápání hodnot a kapacity myšlení, nebo dokonce se subjektivizujícími předsudky, dochází zákonitě ke skluzům a k nadprodukcí zplošťujících modelů reality, v nichž se absolutizuje jeden princip (Hmota, Pohyb, zbožštělý Kosmos...) na úkor jiných, zásadnějších. A Halík zásadně neprotestuje. K filosoficky relevantní pochybnosti mu schází pevná půda. Absolutizace Dění se mu naopak zamlouvá.

Pro výklad bytí člověka a smyslu jeho života jsou takové reduktivní ontologické výklady reality zase smr-

tící. Člověk je v nich redukován na akcident Univerza a na podivný komplex ontologicky nadsazovaných, libovolně konstelovaných částic a jevů. Výkladově ztrácí status osoby s vlastní, interní finalitou. Stává se tak zaměnitelnou marginálií ve vývoji Kosmu, Přírody, Dějin a Společnosti.

Jako je výslednou podobou moderních noetických výkladů lidského poznání „poznání neschopné pravdy“ čili „ne-poznání“, tak je i výslednou podobou moderních ontologických výkladů lidského bytí „člověk bez duše, bez neměnné přirozenosti a bez smyslu“ čili „ne-člověk“. I z této nabídky si Halík umí vybrat – například absolutizaci života či dějinnosti ve struktuře člověka.

Taková výkladová troska, zvaná „člověk“ pak má být v moderních etických směrech vyložena jako bytost mravních hodnot. Z realistické etiky ale víme, že a proč je popření neměnné lidské přirozenosti i popřením obecného mravního zákona, který spoludefinuje mravnost jako takovou. Výslednou podobou moderních etických výkladů je proto „mravnost bez přirozeného mravního zákona“ čili „ne-mravnost“. Také do této šlamastiky Halík upadá v důsledku osudové závislosti na moderní filosofii.

Bez filosofického pochopení člověkem nevymyšleného, apriorního a obecného mravního zákona se v pokleslém moderním pojetí člověka snadno berou jeho normy jako protivné příkazy, které podvazují lidskou tvořivost i lásku a leží napříč lidskému štěstí. A lavírující modernisté nemohou přesvědčivě ukázat, že tomu tak není.

Nemohou tedy rozumně vysvětlit: že mravní zákon ukazuje ke skutečnému štěstí a k pravému na-

plnění života; že je vnitřně spojen s jeho ušlechtilostí a pravou krásou; že hromadění hédonických požitků opravdové lidské štěstí nepřináší; že zákazy mravního zákona chrání při plném zachování osobní svobody před tím, aby si člověk škodil v tom podstatném; chrání před zmařením celého života, před nelidským zhroucením osoby a nenaplněním jejího přirozeného životního určení.

Díky rozbředlému filosofickému myšlení jsou modernisté sami vystaveni alternativním vlivům, které matou jejich morální úsudek. V kritice tradičního katolicismu z nich čerpají podněty, jež jsou určeny opačnou, imanentistickou životní filosofií. Ta se ale rozchází s životní moudrostí ve všem podstatném. Proto akcentuje falešné představy o lidské velikosti a o hodnotách, které ji vytvářejí. Modernisté, kteří se nakazili relativismem, tedy přispívají k zabydlování se v přechodné světské existenci. Logickými hodnotovými vrcholy takto pojatých lidských životů jsou pak obě formy egoismu: hédonismus v oblasti personální a mocenská svévole v oblasti sociální.

Moderní kulturou infiltrované myšlení modernistů sice do těchto výšin lidské soběstačnosti nedorůstá. Na druhé straně je neumí přesvědčivě nahradit lidštější finalitou. A to je u katolického intelektuála vždycky politováníhodný dluh. Takový dluh se ukazuje být tragickým, když uvážíme, že podstatně falešné výklady moderních filosofů o světě a o člověku nejsou jen ezoterické, ale že zakládají životní filosofii moderního člověka. Ve století tři totalit by to mělo být zřejmé každému, kdo nepadl za oběť postmoderní humanistice.

Ano, moderní svět je opravdu složitý. Symptodem jeho složitosti je i paradox: Na jedné straně učenliví

absolventi moderní filosofie věří, že rozluštili záhadu lidského bytí, ačkoli se o něm fatálně mylí. Na druhé straně z toho získali neotřesitelné sebevědomí, které je domněle opravňuje k radikálně-revoluční hodnotové reorganizaci Západu. Taková propast mezi hloubkou jejich věřených omylů a vysokým sebevědomím je skandální.

Obludný paradox moderních intelektuálů je nejvíc patrný v nabubřelých programech totalitních ideologů. Obtíženi učenými předsudky mají přitom tito megalomani vědění o podstatě lidského života na nule. S o to větší troufalostí se pouštějí do takového dobrodružství, jakým je překopávání lidských životů od základu. Posedlí sebeúchvatem, ordinují relativisticky oslabeným společností pseudomorálku jako osvobození od utlačování všeho druhu. V mramorové póze elitářů a s „orwellovskou“ logikou v zádech vydávají lež za pravdu, zlo za dobro, jed za lék, otroctví za svobodu, politické neziskovky za charitu, přikázaný mainstream za vyspělou kulturu a výsledné peklo za spásu.

Dnes si mnozí katoličtí modernisté, Halík nevyjímaje, tuto mentalitu elitářů osvojili. Nezarazí je ani drzost, s jakou neomarxisté vyzývavě a s triumfálním pocitem vandalů převracejí přirozený řád lidských životů naruby, když atakují přirozenou morálku, humanitní obory, rodiny a národy. Dokud nepřehradí obrátky revolučního procesu na vyšší stupně krutosti tvrdé totality, tak modernisté/aktivisté zřejmě neprocitnou.

Bylo by možné ještě dlouho rozebírat složitost moderního světa, která pochází ze spletné sítě pseudo-problémů, v nichž se zmítá moderní filosofie. Halík

sice o té složitosti rád mluví, ale díky svému filosofickému nastavení jí rozumět nemůže; sám se v těch pseudoproblémech utápí. V jednotlivostech některé krizové jevy a tendence moderního života identifikuje. Ale jednak si jako modernista dává pozor, aby to s kritikou „nepřehnal“, a do hloubky jít z uvedených důvodů neumí. Neví, že krize moderního života je především krizí rozumu. Proto jsou jeho recepty neúčinné a zavádějící.

Přesto či právě proto je třeba Halíkovi přát, aby v jeho kněžském působení zvítězila čistá, nefalšovaná víra nad jeho postmoderní modernou nakaženým rozumem. Aby u něj nakonec převážily kvality nad neseznamitelnými intelektuálními nedostatky, které byly předmětem této nelichotivé, leč potřebné kritiky.

Obsah

Předmluva

Tomáš Halík, modernista, neomarxista... 5

Část 1.

1. V pasti modernismu 9
2. Příkladný modernista 17
3. Směr Halíkova politického angažmá 21
 3. 1 Agent islamizace 27
 3. 2 Argument z „umírněných muslimů“ 29
 3. 3 Iluze mírumilovného islámu 34
 3. 4 Komplementární revoluční angažmá . . . 43
 3. 5 Paralelní sofistika 49
 3. 6 Filosofický kontext genderismu 52
4. Ideologické desatero 60
5. Demagogie jako důsledek filosofického
tápání 64
6. Nemravný aktivismus jako důsledek
filosofického tápání 70
 6. 1 Totalitní predispozice levice 76

Část 2.

7. Teoretické výboje T. Halíka 82
 7. 1 V síti historismu 84
 7. 2 Osudové filosofické manko 88

8. Teologická moudrost za groš	96
8. 1 Kolize modernistů s pravdou a vírou . . .	99
8. 2 Nedůvěra k objektivizujícím faktorům víry	100
8. 3 Vztah pochybnosti a víry	106
8. 4 Problém mezináboženského dialogu . . .	110
8. 5 Resumé teologické osvěty	114
9. Halík neomarxista, modernista	127
9. 1 Totalitní pachů postmoderního humanismu	128
9. 1. 1 Vyšší německá humanita	136
9. 2 Revoluční pachů postmoderního modernismu	145
10. Složitost moderního světa	161

Jiří Fuchs

**V MYŠLENKOVÉM SVĚTĚ
TOMÁŠE HALÍKA**

Od modernismu k neomarxismu

Předmluva: Václav Meloun

Obálka: Marie Kopecká

Vydala Academia Bohemica, o.p.s.,

Gorazdova 20, 120 00 Praha 2

v roce 2019

Vydání první