

STÍNY LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Systematický kurz
politické filosofie

Jiří Fuchs



STÍNÝ LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Jiří Fuchs

Systematický kurz politické filosofie



STÍNY LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Systematický kurz
politické filosofie

Jiří Fuchs



ACADEMIA BOHEMICA

Jiří Fuchs

STÍNY LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Systematický kurz politické filosofie

STÍNY LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Systematický kurz politické filosofie

Jiří Fuchs

Věnováno otci Dominikovi kardinálu Dukovi OP

OBSAH

Předmluva	9
Lekce 1. Povšechná charakteristika levicového liberalismu	11
1. Fenomenologická podobnost s komunismem	11
1. 1. Utajení bratřenci	11
1. 2. Srovnání s érou komunistů	12
2. Filosofická příbuznost s komunismem	13
2. 1. Společný kořen	13
2. 2. Vazba ideologie na filosofii	13
2. 3. Pojetí lidských práv prozrazuje filosofický základ ideologů	14
2. 4. Filosofická garance úspěchu levicových liberálů	14
2. 5. Tendence k etatismu, potažmo k totalitě	15
2. 6. Obsahová struktura levicového liberalismu	16
3. Levicový liberalismus jako ideologie	17
3. 1. Neomarxismus	17
3. 2. Vymezení ideologie	17
3. 3. Filosofické a ideologické myšlení	19
Lekce 2. Kritika kolektivismu socialistů	20
1. Celkový pohled na komponenty levicového liberalismu	20
2. Poměr jedince a společnosti	21
3. Rozpory kolektivismu	22
4. Historický exkurz	23
5. Kolektivismus a spravedlnost	26
6. Personalita člověka	28
7. Kolektivismus odporuje spravedlnosti	29
8. Kolektivismus versus svoboda	31
9. Je socialismus nutně kolektivistický?	31
9. 1. Problém induktivního definování socialismu	32
9. 2. Cesta k adekvátní definici socialismu	33
9. 3. Socialistické kódy totality	35
9. 4. Kulatý čtverec křesťanského socialismu	37
9. 4. 1. Nepřekvapivá relativizace politické filosofie	40
Lekce 3. Kritický pohled na individualismus liberálů	42
1. Rekapitulace a výhled	42
2. Liberálové a lidská přirozenost	43
3. Pochybnosti o koncepci liberálů	45
4. Stínová existence společnosti	47
4. 1. Diskuse s Frankem Meyerem o bytí společnosti	48
4. 2. Diskuse s Meyerem o svobodě	49
4. 3. Diskuse s Meyerem o funkci státu	52

5. Radikalizace libertariánů	54
5. 1. Michael Novak	54
5. 2. Postmoderní libertariáni	56
5. 3. Richard Rorty	58
5. 4. Radikalizace k horšímu	61
Lekce 4. Realistická pozice konzervativců	63
1. Politické hodnoty ve vazbě na přirozenost	63
2. Důvody pro přirozenost	64
3. Přirozený mravní zákon	66
3. 1. Alain de Benoist.	67
4. Realistické řešení	69
4. 1. Ontologie státu	69
4. 2. Extrémy náhradních modelů	71
4. 3. Obecné schéma výkyvů	71
5. Společná tendence k morálně-právnímu nihilismu	73
Lekce 5. Filosofická afinita liberálů a socialistů I.	74
1. Slabé myšlení – slabá morálka	74
2. Relativizace pravdy u liberálů	76
3. Kolize liberálů s lidskou přirozeností	79
Lekce 6. Filosofická afinita liberálů a socialistů II.	86
1. Slabá morálka – špatná společnost	86
2. Iluze diskusního klubu	88
2. 1. Mýtus kriticizmu	88
2. 2. Mýtus vyšší humanity	89
2. 3. Slabost pro komunisty	94
3. Souhrnný pohled na afinitu liberálů a socialistů	96
Lekce 7. Kulturní marxismus jako revoluční jádro levicového liberalismu	98
1. Osvícenský světonázor	98
2. Kulturní marxismus obecně	101
3. Protagonisté a pokrytecká dogmatika kritické teorie	103
3. 1. Teoretické předstírání Frankfurtské školy	105
3. 2. Morální pokrytectví	107
3. 3. Bolševický pohled na dějiny	110
3. 4. Emoční vyděračství	112
Lekce 8. Filosofický kontext totalitních ideologů 20. století	114
1. Navození filosofii Václava Bělohradského	114
1. 1. Konflikty s pravdou	115
1. 2. V neomarxistickém angažmá	118
2. Logické vyústění novověké filosofie v totalitách 20. století	121
3. Exkurz do teoretické filosofie	122

Lekce 9. Hledání pojmu totality	127
1. Nenápadná revoluce na postmoderním Západě	127
1. 1. Dobytí humanitních univerzit	130
1. 2. Šíře přesvědčivosti	131
2. Problém definice totality	131
2. 1. Metodické tápání	131
2. 2. Nominalistická bariéra	133
2. 3. Etymologické hrátky	134
2. 4. Indukce ve slepé uličce	136
3. Metodologická diskvalifikace v problému politiky EU	137
4. Resumé a výhled	139
Lekce 10. Co je totalita	140
1. Realistická cesta k definici totality	140
1. 1. Spor o podstatu totality	141
1. 2. Totalita jako kompozitum	143
2. V laboratoři totality	145
3. Definiční znaky totality	146
3. 1. Odůvodnění definice totality	150
3. 2. Premisa k diskuzi o EU	153
Lekce 11. Pojem měkké totality	154
1. Spor o definici totalitního režimu	154
1. 1. Odůvodnění definice totalitního režimu	156
1. 2. Obecná specifikace totalitního režimu institucemi	159
2. Spor o ontologii historických jevů	164
2. 1. Teoretická předehra	164
2. 2. Ontologické dobrodružství	166
Lekce 12. Politická korektnost jako nástroj bruselské totality	171
1. Filosofické zázemí a gnostické inspirace totality	171
1. 1. Emancipační příběhy jako náhražka vědění	171
1. 2. Omyly a konsekvence antropocentrismu	173
1. 3. Gnostická povaha totalitních ideologií	177
1. 4. Postmoderní rezignace na etiku	177
2. Postmoderní totalita v přiblížení politickou korektností	181
2. 1. Ambice a zásluhy politické korektnosti	183
2. 2. V kontextu ideologie	187
2. 3. Etické hodnocení	188
Lekce 13. Filosofický bizár	192
1. Kořeny nenávisť k Západu	192
2. Postmoderní filosofie jako rámec měkké totality	195
2. 1. Noetické bloudění	197
2. 2. Welschova obhajoba postmoderního myšlení	198
3. Kulturní relativismus	201

4. Habermasovo multikulturní angažmá	203
4. 1. Nejasnosti kolem osobní identity	204
4. 2. Denaturalizovaná identita jako zdroj práv menšin	206
4. 3. Námitka z faktu nutné socializace	207
4. 4. Rozpor multikulturní spravedlnosti	208
4. 5. Habermasův ontologický princip kolektivní viny	210
Lekce 14. Chapadla a beranidla neomarxistické totality	212
1. V příhodném světonázorovém rámci	212
2. Specifika totality neomarxistů	215
3. Multikulturalismus v teorii	216
4. Multikulturalismus v praxi	221
4. 1. Problém islamizace Evropy	223
4. 1. 1. Slabé argumenty	225
4. 1. 2. Mrazivá nezodpovědnost	227
4. 2. Rasismus naruby	228
5. Genderismus v teorii	231
5. 1. Filosofický kontext genderové teorie	232
5. 2. Přirozenost jako sociální konstrukt	237
6. Genderismus v praxi	241
7. Konzervatismus versus „konzervatismus“	244
7. 1. Nešťastná participace křesťanů na sebevraždě Západu	246
Lekce 15. Pokus o terapii politikova myšlení	252
První sezení	253
Druhé sezení	261
Třetí sezení	269
Čtvrté sezení	272
Páté sezení	276
Šesté sezení	279
Sedmé sezení	283
Osmé sezení	286
Deváté sezení	289
Desáté sezení	292
Jedenácté sezení	296
Dvanácté sezení	299
Třinácté sezení	302
Čtrnácté sezení	306

PŘEDMLUVA

Když necháme stranou filosofickými omyly uzákoněné předsudky empiriků, agnostiků, existencialistů, personalistů, falibelistů a postmodernistů, můžeme o filosofii říct, že je vědou principů. Nikoli jen dogmaticky předpokládaných či libovolně zvolených, nýbrž kriticky odůvodněných, a sice vyčerpávající diskusí s radikálními skeptiky všeho druhu.

Kdybychom na druhé straně vzali za kritérium věrohodnosti filosofických tezí či systémů dobový konsenzus, pak bychom museli takové pojetí filosofie chápat jako čiré bláznovství; jako extrémní, kritikou nepolíbený a nekomplikovaný racionalismus. Jenže takovým extrémem je v teorii poznání naopak konsenzualismus. O pravdě se opravdu nehlasuje; a ve filosofii už vůbec ne.

Tento svazek se týká politické filosofie a je poslední částí systematického filosofického kurzu, který měl za úkol předložit filosofii právě jako vědu principů. V předchozích svazcích byly pojednány otázky teorie poznání (*Iluze skeptiků*), filosofické antropologie (*Člověk bez duše, život bez smyslu*) a etiky (*Iluze etických relativistů*).

Když je řeč o systematickém zpracování filosofické látky, vybaví se tematicky bohaté a relativně úplné zpracování všech standardních problémů, které spadají do příslušné filosofické disciplíny. Tak se například v teorii poznání kromě pravdy a jistoty podrobně vykládají procesy a struktury smyslového a rozumového poznání, ve filosofické psychologii zase fantazie, paměť, emoce, v etice jednotlivé ctnosti a v politické filosofii třeba právo na majetek.

V tomto kurzu je tematický záběr daleko skromnější. Můžeme tu parafrázovat prastarý výklad vzniku filosofie: Idea kurzu vzešla z údivu nad vlekou, hloubkovou krizí filosofického myšlení na Západě a jejími tragickými dopady v životech jedinců i společností. Je to krize filosofických základů, z níž už jak se zdá není východisko. Proto se v celém kurzu soustřeďuje pozornost výlučně na ty fundamentální problémy, jejichž řešení má rozhodující vliv ve výkladech: poznání – lidského bytí – smysluplného osobního a společenského života.

Tato volba témat se jeví jako jediné možné východisko ze současné krize filosofie a zřejmě i jediným možným způsobem, jak hledat přijatelnější řešení jejich klíčových problémů. Takový výzkum však spočívá v mnohdy až úmorných konfrontacích s relevantními antitezemi, ať už je klade reálný, či fiktivní oponent; to není moc zábavné.

Už Sokrates ale věděl, že právě konfrontace s antitezemi je esencí kritického myšlení. K tomu se sice hlásí nepřehledné zástupy intelektuálů všech druhů a směrů; filosofové zřejmě do jednoho. Kolik z nich ale tuto povinnou techniku racionálního myšlení ve filosofii aplikuje? Kdo se však chce vyznat v základech, na nichž možnost racionality stojí, nemá jinou šanci.

Na prvním místě jde tedy o možnost noetických hodnot pravdy a jistoty. Implicitně s nimi bez výjimky počítají všichni. Ani ti nejzarytější skeptici se ve svých pochybnostech bez nich neobejdou. Naprostá většina těch, kteří se k problému vyjadřují, je ale paradoxně přesvědčena o jejich nedokazatelnosti. Že jsou námitky kruhů

a regresů v pokusech o dokazování pravdy pozitivně neřešitelné, o tom panuje mezi filozofy tak široký konsenzus, že by jim ho mohli závidět i zastánci evoluční teorie.

Když tedy uvážíme, že se jedná o hodnoty myšlení, jejichž platnost je absolutní podmínkou možné platnosti všech vědeckých závěrů, pak je čistě teoreticky vzato rezignace na jejich dokazatelnost hroblem veškeré racionality. V tom případě se totiž racionalita zakládá na pouhé víře. Pouhá víra však nemůže ukázat, proč by nemohly platit její opaky. To se týká i pouhou vírou nesených „pravděpodobných“ závěrů. Jejich pravděpodobnost zůstane také jen zbožným přáním. Pak se například ukazuje oblíbené a okázalé povyšování vědecké racionality nad náboženskou víru komickým nedorozuměním.

Komičnost ale přechází v tragiku, když vyjde najevo, že fundamentální fideismus filozofů otevírá prostor pro všemožné negativistické, destruktivní výklady podstaty člověka a smyslu lidského života, které ve vývoji novověké filosofie povýšily na paradigmatu. Nepřeháníme? Je to skutečně tak zlé?

Dnešní věda a vzdělání, záplava informací a inflační zábavy se sice činí, aby zaplašily hledání nějakého vyššího cíle. Co ale může být tragičtější než život s představou člověka bez duše a života bez přirozeného mravního zákona, navíc odsouzeného k zániku? Je-li toto nihilistické pojetí životního smyslu ustálené, směřuje osobní život logicky k egoismu a společenský život do totality.

Stopu této moderní tragiky můžeme číst i ve francouzském dokumentu o nositeli Nobelovy ceny za literaturu Albertu Camusovi. Oslavuje se v něm duch vzpoury proti shnilému světu, a především Camus jako povoláný posel nápravy. Průřez jeho životem je v dokumentu prokládáný glosami dvou komentátorů. Černý raper s místy zarputilým zaujetím a postarší intelektuál s mentalitou zkušeného „osmašedesátníka“ střídavě oznamovali: *„Albert byl jedním z nás, chránil hodnoty, určitou vizi světa, chránil Lidstvo. Ve světě, kde všichni lžou, říká jeho románový hrdina vždycky jenom pravdu, vždycky říká, co cítí a nikdy nechce říkat víc, než co cítí.“*

„Nietzsche naučil Camuse žít bez Boha. Vypadal dobře, byl přitažlivý, dívky ho zbožňovaly, byl to donchuán. Užíval si života s hrdě vzdorným zadostiučiněním přátel hédonismu; byly mu blízké všechny druhy malých rozkoší, v tom je jeho velikost. Byl to normální člověk, což znamená, že se taky uměl chovat sobecky; nebyl svatý, ale něco mnohem víc – byl živý! Byl plný paradoxů, dokázal být lhostejný, neosobní, pyšný, nevěrný...“

Ano, takoví jsme a soudit nás může jen Ten, kdo nás dokonale zná. Ale proč tyto naše ubohosti oslavovat? Proč je stavět na piedestal a dělat z jejich nositelů proroky a spasitele? Camuse svěřme dobrému Stvořiteli, o němž dobrá filosofie také něco ví. Ale to, jaký životní styl a jaké hodnotové preference jsou v dokumentu o Camusovi ostentativně oslavovány, se k ilustraci dnešní morální kocoviny a frustrace smyslu života docela hodí.

Logickým korelátém hluboké a vleklé krize filosofie člověka je i neutěšená politická realita Západu. Symptodem teoretického bloudění je také skutečnost, že se v něm ztrácí pravá podstata současné politiky. Ani její profesionální aktéři mnohdy nerozpoznávají nelidskost ideologie, která řídí jejich kroky. Široká veřejnost je pak médií hlavního proudu „odborně směřována“ (manipulována) k blažené nevědomosti o neomarxistických tvůrcích ideologie, která dnes opanovala Západ.

Běžný, poctivě pracující anonymní občan důvěřivě čerpá povšechný politický přehled z oficiálních médií, aniž by tušil, že ho informují s přibližně stejnou objektivností jako někdejší sovětská propaganda. Anonym pak vysvětluje sobě i svému okolí: že masová migrace do Evropy je normální historický jev, v němž moudré vedení EU prokázalo lidské cítění; že Istanbulská úmluva o prevenci a boji proti násilí na ženách je záslužným aktem vyspělé humanity; že Green Deal zachrání planetu...

Jak by mohli konformisticky vyladění občané tušit, že pokrytecké záchvaty migračního altruismu jsou motivovány snahou o rozbití evropských národů a že násilím na ženách je už míněn hanebný „stereotyp“ rozlišování rolí mužů a žen v rodinách. Zcela pod jejich rozlišovacími schopnostmi je pak cílená, nejméně půl století trvající devastace humanitního vzdělání, která velice usnadňuje uvádění ideologicky zpotvořené humanity do praxe.

Menšina, která o těchto poměrech lehce pochybuje, si už sice stačila všimnout, že například vzývání práva žen či sexuálních menšin moc neladí se zaplavením Evropy muslimskou migrací. Málokdo ale tuší, že se tu nejedná o běžnou aroganci moci, nýbrž o hlubokou nenávist vůči tradičnímu Západu. Pokusíme se tedy v tomto svazku potvrdit, že tomu tak je a najít odpověď, proč tomu tak je.

LEKCE 1.

POVŠECHNÁ CHARAKTERISTIKA LEVICOVÉHO LIBERALISMU

1. Fenomenologická podobnost s komunismem

1. 1. Utajení bratřenci

Neomarxismus je dnes na Západě dominantní ideologií. Ovládá myšlení a společensko-politickou praxi stejně suverénně, jako komunismus ovládal myšlení a společenskou praxi na Východě. Srovnání s komunismem přitom není náhodné. Jeho krycí politický název „levicový liberalismus“ je sice běžně chápán jako protiklad komunistické totality, ne-li dokonce jako vítěz nad ní. Kritici však překvapivě nacházejí mezi těmito údajnými protiklady dost podobností. Mluví dokonce o komunistech a levicových liberálech jako o bratřencích.

Příbuznost levicových liberálů s komunisty vystihuje i jistá adaptace vtipu z dob komunismu. Sešli se americký a sovětský dirigent a ten sovětský se chlubil, že u nich neexistuje antisemitismus. Má prý v orchestru pět Židů a ti mají stejné postavení jako ostatní. Američan opáčil, že on má v orchestru jistě také Židy, jenom neví kolik.

A pointa? Po pádu komunismu se ideologicko-kádrovácký pohled a dohled přestěhoval na Západ. Společnost je tu také takovým orchestrem, v němž se věnuje malá pozornost hudbě, ale zato se klade velký důraz na zastoupení, diverzitu, inkluzi, kvóty, rovnost, toleranci, pozitivní diskriminaci. Vládnoucí ideologie tu zase moralizuje. Sice opět na nepravém místě, ale stejně zavile.

Není ale takové srovnávání současného Západu s komunismem přitažené za vlasy? Západní společnosti jsou přece, na rozdíl od společností v komunistické totalitě, svobodné. Ve svém důrazu na lidská práva přitom nacházeli disidenti z komunistických zemí oporu také u západních levicových liberálů.

Naznačená analogie se tedy nezdá být zrovna objektivní. Jsou tu přece podstatné rozdíly. Ten největší zřejmě spočívá v komunistické nesvobodě a ve svobodě (voleb, cestování...) demo liberálních režimů. V logice takového zaujatého srovnávání bychom mohli poukazovat i na to, že na Západě jsou také policie či vězení. O jakých podobnostech s komunismem tedy kritici levicového liberalismu mluví?

Nedá se pravdivě popřít, že veřejný diskurs západních společností je už po celá desetiletí ovládnán politickou korektností, která se se svobodou moc nerýmuje. Politická korektnost je však vynálezem kulturních marxistů, kteří představují tvrdé jádro levicových liberálů. Stala se účinným nástrojem jejich ideologického prosazování. Co je ale na ní tak hrozného? Třeba to, že političtí korektoři mimo jiné nutí lidi, aby mluvili jinak doma a jinak na veřejnosti. Tím nejen omezují svobodu slova, ale tlačí také občany k účasti na veřejném lhaní.

Takový nátlak ale vytváří spoustu nespravedlností. Neboť člověk má přirozené právo na svobodu projevu a také na to, aby nebyl nucen k životu ve lži. Kdo však na diktát politické korektnosti nepřistoupí, riskuje skandalizování, ztrátu zaměstnání i kriminalizaci. Přesně tak to ale fungovalo i za bolševika. Lidé si také a ze stejných důvodů museli dávat pozor na jazyk. Tam i tady je ideologická pravda víc než samotná realita.

1. 2. Srovnání s érou komunistů

Tehdy jste něco cekli, a hned jste se stali kandidáty represivní péče režimu; byli jste zařazeni mezi antisocialistické živly. Dnes vás pod nálepkou rasisty či extremisty čeká něco podobného.

Tehdy gumové paragrafy pobuřování či hanobení socialistického zřízení. Dnes máme stejně gumové paragrafy podněcování k rasové či jiné nekorektní nenávisti. Nic přitom nebrání, aby se paragrafy vztahovaly na evidentně pravdivé výpovědi i na spravedlivé hodnocení chráněnců režimu.

Dříve kádrování podle třídního původu a uvědomění. Dnes politicky korektní zvýhodňování menšin. Dříve muselo každé pracoviště vykazovat oddanost stranické linii. Dnes firmy povinně na povel vykazují všelijakou diverzitu a podřízenost fanatickému ekologismu.

Komunisté si přisvojili monopol na pravdu a dobro, aby pak s vědomím mravní převahy pořádali hony na třídní nepřátele. Dnes si takový monopol osobují političtí korektoři, aby mohli se stejným vědomím mravní převahy slídit po rasistech, xenofobech, homofobech... Ne náhodou se o politické korektnosti nekorektně mluví jako o nové inkvizici. Jak se to tedy skutečně má se svobodou a spravedlností na dnešním Západě?

Bývalý komentátor Lidových novin Martin Weiss kdesi píše o politické korektnosti jako o nesmírně vlivné, nemilosrdné spojence novodobého barbarství. Lidé

podřadného intelektu a charakteru prý díky ní mají příjmy a moc, na které by jinak nedosáhli.

Jestliže jsme v západních společnostech odkázáni na mainstreamová média a nemáme přitom o jejich objektivitě vážnější pochybnosti, pak jsme bohužel v důležitých, ideologicky citlivých otázkách společensko-kulturní či politické orientace podstatně neinformováni. Náš obraz reality zůstává nutně jednostranný a pokřivený jako za bolševika. Média hlavního proudu se sice stylizují jako spolehlivá a pokroková, ale zapomínají dodat, že měřítko objektivitě a pokroku jim určuje ideologický hegemon západní civilizace – neomarxismus. Tato média na sebe nikdy neprozradí, že jsou kulturně a politicky ve službách Nové levice. V tom se liší od bolševických médií, která se svou závislostí na stranické linii netajila, ale pyšnila.

2. Filosofická příbuznost s komunismem

2.1. Společný kořen

Podobnost levicového liberalismu a komunismu neleží jen na úrovni povrchových fenoménů. Filosoficky vzdělaní kritici poukazují na intimnější příbuznost až totožnost v hlubších vrstvách filosofických východisek a předpokladů. Levicoví liberálové mají zvláště ve svých neomarxistických představitelích v podstatě stejný pohled na člověka jako komunisté. Chápu ho materialisticky jako produkt evoluční náhody, jako pouhý organismus; z nicoty vzešel, do nicoty se vrátí.

Vedle materialismu si levicoví ideologové osvojili ještě jednu silnou myšlenku filosofie pozdního novověku – tentokrát o lidském životě; jsou přesvědčenými etickými relativisty. To znamená, že nevěří v nějaké všelidské, obecně platné mravní hodnoty a normy. O tom, co je ve svobodných činech lidí dobré a zlé, podle nich v posledku rozhodují ti, kdo se společensky prosadili.

Materialismus a etický relativismus spolu tvoří základní filosofické pojetí lidské reality, z jakého také vycházela komunistická ideologie.

2.2. Vazba ideologie na filosofii

Filosofický obraz člověka a jeho života je pro ideologii rozhodující. Neboť ideologie vtěluje do společenské praxe své představy o tom, jak by měl společenský život vypadat. Vize společnosti však vždy vycházejí z nějakých filosofických představ o člověku.

Závislost ideologie na filosofii se dá ukázat na problému vztahu jedince a společnosti. Žije jedinec v podstatě pro společnost, nebo má společnost primárně sloužit rozvoji osobních životů? Řešení této otázky je pro každou ideologii podstatně určující, konstitutivní. Jenže takové porozumění nutně vychází z filosofického pojetí člověka, potažmo společnosti. Je-li člověk podstatně chápán jako část nějakého většího Celku (třídy, společnosti, kosmu), pak se bude v politickém myšlení jevit jako podstatně podřízený kolektivu a státu. Jejich role se v lidském životě naopak zmenší, pochopíme-li lidského jedince primárně jako osobu s vlastním životem, který má svou vlastní/osobní zákonitost a finalitu – neodvozenou ze zákonitosti a finality společenského života či dějin.

Podobně je možné dokumentovat podstatnou závislost ideologie na filosofii na druhém politicky klíčovém problému vztahu práva a mravnosti. Jestliže nám mravní normy splývají s právem či společenskými zvyklostmi a konvencemi, pak bude právo autonomní a státní moc bude posledním kritériem či arbitrem dobrého a zlého v lidském konání. Jestliže ale právní normy odvozují svou platnost z nadřazeného mravního zákona, pak je vůle mocných měřena transcendentním, lidsky netvořeným zákonem spravedlnosti; je mu podřízena.

2. 3. Pojetí lidských práv prozrazuje filosofický základ ideologů

Uvedené příklady nejsou vybrány náhodně. Neboť se na nich dá ukázat společný antropologicko-etický kořen komunistů a levicových liberálů. Jak můžeme společný kořen zjistit na první pohled? Jak se v levicovém liberalismu nápadně projevuje materialismus a etický relativismus?

Jedním z hlavních témat levicových liberálů jsou lidská práva, přesněji práva utlačovaných menšin. Pojetí lidských práv ale vypadá zcela jinak:

- 1) jestli chápeme člověka primárně kolektivisticky či ne;
- 2) jestli podřazujeme právo nějaké vyšší mravnosti či ne.

Levicový liberalismus se stal jakousi velkovýrobnou údajně lidských práv menšin. Z toho už můžeme odhadnout, jaké jsou asi základní filosofické představy levicových liberálů o člověku a o životě. Jsou kolektivistické a relativistické. Proč?

V pojetí levicových liberálů je to lidská autorita / státní moc, kdo v posledku určí a legislativně stanoví, co jsou lidská práva a která to jsou. V praxi levicoví liberálové produkují podle svých ideologických představ kolektivní práva menšin jako na běžícím pásu. V těchto představách je ovšem programově ignorována lidská přirozenost, tj. realita ontologicky daného lidství. Jenže právě lidská přirozenost je jediným, lidské moci nadřazeným zdrojem obecných lidských práv.

Marxistický komunismus a neomarxismus Nové levice mají tedy v základě stejnou antropologii a etiku. V běžném čtení politického vývoje 20. století se levicový liberalismus jeví jako ideologie, která porazila komunismus. Z filosofického hlediska se ale vyústění jejich konfliktu může nanejvýš jevit jako vítězství jedné frakce v rámci určité strany nad druhou – a to ještě za velice sporného předpokladu, že právě levicoví liberálové byli hlavními tahouny ve studené válce Západu se SSSR. Mnozí měli naopak tyto organizátory mírových hnutí na Západě za užitečné idioty Moskvy.

2. 4. Filosofická garance úspěchu levicových liberálů

Důraz na lidská práva představuje jeden z hlavních důvodů přijatelnosti ideologie levicových liberálů. Široké veřejnosti přitom nevádí, že jsou v ní lidská práva chápána revolučně, progresivisticky. Zaměříme se tedy na filosofické pozadí této nadměru úspěšné zdánlivosti. Do popředí půjdou otázky poměru:

1. jedince a společnosti – navozuje na první pohled spor liberálů a socialistů;
2. práva a morálky – ohlašuje spor etického univerzalizmu a relativismu.

V této perspektivě se levicový liberalismus ukáže jako určitá symbióza liberalismu a socialismu, která byla umožněna syntézou pokrokového materialistického světonázoru s neméně pokrokovým etickým relativismem. Právě tento filosofický základ stojí (jako v případě komunismu) za soudobým úspěchem levicových liberálů. Vysvětluje také jisté sblížení původně protichůdných tradic liberalismu a socialismu a následně i větší intelektuální přitažlivost levicového liberalismu.

Obě složky této filosofické syntézy jsou totiž pevně zasazeny do kontextu vývoje novověké filosofie. Představují mohutné proudy, do nichž tento vývoj vyústil. Novověká filosofie však bezkonkurenčně zakládá a utváří západní kulturu posledních staletí – včetně té politické. Proto je levicový liberalismus v současnosti neadekvátnějším praktickým výrazem těch idejí, které se v novověkém myšlení etablovaly.

2. 5. Tendence k etatismu, potažmo k totalitě

Materialismus a etický relativismus tedy tvoří společné filosofické předpoklady komunistů a levicových liberálů. Samy tyto předpoklady však stačí k tomu, aby se z nich dalo logicky odvodnit totalitní masakrování společnosti; představují mohutný potenciál totalitarismu. Proč?

Protože jak materialismus, tak etický relativismus vyúsťují v aplikaci na politické myšlení do etatismu. V něm je stát jednoznačně a po všech stránkách nadřazen jedinci. Když tedy například soudobá zkušenost s politickou korektností vyvolává otázku, jestli není v jejím ideologickém zázemí zakódován sklon k totalitnímu ovládnutí společnosti, pak identifikace filosofických předpokladů levicového liberalismu činí kladnou odpověď pravděpodobnější. Naznačme předběžně, jak ze shodných filosofických předpokladů marxismu a neomarxismu vyplývalo komunistům přesvědčení o legitimitě svrchované moci státu nad životy svých občanů.

Proč vede materialismus k etatismu? Připomeňme lekce z filosofické antropologie. Materialismus chápe člověka kolektivisticky, neboť je monistický. To znamená, že v podstatě existuje jen jedna skutečnost – absolutní Jsoucnost. Podle materialistů je jím hmotný svět, podle jiných třeba božstvo ztotožněné s Přírodou. Přitom je důležité, že všechny jednotliviny včetně lidských jedinců jsou chápány jen jako formy či projevy této absolutní Skutečnosti.

Člověk je proto základně definován jako pouhá část kosmického Celku. Filosofické pojetí lidského bytí je v monismu nutně kolektivistické. Lidská osoba v něm odvozuje svou základní identitu z bytostné příslušnosti k nějakým vyšším celkům; je primárně členem etnika, třídy, společnosti, státu, Přírody. Na tomto kolektivistickém chápání zakládají například neomarxisté speciální, quazi-lidská, skupinová práva ideologicky zvýhodňovaných menšin. Materialismus tedy svým kolektivizujícím pojetím člověka implikuje etatismus, v němž je jedinec podřízen státu jako buňka celému organismu. Etatismus však otevírá bránu k totalitě.

Proč vede etický relativismus k etatismu? Protože dělá ze státu suverénního vládce nad celým (tedy i soukromým) životem člověka. Vede totiž k názoru, že státní

moc nepodléhá žádné vyšší, obecně lidské spravedlnosti, takže se v důsledném užití stává sama zdrojem a kritériem všech norem lidského jednání.

Etický relativismus tedy rovněž implikuje etatismus a svým specifickým způsobem (popřením obecného mravního zákona) umožňuje i totalitní ovládnutí občanů. Jestliže totiž s relativisty popíráme přirozený zákon lidské svobody, popíráme i obecnou lidskou přirozenost. Pak jsou ale řeči o lidské důstojnosti a lidských právech sice vznešeně znějící, leč prázdnou rétorikou. Ve skutečnosti totiž mohou být zakotveny jen v lidské přirozenosti. Etičtí relativisté proto dávají státní moci volnou ruku v zacházení s občany.

Státníci samozřejmě své cíle vždycky definují blahem společnosti. Na základě materialisticko-relativistické filosofie však mohou k jejich dosažení regulérně a beztržně volit jakékoli prostředky. Nejsou v tom limitováni žádnou spravedlností, která by je přesahovala; osobují si morální omnipotenci. Pak už se mohou obecným blahem jen zaklínat. Ve skutečnosti ospravedlňuje materialisticko-relativistická mentalita jakoukoli mocenskou svévoli; logicky směřuje k totalitě.

Když Reagan kdysi poznamenal, že si Sověti pro sebe vyhrazují právo na lež, krádež a podvod, málem tím přivedl podle očitého svědka zamíni Spojených států ke kolektivnímu nervovému zhroucení. Reaganův výrok ale mohl mít morální osten, a mohl být proto chápán jako provokativní jen v rámci běžného, přirozeného mravního cítění.

Sověti mravní cítění samozřejmě pokrytecky zneužívali. Ale jinak byli mezi sebou dobře srozuměni s utilitaristickou logikou, podle níž jejich vznešené ideologické cíle posvěcují jakékoli prostředky – jakékoli myslitelné násilí. A přinejmenším aspoň intuitivně tušili, že mají pro své chování mocnou oporu právě v reprezentativních systémech novověku, jakými jsou materialismus a etický relativismus.

Jestliže jsou tedy v nějakém socio-kulturním prostoru etablovány filosofické ideje materialismu a mravního relativismu, pak je v něm totalita buď už uskutečněna, nebo je v potenci blízce jejímu uskutečnění. Vše specificky lidské je tímto filosoficky negativním dvojblokem výkladově od základu deformováno. Praktická totalitní nelidskost s ním perfektně koresponduje.

2. 6. Obsahová struktura levicového liberalismu

V konstituci levicového liberalismu obsahuje levicovost materialistický světonázor a liberální složka obsahuje relativizaci mravních hodnot a norem. Obě filosofické pozice jsou pak v rámci této ideologie spojeny revolučním ideálem stvoření nové společnosti. Získávají tím nevídanou praktickou dynamiku.

Strategické rozvržení ideologů levicového liberalismu je takové, že se nejprve uplatňuje hodnotový relativismus. Poté přichází ke slovu materialistická dogmatika s novými, samozřejmě už nerelativizovanými hodnotami, které prý nejlépe odpovídají člověku 21. století.

První, relativistická fáze přitom probíhá ve znamení osvobozování od dogmat tradiční, staletími fixované morálky povinností a ctností. Druhá fáze už je etatistická a doktrinářská. Nemravné ideologické experimenty, jakými jsou například vymyšlení stále nových lidských práv podle ideologického klíče, se prosazují legislativně. Sa-

mozřejmě v záběru, který zasahuje do všech kolektivisticky zpolitizovaných oblastí soukromého života.

3. Levicový liberalismus jako ideologie

3. 1. Neomarxismus

Levicový liberalismus je ideologicky určený politický systém, který vděčí za svůj úspěch revolučnímu dynamismu kulturních marxistů. Tito západní marxističtí intelektuálové přeměrovali revoluční elán a strategii ke kultuře. Pochopili totiž, že radikální změna západních společností se může uskutečnit, když nejprve dojde k radikální změně v hlavách občanů.

K jaké změně? Především musí být odstraněny nábožensky určené představy o lidském údělu. Následně pak musí být překonány tradiční mravní hodnoty a zvyklosti nahrazeny hodnotami novými, odpovídajícími změněnému vzdělanostně-kulturnímu paradigmatu moderního člověka. Na takové epochální proměně musí spolupracovat široká kulturní fronta – od univerzit přes umělce, intelektuály, soudce až po bezprostřední manipulátory veřejným míněním, jakými jsou politici, filmaři, novináři, aktivisté či tvůrci pop kultury.

Příslušné instituce socio-kulturního vlivu celkem bez povšimnutí obsadili levicoví liberálové, kteří převzali (zřejmě od dějin) štafetu pokroku pod značkou Nové levice. Ta zaplavuje různé okruhy soudobé společensko-politické praxe revolučními ideovými proudy, jakými jsou: multikulturalismus – genderový feminismus – ekologismus – a jejich společný jmenovatel: politickou korektností vybavený lidsko-právní étos.

3. 2. Vymezení ideologie

Levicový liberalismus je revoluční ideologií. Obecně vzato je ideologie aplikací idejí světonázorového charakteru na společenský život. Politická ideologie usiluje o vtělení svých ideově-hodnotových preferencí do politické praxe. Ideologové se tedy snaží na základě svých myšlenek a postojů světonázorového charakteru určovat, tj. orientovat a projektovat společensko-politickou praxi.

Ideologie tedy předkládá nějaký výklad světa, člověka a také představu o lidském životě: jak by měl vypadat – jaké jsou jeho hodnoty – jaké je jejich pořadí – jaký má vůbec smysl. Ideologové pak podle svých světonázorových představ vytvářejí koncepci socio-kulturního a politického života. Přitom od nich jako takových nemůžeme očekávat nějaké hluboké, filosofické myšlení. Ideologa teoreticky nezajímá, jak se to se člověkem skutečně má; nehledá objektivní pravdu o smyslu a pravých hodnotách jeho života. Jde mu jen o prosazení té své Pravdy, v níž uvěřil. Jeho síla nespočívá v odůvodňování východisek vlastních myšlenkových experimentů. Sází na efektní rétoriku a na schopnost přizpůsobovat realitu svým myšlenkovým šablonám, mnohdy utopickým. Typicky ideologické myšlení je dogmatické a akční.

To není zrovna příznivá charakteristika. Přesto má ideologie navzdory svým teoretickým limitům v řádu lidských činností své oprávnění. Dobrý inženýr také nemusí

znát vědecké detaily oboru, v němž prakticky úspěšně působí. Dobrá lidská praxe (individuální i společenská) přirozeně vychází z dobrého poznání těch skutečností, o které v lidské praxi běží. Na této psychologické zákonitosti se zakládá i přirozená závislost ideologie na teoretickém poznání filosofů. Ideolog přece také může zakládat svou profesi na dobrých principech realistické filosofie, byť je to zvláště dnes nesnadné.

Ideolog tedy od filosofa přebírá:

- Určité pojetí světa – v případě levicových liberálů monistické.
- Určité pojetí člověka – v levicovém liberalismu je člověk pouhým evoluční náhodou daným organismem, který je primárně částí Přírody potažmo společnosti a má tuto podřízenost kompenzovanou sebestředným individualismem s regulovanou tendencí k hédonismu.
- Určité pojetí osobního života – podle levicových liberálů má být kolektivisticky zpolitizován; mravní normy a hodnoty jsou dobově podmíněné; osobní život spadá pod režii mocných.

Z těchto konkretizací můžeme pochopit, proč pojem ideologie vyvolává dnes spíše negativní asociace. Víme, že ideologie, která je obsahově konstituována materialismem a mravním relativismem, má filosoficky zakódovaný sklon k etatismu; má tedy i totalitní potenciál. Taková ideologie tíhne k zásahům do soukromého života; snaží se ho ovládnout. Je v trvalém pokušení diktovat občanům, jak mají myslet, jak se mají chovat v soukromí, v co mají a nemají věřit, koho obdivovat, podporovat a koho nenávidět.

Poněvadž jsou totalitní ideologie na štíru se svobodou, panuje široký konsensus o jejich nepřijatelnosti. Špatná zkušenost s nimi působí, že se dnes díváme na ideologie s podezřením; samotný termín *ideologie* zní pejorativně. Levicovní liberálové zdařile kompenzují tento handicap tím, že prodávají svoji ideologii v líbivém balení humanismu, pozornému k lidským právům; skvělý tah. Pod hlavičkou lidských práv získali tito notoričtí relativisté a arogantní revolucionáři pověst morálních autorit.

Po zkušenosti s tvrdými totalitami dvacátého století si ideologové vysloužili pověst nenapravitelných dogmatiků a bezohledných, cynických megalomanů, kteří fanaticky vnucují své nesmyslné utopie. Jako ale nemusí být každá ideologie z podstaty vadná, tak také nemusí být každý ideolog dogmatikem. Nemusí být a priori stigmatizován iracionalitou. Proč?

Je pravda, že ideolog jako takový filosofické obsahy světonázorového charakteru nedokazuje; jen je aplikuje a prosazuje. Teoreticky ale není vyloučeno, že by určitý ideolog mohl být zároveň i dobrým filosofem. Pak by mohl umět svůj světonázor dobře zdůvodnit – a to už bychom ho nemohli pravdivě vnímat jako propagátora nějaké iracionality či utopie.

Na druhé straně je pravdou, že existují filosofové (a není jich málo), kteří myslí jen jako ideologové; zdegenerovali dogmatismem. To přivádí k rozlišení filosofického a ideologického myšlení.

3.3. Filosofické a ideologické myšlení

Hlavní rozdíl je v tom, že autentické filosofování je kritické, kdežto ideologické myšlení je dogmatické. Filosof pravdu namáhavě hledá, ideolog ji už od začátku má. Jak řečeno, jeho vlastní výkon spočívá v prosazování té své pravdy; o ní nepochybuje.

Filosof se naopak skrze pochybování k pravdě dopracovává. Z toho plyne odlišný postoj k námitkám. Filosof je vítá – ideolog je spíše zaplašuje, bagatelizuje. Proto ideologové většinou neznají hlubší odůvodnění svých filosofických a světonázorových postojů; málokdo je má filosoficky promyšlené. Proto je také většinou nedokážou racionálně vysvětlit a obhájit. Přitom právě jim enormně záleží na jejich přesvědčivosti.

Proto jsou ideologové nuceni, aby se místo náročného logicko-kritického vysvětlování uchýlovali ke hře na emoce, aby volili náhradní prostředky přesvědčování svých posluchačů, jakými jsou: rétorická sugesce – sofistika – demagogie – zjednodušování – dezinterpretace – osočování – nálepkování – zesměšňování, umlčování a kriminalizace oponentů. Jde-li do tuhého, nepohrdnou ani silovými prostředky.

Někdo by ale mohl namítnout, a byla by to námitka typicky dnešní/postmoderní, že rozdíl mezi ideologickým a filosofickým myšlením je jen zdánlivý; že každá filosofie je v posledku také jen ideologií; že si teoretickou hodnotu jen namlouvá.

A nejsou snad různé filosofické systémy přes všechnu svou propracovanost nakonec jen možnými obrazy světa a člověka, které si nemohou činit nárok na objektivní platnost? Nejsou snad podmíněny: osobním založením, socio-kulturním prostředím filozofa či mocenskými zájmy? Nezávisí filosofické systémy také na subjektivní volbě výchozích předpokladů, které filosof musí klást jen s vírou?

Je-li tomu tak, pak jsou všechny filosofické systémy opravdu jen relativními artefakty, které sice mohou být skvělým svědectvím o lidském důvtipu a tvořivosti. Bylo by ale naivní, kdybychom mezi nimi chtěli hodnotově rozlišovat a tvrdit, že jeden směr je pravdivější než jiný.

Tyto námitky a jejich relativistické vyústění logicky vedou k samotnému jádru filosofické problematiky, k náročné diskusi s radikálním skeptikem o možnosti pravdy a jistoty. Budeme se moci této diskusi vyhnout? Vždyť taková relativizace filosofického myšlení znemožňuje i náš hlavní záměr: kriticky posoudit hodnotu filosofických předpokladů levicového liberalismu.

V tomto bodě musíme odkázat k teoretickému vyvrácení základů všeobecného relativismu, které lze najít v realistické noetice (viz *Iluze skeptiků*). Pro náš praktický účel stačí poukázat na fakt, že máme s levicovými liberály základní předpoklad: schopnost rozlišit filosofickou pravdu od omylu.

Levicoví liberálové sice koketují s relativismem, ale legrace končí, když se jedná o jejich vlastní pozice; v nich jsou nepokrytými až fanatickými absolutisty. Urputně věří, že mají pravdu a že oponenti se hluboce mýlí. A pokud jde o radikálního skeptika, můžeme se vždycky zeptat, jestli na tom nakonec není stejně jako levicoví liberálové. Jestli si prostě neodporuje a jestli se tím rozporem nediskvalifikuje.

LEKCE 2.

KRITIKA KOLEKTIVISMU SOCIALISTŮ

1. Celkový pohled na komponenty levicového liberalismu

Levicový liberalismus představuje určitou syntézu liberalismu a socialismu. Svou přesvědčivost pak těží ze dvou reprezentativních hodnot těchto hlavních, původně konkurenčních směrů moderní politické filosofie. Levicovní liberálové přebírají od socialistů ideál sociální spravedlnosti a od liberálů akcent svobody jedince. Obojí pak modifikují podle ideologických potřeb.

Spravedlnost a svoboda jsou nesporně základními hodnotami společenského života. Protože se na ně levicovní liberálové odvolávají jako na své definiční, konstitutivní prvky, zdá se být jejich ideologie nanejvýš přijatelná. A to tím spíš, že na rozdíl od socialismu a liberalismu v sobě programově soustřeďuje obě hodnoty. Levicový liberalismus je tedy většinou chápán jako vyšší syntéza těchto vysoce oceňovaných hodnot moderního politického života.

Tak nějak to vidí i klasicky orientovaný filosof A. Anzenbacher, když pozitivně hodnotí vývoj lidských práv posledních desetiletí. Levicový liberalismus totiž spadá právě do tohoto období a je celkem konsenzuálně vnímán jako ideologie étosu lidských práv. Podle Anzenbachera došlo ve vývoji chápání lidských práv: a/ k překonání jednostrannosti liberalismu (jen svoboda) a socialismu (jen rovnost); b/ k oslabení původního radikalismu liberálů a socialistů.

Vedle liberálních práv na svobodu řadí levicovní liberálové mezi lidská práva i sociální/nároková práva – na bydlení, na práci, na zdraví, na minimální standard životních poměrů pro všechny, na trvalý rozvoj. Anzenbacher vítá toto plodné prostředkování obou tradic moderního politického myšlení jako potřebnou systematizaci lidských práv.

Kritické posouzení nejen představ levicových liberálů o lidských právech, ale především samotné syntézy svobody a rovnosti v konceptu levicových liberálů vyžaduje, abychom nejprve filosoficky analyzovali liberalistické pojetí svobody a socialistické pojetí spravedlnosti. Budeme přitom muset sestoupit do hlubší vrstvy filosofické problematiky a postupně klást rozhodující otázky:

a/ poměru jedince a společnosti

b/ poměru mravního zákona a právních norem

Police levicových liberálů je zde taková, že dávají přednost společnosti před jedincem a právu před obecně lidskou mravností. Kritici ale hodnotí obě charakteristiky jako problematická místa v jejich koncepci. Kolektivistické pojetí člověka – tento zásadní omyl socialistů – vnesl do konceptu levicových liberálů ideu dominantního státu,

který atakuje práva a svobody jedinců; je vždy náchylný k anexi soukromí. Oponenti kritizují takové nadsazení role státu jako z principu nespravedlivé.

Krom toho se v myšlenkovém vývoji liberálů postupně prosazoval etický relativismus se svou negací obecně lidského zákona spravedlnosti. V tomto filosofickém kontextu se pak snadno ustálila představa beztrestnosti mocných, která je patrná například v pozitivistické koncepci práva emancipovaného od mravnosti. Oponenti kritizují takové popírání vývojově nepodmíněných mravních norem a hodnot jako destrukci toho, co je v lidských životech nejdůležitější. Podle nich etický relativismus mimo jiné znemožňuje konzistentní obhajobu svobody a legitimizuje kolektivistické nespravedlnosti zákonného bezpráví.

V této lekci se budeme kriticky zabývat kolektivistickým pojetím člověka.

2. Poměr jedince a společnosti

Problém lze formulovat jednoduše: Existuje jedinec pro stát, nebo stát pro jedince? Dva hlavní směry moderní politické teorie a praxe řešili problém opačně: liberálové ve prospěch jedince – socialisté ve prospěch společnosti. Bude tedy zajímavé sledovat, kdo musel v syntetickém konceptu levicového liberalismu ustoupit, kdo musel podstatně slevit.

Liberálové jsou obecně vzato přesvědčeni, že společnost a stát jako její politická organizace jsou odvozeni z jedinců. Proto logicky inklinují k modelu slabého státu. Po zkušenostech s různými absolutismy vnímají liberálové stát jako stále ohrožení osobních svobod. V jejich ochraně naopak spatřují hlavní, ne-li výlučný účel státu.

Socialisté to vidí obráceně: Největší hodnotou člověka je být loajálním občanem státu, který obětuje své nízké osobní zájmy vyšším zájmům společnosti. Právě v takovém sebevzdání pro nadosobní ideál společenského blaha spočívá pravá svoboda – tak zní odpověď socialistů liberálům, kteří je unavují údajně egoistickým omíláním svobod. Socialisté jsou tedy pro silný stát. A protože to po zkušenosti s totalitními režimy může vyvolávat podezření, přidávají přírvlastek – sociálně citlivý; kritici přitom mluví o státu pečovatelském.

Když se tedy vede spor o to, jestli má být stát slabý nebo silný, měl by se zřejmě vyjasnit účel státu. Obě strany by se mohly shodnout na tom, že stát má zajišťovat veřejné blaho neboli obecné dobro. Sem patří hlavně starost o právní řád a zřizování obecně prospěšných institucí.

Problém začíná, když se má přesněji vymezit rozsah obecného dobra, a tím i rozsah kompetencí či autority státu. Spor socialistických kolektivistů s liberálními individualisty se vyostřuje, když se má určit poměr mezi obecným a soukromým dobrem.

Je obecné dobro cílem samo o sobě? Je sebeúčelem? Pak by obecné dobro spočívalo v moci a slávě státu a odlesk jeho velikosti by byl i žádoucím dobrem společnosti i hrdostí občanů. Nebo je obecné dobro spíše veřejným prospěchem občanů, takže v posledku slouží jejich osobnímu zrání?

Odpověď na takové otázky vyžaduje určitou filosofickou pravdu o bytí člověka. Obecná pravda o člověku se mimo jiné hledá i v odpovědi na otázku, jestli je člověk

ve svém bytí primárně pouhou částí/momentem většího Celku (Přírody, Kosmu, Univerza, Světa, Společnosti). A pokud ano, zda je v důsledku toho lidský život pouhou součástí daleko mohutnějšího přírodně-kosmického či dějinného procesu. Nebo je člověk přirozeně svébytným jedincem a svět je primárně složen z jednotlivin? Pak by byla společnost odvozena z lidských jedinců a měla by mít za cíl vytváření příznivých podmínek pro jejich osobní rozvoj.

Mnozí soudí, že jedinci jsou primárně osobami s vlastním, nezczizitelným životem. Je-li tomu tak, pak má osobní život především svou vnitřní finalitu. To znamená, že člověk má přirozené sklony k primární osobní, sobě vlastní dokonalosti, která nesplyvá s dokonalostí státu či společnosti; není jí absorbována.

Podle toho, jak se řeší tato hlavní otázka lidského bytí, vypadá i řešení sporu kolektivistů s individualisty o to, jestli je stát pro občany (čili obecné dobro pro dobro občanů), nebo jestli jsou naopak potřeby a zájmy občanů podřízeny potřebám a zájmům státu jako svému hlavnímu cíli.

3. Rozpory kolektivismu

Fenomenologicky se zdá, že společnost a stát mnohonásobně přesahují jedince. Mají vyšší stupeň organizace a strukturovanosti a také nesrovnatelně větší výkonnost a moc. Krom toho občané umírají, zatímco stát pokračuje. To se zdá potvrzovat i obecná intuice, podle níž je přece celek víc než jeho části, takže dobro a dokonalost celku je větší než dobro a dokonalost částí. Jedinec by tedy měl spatřovat smysl své existence v tom, že bude přinášet oběti ve prospěch společnosti, že se zcela ztotožní se zájmy státu. V tom je zase možné spatřovat i silný etický (neegoistický) motiv.

Na druhé straně výrazné fenomény politického života posledního století, jakými jsou proklamace o nezczitelné lidské důstojnosti či místy dramatický zápas se státní mocí o lidská práva, ukazují spíše na opačný poměr. Předpokládá se v nich, že stát není vůči občanovi všemohoucí, že má vzhledem k němu určité hranice, jejichž překročení se pokládá za nelegitimní, až nelidské.

Problém ale vyžaduje, abychom šli za pouhé fenomény či intuice a podívali se na člověka ontologicky, tj. z hlediska jeho bytí. Tady se klade rozhodující otázka: Jestli člověk existuje na způsob vlastnosti či činnosti někoho jiného, nebo spíše jako ten, komu patří vlastnosti a činnosti jako jeho kvalitativní určení. Je člověk subjektem – vlastníkem – nositelem svých životních aktů (vlastností a činností), nebo je sám jen takovým aktem (či určitým komplexem vlastností a činností) jiného, světového Subjektu?

Pokud je člověk ve svém bytí pouhým určením či momentem vyššího celku, mají pravdu kolektivisté. Struktura reality je tu monistická. To znamená, že člověk je jen vlastností, momentem, projevem jednoho světového Subjektu. Taková představa, takový model lidského bytí však nemůže odpovídat realitě. Proč? Protože se dostává do konfliktu s určitou hodnotou lidského života, kterou nemůže žádný filosof bezrozporně popírat. Tou hodnotou není nic menšího než pravda lidského myšlení. A pravdu ve svém výkladu nutně předpokládá i monista. Kolizi monistického výkladu s pravdou můžeme ukázat dvěma způsoby:

1/ Důsledně vzato patří v monistickém modelu reality všechno, co normálně přidělujeme lidskému jedinci, světovému Subjektu. To se týká i myšlení. Běžně ho chápeme jako myšlení Petra či Pavla, ale v monistickém pojetí skutečnosti je to jinak. Petr a Pavel jsou jen vlastnosti/akcidenty Světového subjektu, který sám skrže ně i myslí. Co to prakticky znamená? Uvažujme učitele a žáka.

Učitel a žák jsou vzhledem k určité pravdě v opačné pozici: učitel tuto kvalitu myšlení má, žák nikoli, má jen možnost si ji osvojit. Protože jsou ale oba podle monismu pouhými akcidenty Světa, jemuž patří jejich bytí i vše, co je s nimi nějak sjednoceno, jsou vlastně i jejich myšlenky myšlením Světového Subjektu. Svět jakožto jediný Subjekt tedy určitou dokonalost má i nemá, určitou pravdu zná i nezná; a to je rozpor.

Jelikož se pak v dějinách lidského myšlení průběžně realizují teze a zároveň i jejich opaky, myslí podle monistů Světový Subjekt jako dokonalý chaot. Myslí ustavičně v rozporech. O téže věci, vlastnosti, události myslí zároveň P i non P. Nemyslí tedy o nich nic jednoznačného, nic určitého; nemyslí o nich nic. Tak je z lidského myšlení dokonale vypuzena pravda. To vypadá na triumf postmoderních relativistů. Ale jen vypadá. Proč?

Protože by ho popravdě řečeno nemohli ani myslet. Jednak by ho myslel Subjekt, a protože zároveň myslí jinými lidmi i nerelativistické opaky, nemyslí ani ohledně relativismu zase nic jednoznačného, určitého. Tím přecházíme k druhému způsobu kolize monisty s pravdou.

2/ Aplikujme tyto monistické poměry na samotného monistu. On se domnívá, že pravdivě postihl onto-strukturu celé skutečnosti. Monista je však sám také jen akcidentem Světa, takže jeho monistické pravdy jsou vlastně myšlenkami Světového Ducha. Ten má ale také kontradiktorní, nemonistické myšlenky. V rámci bezmezné svobody Ducha myslet cokoli se pak samo myšlení dokonale zmaří, neboť pravdy a omyly se tu navzájem vyruší, obsahově anihilují. To ale platí i o „pravdě“ monismu. Také monistická teze ztrácí v autoaplikaci svou určitost; nelze ji klást jako pravdivou.

Kdo si tedy v rámci monistického modelu nárokuje pravdu, ten se za těchto monistických poměrů dostává do logicky neudržitelné, absurdní situace. Monismus je tak zvláštním případem sebevyvrácení jednoho každého monisty.

4. Historický exkurz

Teoretická autodestrukce monisty by mohla zůstat uzavřena v akademickém světě filosofů. Ale nezůstala. Jak známo, mají filosofické myšlenky praktické důsledky. Ustavují světonázorová přesvědčení, podle nichž se žije. A právě ty nejabstraktnější myšlenky, které vycházejí z hlubokých reflexí základů skutečnosti a o nichž se povrchně soudí, že s konkrétní realitou vůbec nesouvisejí, mají největší konkrétní dopady. Hluboké omyly pak mívají za následek tragický rozvrat osobního i společenského života.

Destruktivní vliv monistických principů na lidskou praxi se výrazně projevil u nejvýznamnějšího monisty novověku, G. F. Hegela. Ten v rámci svého systému roz-

vinul logiku monistického odosobnění člověka až do temných prostor kolektivistické praxe a oblundné panteistické mytologie. Hegel byl například přesvědčen, že historické události nemůžeme posuzovat z hlediska nějaké obecné spravedlnosti, která by byla vzhledem k nim vnější. To, co se stalo, stalo se prý nutně, a je proto morálně správné. A kolektivisté měli hned volnější ruce k prosazování svých systémových i situačních nespravedlností.

Jak ale mohl Hegel něco takového tvrdit? Vždyť to znamená radikální revoluci mravního cítění i chápání. Copak je možné rezignovat na morální odsouzení zločinů mocných? Podle Hegela ano; jen vítěz prý určuje kritéria spravedlnosti. Psal snad Hegel ve službách nějakého šilence na trůně? Vůbec ne. Jen ve svém etickém a politickém myšlení důsledně aplikoval své obecné představy o povaze světa. Logik by tu vyzdvihl správnost, moralista cynismus. Sledujme nejprve logiku jeho aplikace.

Hegel si představoval skutečnost jako vývoj absolutního Ducha. V realitě není nic většího. Vše je naopak součástí tohoto absolutního Sebevývoje. To platí i o tom, co nazýváme lidskými dějinami. Duch se jimi s logickou nutností vyvíjí k stále větší dokonalosti. Pravá povaha světových dějin tedy spočívá v tom, že jsou vyšší fází realizace Ducha. To je ovšem v řádu skutečnosti neskutečně povyšuje. Neboť Duch se nemýlí. Je veskrze rozumný, takže i vývoj dějin je veskrze rozumný. Co však je rozumné, je i mravně správné.

Tento maximalistický dějinný optimismus pak Hegel přenáší na pojetí státu. Stát je totiž mocný hybatel dějin, je tudíž podle Hegela vyšší manifestací Absolutna. Proto je správný sám ze sebe. Nikoli člověk, jak se domníval Kant, ale stát je sebeúčelem. Co z toho panteismu zbožštělých Dějin pro člověka vyplývá? Nic menšího než jeho bytostná, tj. definitivní a ničím neomezovaná podřízenost státu.

Jen ve státě má člověk rozumnou existenci a mravně relevantní svobodu. Svoboda jedince se prý realizuje právě podřízením státu. Stát je mravní univerzum. Jedinec se plněním povinností ke státu osvobozuje od subjektivní libovůle k pravé svobodě. Pojem etické svobody, jako protějšek svévole, je aplikován na kolektivistické prostředí a má mu zřejmě zjednat mravní váhu.

V tomto filosofickém kontextu se už stává srozumitelným, proč Hegel říká, že za všechno, čím člověk je, vděčí státu a že jeho nejvyšší povinností je být členem a nástrojem státu. Socialista Mussolini přeformuloval Hegelovy ideje na politické imperativy: vše ve státě, skrze stát a pro stát; nic proti státu.

Zhruba za půldruhé století kritizoval Hegelovo zbožštění státu W. Weischedel. Poukazoval přitom na masivní zlo, které dokáže sebezahleděná státní moc vyprodukovat. Představme si modelovou diskusi takového kritika hegelianské pseudo-morálky s jejím stoupencem:

Jak můžete obdivovat či podporovat takové postavy dějin, takové moci a sebeúchvatu propadlé neosobnosti, které pro vlastní slávu šíří teror ve velkém a prolévají potoky krve nevinných?

Vy nic nechápete. Uniká vám samotná podstata skutečnosti. Proto nevíte, že je vůlí Absolutna, aby staré ustoupilo novému – vyššímu obecně. Tento vývoj je nutně pozitivní, i když ho přizemně viděno a vulgárně vzato provázejí jatka. Jedinci by měli rádi obětovat své malicherné životy něčemu vyššímu. A co může být vyššího, než

dějinný pokrok – vývoj Absolutna? Kdo se mu zpěčuje, kdo neslyší, že Duch klepe na dveře přítomnosti, zaslouží úděl na smetišti Dějin.

Tady už běžná morálka zdravého rozumu nestačí. Však ji také Hegel degradoval na morálku čistě subjektivní, kterou pak překonal pravou objektivní morálkou. Ta totiž podle něj vychází z pochopení pravé skutečnosti sebevývoje Absolutna v lidských Dějinách. Totéž paradigma vedlo marxisty k tomu, aby si namlouvali vědecké poznání zákonitosti Dějin. A ani k tomu nemuseli vyvinout nějaké zvláštní intelektuální úsilí.

Proč je tedy morálka, založená na principu bezvýhradné poslušnosti státu, podle Hegela objektivní, pravá? Protože je v souladu s realitou dějinného vývoje Absolutna a konsekventní nadřazenosti Státu. Dokud se tato monisticko-kolektivistická představa člověka nevyvrátí, mohou se zdát radikální etická revoluce a jí zaštitěné masové vraždění přijatelnými prostředky vývoje absolutního Ducha.

Z rozumnější filosofické antropologie ovšem víme, že člověk není akcidentem světa. Že má jako osoba, a tedy i subjekt mravnosti svou vlastní, vnitřní finalitu; že je sebeúčelem. To znamená, že má vyžrát v mravní osobnost, která je jeho adekvátní životní dokonalostí.

Hegelovi však nescházelo sebevědomí. Když se například ukázalo, že jeho závěry kolidují s fakty, podotkl, že tím hůř pro fakta; mýlí se prý realita. Proto se nevyhýbal na pohled nepřijemné námitce, že v logice své deizace Dějin nejen bagatelizuje, ale přímo ospravedlňuje zločiny mocných. A nelze jinak.

Jestliže se totiž Dějiny posouvají k optimu samotného Absolutna světodějnými událostmi a hybateli těchto událostí jsou světodějné osobnosti, jakými byli Alexander Veliký, Caesar či Napoleon, pak dá rozum, že činy těchto obrů dějin nemůžeme posuzovat podle kritérií běžné před-filosofické morálky. Světodějné osobnosti mají jako takové, a tedy a priori, právo na své straně, protože poznaly pravdu své doby – nejbližší příští obecno, tj. bezprostředně vyšší stupeň vývoje Dějin. Tak pravil Hegel. A jistě přitom myslel i na budoucí nesmiřitelné Hybatele dějin.

Když někdo namítne, že tito privilegovaní Velikáni jednali z čirého egoismu, z chtivosti moci, zisku a slávy, odbude ho Hegel jako školometa, který se jen maličerně štourá v jejich motivech. Jenže ty motivy a skutky z nich pocházející jsou plné pýchy, intrik, podvodů, lží, zrady, znásilňování, mučení, terorizování, což může za určitých okolností obdivovat zfanatizovaný dav, ale ne soudný člověk.

Hegel však přejde tyto propasti lidské ubohosti mávnutím ruky. Jistě, světodějní zacházejí s právy jiných bezohledně, pošlapou mnoho nevinných květů, říká poetically Hegel. Ale velké věci a ideály, zvláště pak zákonitost Dějin, přece vyžadují oběť. Lokaj ovšem nezná hrdiny, neboť zná jejich soukromí, vysvětluje Hegel a obviňuje kritiky z lokajské mentality. V logice Hegelovy filosofie dějin nepochybně patří do panteonu světodějných osobností i Hitler, Stalin, Mao Ce-tung, Pol Pot... Chcete snad ještě mluvit o jejich zločinech? A divíte se, že po takové intelektuální masáži ztráceli pacholci nacismu a komunismu zbytky mravních zábran?

V dějinách lidského myšlení zřejmě nemá tento Hegelův absolutní amoralismus obdoby. Svým absurdním svévolně koncipovaným výkladem Boha, světa a člověka se Hegel teoreticky vmanévroval do pasti totální negace skutečných mravních hodnot. Neboť instaloval quasi božské Monstrum jako imanentní Princip kosmického dění

a světových dějin. To znamená, že tyto procesy povýšil na úroveň nutného, a tudíž i naprosto neomylného a morálně absolutně bezúhonného Sebevývoje. Tím legitimizoval a ospravedlnil všechny zločiny mocných, které nějak přispěly danému vývoji světových dějin. Není jedna špatnost, která by se v logice zbožštění dějin nemohla stát úctyhodnou, či dokonce posvátnou.

Skutečnost, že Hegel v logice svého smyšleného panteistického imanentismu dialekticky proměňuje tyto zločiny v morálně vzorné skutky, může oslovovat jen kritickým myšlením nepolíbené epigony „velkého filosofa“ či hodně otrlé morální cyniky. Jen takové tragické existence mohou věřit, že vítěz určuje kritéria spravedlnosti, že moc je zdrojem legitimacy práva a že konec konců bylo nutné, rozumné a mravně v pořádku, když se vůdce prosadil širokou škálou neěstí své charakterové výbavy. Ekvivalentem Hegelovy „objektivní mravnosti“ je mravní nihilismus.

Pro politické myšlení je tedy důležité, že v Hegelově vypracovaném a konsekventním monismu je:

- a/ mravnost důsledně předefinovaná podle kolektivistického paradigmatu; proto je v něm:
- b/ zakódován totalitarismus a neomezený prostor pro vymyšlení dějinných zákonitostí a utopií; levicovní intelektuálové o tom vědí své;
- c/ založeno postátnění člověka, v němž se i zákonodárná, exekutivní a justiční zvláště mění v posvátné výkony a priori nevinné moci.

Hegelovský typ kolektivizace lidského života a nekompromisní nadřazenosti státu je ovšem specifický. Jeho brutální následky, jakými jsou například totalitní ovládnutí občanů a mravní legitimizace státního teroru, vyplývají právě z této specifity. Konkrétně z toho, že jsou lidské dějiny povýšeny na vývoj neomylného i jinak bezchybného Absolutna.

5. Kolektivismus a spravedlnost

Kolektivistické pojetí poměru jedince a státu si ale můžeme představit i méně negativisticky. Proč by nemohl být přirozeně, ontologicky, tj. z hlediska samotného bytí, nadřazený stát státem spravedlivým? Otázku je nutné zpřesnit. Nejde v ní o to, že by v něm vláda mohla vzhledem k občanům udělat občas či v něčem i něco spravedlivého. Také rozmařilý, chlípňý hédonik se někdy, třeba ze soucitu zřekne pohodlí či rozkoše a nestává se tím hned lidumilem. Problém je v tom, jestli je takové kolektivistické pojetí konzistentní. Jestli se idea kolektivistického a idea spravedlivého státu vzájemně nevylučují.

Kolektivistická nadřazenost státu znamená toto: Protože je stát pochopen jako vyšší jsoučno na vyšším stupni bytí, je i jeho finalita – jeho zaměření k vlastní dokonalosti – vyššího řádu než finalita lidských jedinců. Protože jsou pak jedinci v takovém pojetí bytostně členy státu, je jejich finalita absorbována finalitou státu; je do ní bezevbytku začleněna. To znamená, že život jedinců je jen součástí života společnosti, řízeného státem. Zájmy, potřeby a cíle státu jsou nadřazený zájmům, potřebám a cí-

lům jedinců. Jedinec je tu prostředkem, buňkou, funkcí v organismu státu. Z toho plyne, že pravá svoboda jedince se uskutečňuje jen v rámci zákonitosti vývoje státu. Mravní dokonalost jedince je dána primárně tím, jak plní povinnosti vůči státu. Člověk proto nemůže mít osobní legitimní svobodu, ani svou osobnostní vyspělost čili dobrý charakter mimo vůli státu, či dokonce v odporu vůči němu. Kolektivistická morálka něco takového vylučuje. Stát je tu ontologickým i morálním suverénem.

To dále znamená, že stát nemá vůči občanům povinnosti, které by vyplývaly z jejich přirozených lidských práv. Žádná taková práva a svobody, které by musela státní moc respektovat, nedávají v kolektivistickém konceptu smysl. Odporují totiž kolektivistickému nadsazení státu, jeho nadřazené finalitě. Podle důsledných kolektivistů jsou jen právní fikcí. V kolektivismu je lidská, „subjektivní“ spravedlnost adaptována na vyšší, „objektivní“ spravedlnost, která je výlučně měřena potřebami státu. Kdyby ale stát musel respektovat přirozená práva a osobní svobody občanů, nebyl by založen kolektivisticky a občané by už nebyli primárně podřízeni státu. Nebyli by jeho pouhými nástroji k volnému použití. Přirozený mravní zákon, jeho spravedlnost a implikované osobní svobody totiž odpovídají přirozenosti lidských jedinců a jejich vlastní dokonalosti. Ta se však nemůže redukovat na povinnosti ke státu a už vůbec není totožná s plněním hypertrofovaných povinností vůči kolektivisticky nadsazenému státu.

Kolektivismus a obecně lidská, tj. lidskou přirozeností daná spravedlnost se tedy teoreticky vzato vylučují. Spravedlivý stát na kolektivistickém základě je principiálně nemožný. To je zřejmé jak z hlediska obráceného poměru jedince a státu, tak i z hlediska obráceného poměru morálky a práva. V duchu silné novověké tendence nechávají socialisté s čistým svědomím absorbovat morálku právem. Nemohou logicky uznat, že by vůle státu podléhala nějaké obecně lidské mravnosti. I kdyby ji s Hegelem spatřovali v univerzální službě státu, byl by to v posledku ten který stát, kdo by rozhodoval o tom, co je dobré a zlé. Byla by tu tedy pluralita pseudomorálek, nikoli jedna všelidská morálka s velkým M.

Pokud jde o praxi, tak ta je i v rámci kolektivismu nahodilá. Závisí na mnoha proměnných, především z oblasti intelektu a charakteru faktických vládců. Ti pak při základním vědomí nadřazenosti státní moci dosazují různé ideály či cíle a jim odpovídající způsoby jejich prosazování či dosahování, které pak uskutečňují s různou mírou důslednosti. Praxe kolektivistů tedy nemusí být vždycky totalitní, ale může takovou být. Kolektivismus obsahuje i potenciál totalitního ovládnutí občanů. V závislosti na nahodilých okolnostech však kolektivisté prakticky připouštějí verzi umírněnou i radikální.

Umírněný kolektivismus se někdy podle okolností ohlíží i na nějaká lidská práva a svobody. Je proto snesitelnější, ale nikoli díky své kolektivistické podstatě, nýbrž navzdory ní. Stát je tu v postavení blahosklonného vladaře, který v závislosti na dobrém rozmaru milostivě udílí některá „lidská práva“. Může je samozřejmě zase odejmout, aniž by se zpronevěřil kolektivistickému vyznání.

Kolektivismus s lidskou tváříd tedy akceptuje některé hodnoty z tradičního, mimo kolektivistického mravního světa. Je proto nekonzistentní, a jako takový je i trvale ohrožován logikou své kolektivistické povahy. Důsledný kolektivismus je naproti tomu totalitní.

6. Personalita člověka

Odměna za absolvovanou filosofickou námahu je v politickém myšlení nedocenitelná. Kdo se v argumentaci proti kolektivismu zorientuje, stává se v podstatě svobodným vůči svodům levicového myšlení. To je totiž podstatně kolektivistické, a jako takové je nutně založené v absurditách monistického pojetí světa a člověka.

Jsme často svědky kritiky levicového myšlení, ale sledujeme-li příslušné polemiky kriticky, musíme většinou přiznat, že racionálně neuspokojují. Jako by jim k definitivní falzifikaci principů levicového myšlení pořád něco scházelo. To proto, že vycházejí z nedokázaných předpokladů, například z dogmatu o personalitě člověka, kterou už bohužel nedokazují. Kladou tuto klíčovou hodnotu člověka pouze fideisticky, s odkazem na tradici jako něco, co sice hezky zní, ale co v ostré diskuzi nepřesvědčuje a nemůže bez hlubšího filosofického záběru v náročnější polemice obstát.

Vyvracením monismu, a tím i kolektivistického pojetí člověka je však učiněn podstatný krok k důkazu, že člověk je osobou. To znamená, že je obdařen hodnotou sebevlastnění, že jeho bytí a všechny akty jeho života patří výlučně jemu. Hodnota sebevlastnění je pak nutnou podmínkou svobody lidských jedinců. Čili té hodnoty, o níž v politickém myšlení především běží. Kdyby totiž člověk nebyl výlučným vlastníkem-subjektem-nositelům svých schopností a činností, pak by nemohl být ani příčinou svých svobodných činů; nebyl by schopen mravního sebeurčení. Pak by ale byl celý jeho osobní život iluzí. V monisticko-kolektivistickém pojetí zůstává personalita teoreticky v troskách; život je tu výkladově depersonalizován.

Personalistický charakter lidského bytí a života se tedy s kolektivismem vylučuje. Jeho zdůvodnění umožňuje chápat společensko-politický řád jako nutnou podmínku, ale nikoli jako hlavní cíl osobního života. To mimo jiné znamená, že velikost člověka či zdařilost jeho života neurčuje ani jeho společenské postavení, ani „zápis v dějinách“. Měřítkem je tu osobní charakter; dějiny vytvářejí jen vnější prostředí osobního života.

Socio-politické prostředí může být pro osobní vývoj příhodné i nepříznivé, a člověk by k němu neměl být lhostejný; měl by ho pomáhat kultivovat. Ale nemá se s ním ztotožňovat, nechat se jím absorbovat. Nemusí tedy propadat rezignaci či zoufalství, když je mu nepříznivými okolnostmi prostředí dáno žít v drsném nebo protivném režimu. Jeho osobní život je víc, není vydán zcela na pospas rozmarům a amorálnostem společenského života. To je ovšem v rámci materialistického světónázoru těžko pochopitelné. Bohužel je kolektivistická doktrína v moderních společnostech natolik etablovaná, že se v nich bytostná nadřazenost osobního života jeví čím dál víc jako utopie. Politické elity a instituce jsou v nich vnímány jako arbitři a režiséři lidské existence.

K tomuto posunutému vnímání přispěla i moderní věda. Tematicky monopolizuje vnitřní svět člověka a vysvětluje ho deterministicky náhradními příčinami a mechanickými faktory. Význam osobní autenticity, kreativity, svobodného sebeurčení a mravní odpovědnosti je v tomto vědeckém obrazu člověka oslabován. Osoby jsou výkladově degradovány na pospolité živočichy či stádní bytosti a následně na

objekty manipulace a nesmyslného programování sociálních inženýrů ve jménu vyšší humanity a hmotného blahobytu.

Přirozený, osobní charakter člověka je ale důvodem lidské důstojnosti. K jejím vlastnostem patří i to, že se s člověkem nesmí zacházet jako s pouhým prostředkem, jako s nástrojem k libovolnému použití. K takovému zacházení však kolektivismus a levicové myšlení z principu čili svou povahou vede.

7. Kolektivismus odporuje spravedlnosti

V politické praxi se může kolektivistické degradování jedinců na kolečko ve státním soukolí zrodit z různých důvodů. Motivem může být prostá mocenská ambice, podpořená třeba machiavelismem, na jejímž horizontu se tyčí absolutistický stát. Nebo za ním může stát dramaticky špatná intuice, v níž se prostě společnost jeví jako něco víc než pouhý jedinec. Ale tyto více méně nahodilé motivy nevysvětlují kolektivismus toho socialismu, který tvoří složku levicového liberalismu. Pro takový socialismus je kolektivistické odosobnění občanů systémové; nadřazenost státu je tu principiální. Proč? Protože má filosofickou fundaci. U Marxe vědomě vychází z monistické redukce skutečnosti na jeden Subjekt; je jím hmotný Svět.

V antropologické aplikaci se monistická redukce lidské reality projevuje redukcí jedince na rovnostářsky zestejněnou druhovou bytost a jeho následnou redukcí na pouhou zaměnitelnou funkci ve státě. Život jedince je tu bytostně pohlcen vyšším celkem – bezprostředně společenským. V politické aplikaci je člověk primárně nahlížen v perspektivě své druhové přirozenosti a přináležitosti ke společnosti jako vyšší lidské entitě. Jeho osobní život se tím dostává na nejnižší stupeň důležitosti a zajímavosti. Jako jsou dějinná dramata daleko zajímavější než nudné, v stereotypech zakleté osobní životy průměrných lidí z davu, tak je v kolektivistickém pojetí lidský jedinec logicky zajímavější jako člen společnosti, nebo aspoň příslušník polarizovaných skupinových identit. Potřebám a zákonitostem společenského života, které autoritativně určuje stát, je stádně restrukturalizovaný lidský jedinec bezezbytku podřízen.

Jak známo, nejvlivnější teoretik socialismu K. Marx opsal tyto ontologické omyly ve výkladu lidského bytí od Hegela a uvedl je v potřebné modifikaci a s revolučním elánem do politické praxe. Kritici v této souvislosti poukazují na tragické následky, které kulminují totalitním masakrováním občanů. Ale útlocitnější levicovní intelektuálové se od totalitní praxe distancují. Došlo prý k vulgarizaci, k hrubému zneužití skvělých Marxových idejí. Těmto apologetům vlastního marxistického vyznání ale unikají podstatné logické souvislosti. Připomeňme je:

1/ Levicovní intelektuálové jsou odjakživa přesvědčeni, že stojí na straně Spravedlnosti. Dokonce se prý časem dopracovali k obhajování svobody. Takže levicovní liberálové už nemají s hodnotami spravedlnosti a svobody problém. Jejich rétorika je jimi přeplněna. Jak je to ale ve skutečnosti? Výkladové začlenění samotného bytí lidského jedince do údajně vyššího společenského celku jde proti samotné identitě lidské osoby; znamená ontologickou vraždu člověka. Osobě je výkladově upřeno, že je právě osobou, tj. subjektem svého rozumově-svobodného života.

2/ Tato ontologická likvidace osoby má neméně destruktivní následek ve výkladu životní dynamiky lidských jedinců. Je jim upřena vnitřní finalita, interní samostatnost v životní orientaci a osobní zodpovědnost za nikoli předurčenou či přikázanou, svobodnou volbu životní filosofie a životního stylu. Tyto hodnoty primárně osobního života odporují kolektivistické exteriorizaci, tj. naprostému přeměrování životního elánu na potřeby a zájmy společnosti a jeho naprostému podřízení se jejím cílům. V obou případech, jak v aspektu osobní konstituce, tak i v aspektu přirozené životní orientace je tedy člověku odepřeno to, co mu bytostně náleží. Jestliže ale člověku odnímáme to, co mu přirozeně, a tedy právem náleží, pak se ocitáme v nevyhnutelném konfliktu s elementární spravedlností. Ta totiž z definice každému příznává, co mu právem náleží.

Levicové myšlení tedy už ze své povahy plodí bytostnou nespravedlnost, která je teoreticky spáchána v samotném řádu lidské přirozenosti. Taková nespravedlnost pak vytváří rámec pro bezpočet nespravedlivých zásahů státu vůči svým občanům. Státní moc je pak legitimizuje a vydává je s podporou sofistické propagandy za sociální spravedlnost.

Materialismus většiny socialistů má i navazující, odosobňující konsekvence. Redukce osobního života na hmotné procesy posiluje výkladovým posunem k bio-psycho-socio determinantám (genům, nevědomí, prostředí) atrofii osobní zodpovědnosti. Dalo by se namítnout, že filosof se tu jen mýlí v řádu teoretického myšlení o člověku, když neguje jeho identitu. Nespravedlnost je však defektem svobodného jednání, nikoli myšlení, jehož defektem je toliko omyl. Jenže problém je v tom, že když někdo přistoupí na kolektivistický omyl o člověku, pak s ním také kolektivisticky zachází. Jedná s ním tedy od základu nespravedlivě – upírá mu základní práva a svobody. Na tom nic nemění, že tak jedná z nevědomosti. Jestli zaviněné či nezaviněné, nechme stranou.

Takže kolektivismus vede k bytostně nespravedlivému jednání s člověkem, když ho degraduje na pouhého člena společnosti. Díky tomu pak může státní moc lidem nespravedlivě omezovat lidská práva na život, na realizaci přirozeně lidského zaměření, na svobodu životního přesvědčení či vyznání, která neobsahují zločinný potenciál. Uplatňováním lidských práv osob přitom vůbec nevyklučuje rozumnou starost o dobrý stav společnosti. Účinná starost o obecné dobro je naopak podmínkou osobnostního zrání. Není však jeho jediným, ani hlavním kritériem.

3/ Po vyjasnění základních antropologických omylů kolektivistů klesá jejich šance být skutečnými ochránci spravedlnosti. Jistě, existují kolektivisté, kteří v určitých aspektech vztahu občana ke státu stojí na straně občana a kteří se zasazují za dílčí spravedlnost. Jenže tak činí navzdory svým antropologickým představám. V logice své filosofie člověka či svého světónázoru však nemohou konzistentně odmítnout opačné postoje a nespravedlivé jednání.

Socialisté si pěstují pověst těch, kdo se berou za práva chudých, kdo s nimi solidarizují, jsou sociálně citliví a bojují za spravedlnost zaměňovanou s rovnostářstvím. Z toho pak vzniká dojem jejich morální nadřazenosti. Však ji také sami náležitě prožívají, nárokují, sugerují a využívají proti svým oponentům. Nedá se přehlédnout, s jak okázalými pocity mravní převahy vedou své polemiky. Morální sebeobraz

spravedlivých se však socialistům z filosofického hlediska rychle hroutí. Bytostný kolektivismus, vylepšovaný rovnostářstvím, totiž otrásá lidskou spravedlností v samotných základech.

8. Kolektivismus versus svoboda

Monismus + kolektivismus + socialismus = potenciál k totalitě: taková je logická souvislost v politickém myšlení levice. Státní moc může v socialismu člověka z principu nutit, aby plnil hyper-povinnosti státu, ať jsou jakékoli. Může se zdáním legitimacy na občanech vyžadovat, aby se ve jménu vyšších zájmů zřekli svobodné seberealizace, svého náboženství, světonázoru, svědomí, politického přesvědčení, svobodného projevu nebo aby povinně asistovali na prvomájových veselicích, potupně snášeli perverzní, triumfalistické festivaly homo-hrdosti či extremistické výlevy jednosměrného „antirasismu“. Jestliže občan odmítá předstírat uvědomělé plnění absurdních povinností, jestliže dává v životě přednost přirozené finalitě čili autentické, ideologickým diktátem nefalšované mravnosti, může být ve jménu vyšší spravedlnosti stavěn mimo zákon.

V kontextu kolektivistického socialismu se za příhodných okolností rodí totalita. Jeho mravně destruktivní logika i působnost je navíc umocněna etickým relativismem, který je už dnes druhým hlavním principem moderního politického myšlení. Státní moc se vlivem obou těchto komplementárních sil mravního rozkladu stala arbitrem společenské morálky s lákavou vyhlídkou na devastaci morálky individuální. V takovém rámci už není možné konzistentně a přesvědčivě oponovat totalitním nelidskostem. Naopak se v něm daří tyto nelidskosti legitimizovat a předefinovat jako projevy vyšší humanity.

Pragmatik se zeptá, k čemu je v politice nějaká logika či morálka, když si stát beztak prosadí svou, ať to někdo považuje za legitimní, či nikoli. Ostatně neexistuje státní politika či norma, která by se líbila všem. Na tom ale nesejde, stát prostě nějak fungovat musí.

Tato pragmatická rezignace pomíjí význam takových osobních hodnot, jakými jsou přesvědčení, svědomí, ideály, mravní étos, jejichž pozitivní síla těží z elementárního chápání všelidské spravedlnosti. Ty se však mohou stát a také stávaly mocnými zdroji zápasu s nelidskými režimy kolektivistů. Teoreticky vzato by snad mohl mít takový zápas naději na úspěch i dnes, protože je motivován přirozenými zájmy samotného lidství. Kolik generací, zakletých v moderní filosofické (ne)vzdělanosti, ale bude muset ještě snášet neblahé kolektivistické varianty socialistů?

9. Je socialismus nutně kolektivistický?

Filosofická kritika socialismu směřuje k jeho diskvalifikaci. Socialismus obsahuje hluboké omyly o člověku, které logicky vedou až k totalitarismu. Taková falzifikace socialismu se ale zdá odporovat politické zkušenosti. Jsou snad všechny socialistické režimy totalitní?

Když tvrdíme, že kolektivistický omyl orientuje politiku k totalitnímu ovládnutí společnosti, neříkáme tím, že se jeho totalitní potenciál vždycky realizuje. Důležité

však je, že šťastnější kolektivistické poměry se mohou změnit a totalita přejde z pouhé latence v realitu. V rámci socialismem fixovaného kolektivismu se při šikovné, masivní propagandě může přechod k totalitnímu režimu zdát i přijatelný.

Empiricky uvažující znalec politického života posledních století však může zpochybnit to, co pokládá za hlavní předpoklad takové kritiky socialismu. Je snad každý socialista přesvědčeným kolektivistou? Jestliže ne, pak socialistům kolektivismus imputujeme. Historická zkušenost se socialisty sice dosvědčuje, že se kolektivistický akcent v jejich myšlení vyskytuje často, ale to je málo. Předložená kritika totiž vyžaduje, aby kolektivismus byl nutným, a tudíž i obecným definičním znakem socialismu. Na druhé straně vzniká otázka, jestli samotná existence socialistů, kteří se necítí být kolektivisty, rovnou znamená, že v adekvátní definici socialismu není kolektivismus obsažen. V každém případě by v těchto úvahách měla přijít ke slovu definice socialismu.

9. 1. Problém induktivního definování socialismu

Jestliže odmítneme definovat socialismus kolektivismem z toho důvodu, že existují socialisté, kteří kolektivisticky nesmyšlejí, pak ho zřejmě definujeme induktivně. Pozorujeme, co mají ti, kdo se hlásí k nějaké socialistické straně, společného a zobecněním získáme pojem socialisty. Z toho pak vytvoříme definici socialismu. Jenže takový postup k adekvátní obecné definici socialismu nevede. Proč?

Především proto, že takto získaná definice se bude stále měnit v závislosti na vždy nových názorových posunech a postojích vždy nových socialistů. Taková elastická definice však ztratí jako definice své logické funkce. V „tekoucím socialismu“ se pak nebudeme moci zorientovat ani co do jeho identifikace, ani hodnotově. Krom toho budou mít v delším časovém úseku dřívější a pozdější socialisté jakožto socialisté co do základních obsahových znaků víc rozdílného než společného.

Proč ale mluvíme o některých lidech jako o socialistech? Zřejmě proto, že se nějak hlásí k socialistické ideologii, potažmo ke straně, která z ní vytváří konkrétní politické programy. Takže socialistu konstituuje socialistické přesvědčení. To znamená, že socialista jako takový akceptuje socialistickou ideologii, obsahující určitý koncept politického uspořádání společnosti. S ním se socialista myšlenkově ztotožňuje. Ideologie se samozřejmě může v reakci na měnící se společensko-politickou realitu akcidentálně vyvíjet. Ale takové modifikace předpokládají podstatné, konstitutivní znaky, díky nimž jde stále o ideologii socialistickou.

Je tu tedy nejprve určitá, obsahově vymezená ideologie, s níž se pak její tvůrci i recipienti ztotožňují; to z nich dělá socialisty. Stávají se tedy jimi v závislosti na už dané, definibilní socialistické ideologii. Definice socialisty proto předpokládá výstižnou definici socialismu. Proto je zmíněný induktivní způsob definování socialismu logicky konfuzní: vychází z toho, co už samo definici socialismu předpokládá.

Z filosofického hlediska si můžeme všimnout, že takový postup k definici socialismu odpovídá nominalistickému způsobu myšlení. Nominalisté mají chronický problém s objektivitou pevně daných myšlenkových obsahů, o následných rozporech nemluvě. Jejich ideálem je transformace stálých pojmových obsahů v měnící se shlu-

ky empirických, smyslově vnímatelných podobností. Proto odmítají esencialismus a vzývají historismus, podle nějž nic v lidské realitě historickému vývoji neodolá.

Z teoretických filosofických oborů už ale spolehlivě víme, proč je nominalismus fatálním omylem a proč nominalistické omyly o myšlení korumpují i způsoby definování, čímž oslabují jeho filosofický význam. Mimo jiné umožňují i zavádění náhradní představy tzv. elastických pojmů, které se prý v závislosti na variabilitě historických podmínek samy obsahově průběžně a zcela mění. Mezi takové pojmy se pak v nominalistickém pojetí řadí i pojmy politické filosofie (levice/pravice, socialismus/liberalismus...).

V realistickém, tj. jedině bezrozporném chápání myšlení se ale pojmy tvoří přímým kontaktem rozumu s obecnou, a tudíž i neměnnou povahou reálných objektů. Filosofická precizace adekvátního pojmu člověka přitom nezávisí na množství zkušenostně poznanych jedinců. Neboť obecný pojem „člověk“ vyjadřuje přirozenou, druhovou podstatu každého lidského jedince, kterou identifikujeme (z počátku intuitivně) u každého lidského jedince a kterou precizujeme filosofickou reflexí nezávisle na indukčním hledání empirických podobností co možná největšího počtu lidských jedinců.

Stejná zákonitost platí i u obecného poznání nikoli přirozených, ale umělých, člověkem vytvořených jsoucen. Také u pojmů typu „dům“, „auto“, „meč“, ale i „státní zřízení“, „psaný zákon“, „ideologie“... postihujeme pojmově jejich druhovou identitu, kterou můžeme úvahově precizovat a jejíž poznání je nutným předpokladem jejich detailnějšího empiricko-induktivního poznávání.

Tak tedy ani adekvátní definice takových pojmů, jakými jsou například socialismus, nezávisí na indukčním výzkumu různého chování historických socialistických stran, ani na zjišťování míry podobnosti a různosti socialistického přesvědčení jednoho každého socialisty. Socialisty jako takové konstituuje určitá recepce ideologicky daného socialistického smýšlení, která není u všech stejná. Neboť míra ztotožnění se socialistickou ideologií je u jedinců nahodilá. Závisí na nahodilostech pochopení socialismu či subjektivního výběru konvenujících prvků socialismu jednotlivých socialistů. To je také zvláštní důvod, proč nelze odvozovat pojem socialismu ze znalosti jednotlivých socialistů či jednotlivých socialistických stran.

V opačném případě bychom tvořili obsahově permanentně proměnlivé elastické pojmy nominalistů, které ve skutečnosti znamenají jen multiplikaci vždy zcela nových pojmů donekonečna, ad absurdum, a ustavičné změny významů užívaných slov. Nominalistická redukce vědeckého myšlení na slovní definice znemožňuje porozumění definovanému předmětu.

Pojem socialismu má tedy určité esenciální znaky, jimiž je konstituován jeho identický obsah, který je konstantní. Mění se jen poznání esence této politické ideologie nebo míra ztotožnění se s ní. Jaká je tedy odpovídající definice socialismu? A jak k ní dospět?

9.2. Cesta k adekvátní definici socialismu

Při hledání definice socialismu se dnes za východisko volí zkušenost s označováním různých přesvědčení, stran či politických programů jako socialistických. Termín „socialistický“ předpokládá určitý pojmový obsah, který mu dává jeho význam. Tímto

pojmem myšlenkově identifikujeme různé designáty jako socialistické, tj. jako obsahující nějaká specifika socialismu.

Zkušeností s užíváním termínu „socialistický“ se tedy zjišťuje, že v jeho různých designátech myšlenkově zachycujeme některé typické znaky, díky nimž je myslíme a označujeme jako socialistické. Na základě těchto pojmových fragmentů se pak snažíme identifikovat další specifické znaky socialismu a sjednotit je v jednom obecném pojmovém obsahu tak, aby vyjadřoval jeho obecnou identitu – čím je socialismus jako takový.

Kde je v politickém myšlení patrná rovnostářská tendence, tam je řeč o socialismu; kde je proklamace systémové starosti o chudé, tam je řeč o socialismu; kde je snaha o systémovou změnu společnosti podle určité vize sociální spravedlnosti, tam je řeč o socialismu; kde je důraz na kolektivisticky založený etatismus, tam je řeč o socialismu; kde je řeč o konci vykořisťování, rovnosti podmínek, lidštějším, pokrokovějším, sociálně citlivějším politickém systému, tam myslíme socialismus.

Různá politická smýšlení, hnutí, stranická uskupení jsou tedy identifikována a označována jako socialistická pomocí těchto myšlenkových obsahů. Komplex takových smysluplně sjednocených znaků, které se v neúplných konstelacích stávají důvodem, proč o nich mluvíme jako o socialistických, tedy tvoří identický obsah socialismu jakožto určité ideologie.

Problém této induktivní tvorby definice socialismu je ale v tom, že takový způsob „smysluplného sjednocování“ podstatných, socialismus identifikujících znaků nepostihuje jejich vnitřní logiku, která je dána obecnou identitou socialistického systému. Neboť se tento induktivní postup zakládá na velice libovolném zobecňování libovolně vybraných podobností jednotlivých systémů, které jsou se stejnou situační libovůlí označovány jako socialistické. Taková obsahová fluktuace však nemůže vést k adekvátnímu vyjádření identity té společensko-politické reality, jíž socialismus skutečně je.

Socialismus je politický systém, který vychází ze socialistické ideologie. Její obsahové, konstitutivní znaky můžeme rozlišit na politické a filosofické. Cílovou, politicky dosažitelnou hodnotou je tu sociální spravedlnost, která se primárně prezentuje jako starost o chudé. Strategii socialistů je tedy snaha o změnu společnosti ve směru daného cíle. Protože je tento cíl vnímán jako bezmála nejvyšší hodnota humánní společnosti, musí být na této úrovni kalibrovány i prostředky jeho dosahování. V prostoru konsenzuálně relativizované mravnosti nepohrdnou socialisté ani revolučním násilím, ani etatistickým zneužíváním státní moci; vznešený cíl výsekově chápané humanizace společnosti to prý ospravedlňuje.

Tady už se ale rýsují filosofické předpoklady socialismu. Specifickým znakem socialismu je to, co socialisté chápou jako úsilí o sociální spravedlnost. Tento znak však vychází z obecnějších, generických znaků socialismu, které jsou soustředěny v pojmu „lidská spravedlnost“. Hodnoty v něm obsažené se tedy musí stát kritérii rozpoznávání dílčí spravedlnosti, kterou socialisté chápou ve svém programu jako sociální spravedlnost. Neboť sociální spravedlnost je pouhým aspektem všelidské spravedlnosti, takže musí být v souladu s jejími hodnotami.

O úrovni a smysluplnosti chápání sociální spravedlnosti jakožto finální hodnoty tu rozhoduje filosofické pozadí socialismu. A to je docela problém. Neboť ve filosofickém myšlení socialistů určují hlavní tón takové defektní a logicky provázané filoso-

fické představy, jakými jsou nominalismus, monismus, materialismus, kolektivismus, etatismus, egalitarismus a etický relativismus s výslednou tendencí k hédonismu. Zákon obecně lidské spravedlnosti však vůbec nemá v těchto filosofických konceptech místo. Jejich sjednocení naopak vytváří teoretickou pevnost radikální amorálnosti s neomezeným prostorem pro aplikaci primitivního, eticky nihilistického principu „účel světí prostředky“.

Socialismus tedy můžeme definovat jako politický systém s příslušnou ideologií, která se na pozadí extrémně nelidské filosofie vyznačuje snahou o nastolení takové společnosti, jejímž cílem je rovnostářsky chápáná sociální spravedlnost a jejíž metodou je využití potřebnými etickými ohledy neomezované revoluční či státní moci. V hlubší analýze pak vychází na jevo, že komplex konstitutivních znaků socialismu obsahuje potenciál totalitního ovládnutí občanů.

Historicky ale známe socialismus utopický, marxistický, demokratický, křesťanský a víme, že aspoň poslední dva totalitě odporují. Mohlo by se tedy zdát, že jsme při definování socialismu přece jen podlehli fascinaci totalitním marxismem. Vypadá to, jako by při tvorbě definice socialismu byl marxismus jakýmsi podvědomým vzorem či vodítkem.

9.3. Socialistické kódy totality

Představme si tedy, jak by asi proti uvedené, „marxistické“ definici socialismu protestovali stoupenci netotalitních sociálních či křesťanských demokratů, kdyby se chtěli vyhnout jejím „totalitárním důsledkům“. Nejspíš by poukazovali na jejich nesporný smysl pro svobodu, netotalitní demokracii, či dokonce křesťanskou morálku.

Tady je ale nutné určité zpřesnění. Když je řeč o totalitním potenciálu socialismu, není tím myšleno, že socialismus přímo implikuje jeho realizaci, takže by pak každý socialismus byl totalitní. Totalitním se může stát za určitých podmínek, které jsou vůči esenciální definici socialismu nahodilé. To sice platí o každém politickém systému. Na druhé straně je ale socialismus k takovému skluzu do totality mimořádně filosoficky disponovaný.

Krom toho uvedené hodnoty (smysl pro svobodu či křesťanská morálka) nejsou žádnými specifiky socialismu. Ětos svobody a morálky přirozeného zákona nijak nesouvisí se socialistickým smýšlením jednotlivých socialistů, nakolik je skutečně socialistické. Jsou totiž vůči specifickým znakům socialismu nejen nahodilé, ale přímo protichůdné.

Sociální demokrat sice může fakticky odmítat totalitní režimy. Může se přitom z různých důvodů dovolávat svobody či přirozeného mravního cítění. Ale to v našem problému nic nedokazuje. Neboť mezi důvody jeho náklonnosti k obecně lidské morálce zase nebude nic specificky socialistického. Postoje takového socialisty naopak svědčí o nekonzistenci jeho politického smýšlení. Logika nesporných znaků socialismu totiž nekompromisně vytěsňuje hodnoty, jichž se tu sledovaný demokratický socialista dovolává.

Rovnostářsky pojatá sociální spravedlnost například odporuje lidské přirozenosti, jak po stránce její ontologické individualizace v jedincích, tak i v aspektu jejích implikací. Individuální realizace přirozenosti přináší přirozené rozdíly (pohlaví,

zdraví, vloh), které jsou zároveň faktem i zdrojem přirozených nerovností. Stoupen-
ci egalitarismu však v důsledku zúženého pohledu na hodnoty lidských životů trpí
obsesí tyto „přirozené nespravedlnosti“ napravovat.

Požadavkem obecné lidské přirozenosti je svobodné, osobní vedení života. Také
jím jsou přirozeně dány markantní rozdíly mezi jedinci. Z nich zase pocházejí ne-
rovnosti, jejichž platnost je opět garantována samotnou přirozeností. Konečně je tu
přirozené právo rodičů na výchovu – další zdroj nerovností. Také tyto „přirozené
nespravedlnosti“ chtějí zastánci protipřirozené rovnostářské socio-„spravedlnosti“ od-
straňovat kolektivizací výchovy.

Architekti rovnostářství tedy evidentně nekoncipovali svou hlavní hodnotu poli-
tického života s ohledem na lidskou přirozenost. Negativistický vývoj moderní filoso-
fie, v jehož rámci o člověku výlučně přemýšleli, tuto jejich troufalost naopak ospra-
vedlňoval; dokonce k ní vyzýval. Vytvořili tedy fikci sociální spravedlnosti navzdory
samotnému lidství. Bezhlavým odstraňováním všemožných nerovností se socialisté
dostali do permanentní kolize s obecně lidskou spravedlností; pohříchu nikoli jediné.
Rovnostářské chápání sociální spravedlnosti je tedy falzifikováno nevyhnutelným,
mnohačetným konfliktem s lidskou přirozeností. Realistická antropologie a etika spo-
lehlivě dokazují, že přirozenost je hlavním kritériem spravedlnosti, bez ohledu na to,
jestli to socialisté ve své antro-po-etické pomýlenosti uznají.

Inherentní bludy socialistů o lidském bytí se soustřeďují v jejich amputovaném,
zpoštělém pojmu lidské individuality, který je matoucí replikací druhové rovnosti
lidí. Prozrazuje kolektivistickou mánií chápat společnost a dějiny lidstva jako en-
tity, které jsou nadřazené dokonalosti a finalitě osobních životů. Osoby jsou v ní
abstraktně nahlíženy jako pouhé prvky množiny, v níž mají své účely i smysl vlast-
ní existence. Kolektivistická optika tlačí socialisty k odosobňujícímu vnímání lidí
a k odosobněnému vztahování k nim. To se optimálně uskutečňuje zprofesionali-
zovaným, byrokraticky odlidštěným zacházením s člověkem jako s číslem. Tato nu-
merická, odcizená a odcizující abstrakce je nelidsky slepá. Nevidí v člověku jedince
s osobními zvláštnostmi, zkušenostmi, dovednostmi, charakterem, dilematy, dramaty
a osudy. V pokřivené kolektivistické perspektivě jsou pro socialisty zajímavé jen ta-
kové diference, které z lidí činí příslušníky skupinových identit, jež lze kádrovat podle
ideologických kritérií jako preferování či opovržení hodná.

Ideál socialistického rovnostářství je tedy významnou součástí novověké vzpou-
ry proti lidské realitě. Představuje utopický cíl, jímž nadměrně sebevědomí tvůrci
socialismu nahrazují skutečné hodnoty společenského života. Protože se zrodil spíše
z různorodých, chaotických a reaktivních vášní než z poctivé reflexe, přehánějí socia-
listé jak jeho bezmála planetární důležitost, tak i význam svých receptů k nastolení
humánní společnosti. Pak se jim ovšem zdají být všechny prostředky politického
uskutečňování ideálu rovnosti a nastolení falešně založené sociální spravedlnosti při-
jatelné. Zvláště když teoretici socialismu intelektualizovali svoji ideologii tím, že
převzali z moderní filosofie konsenzuální negaci lidské přirozenosti a následně i ne-
gaci přirozeného obecného mravního zákona, obecné lidské spravedlnosti, potažmo
obecných lidských práv. Získali tak za pakatel úžasný prostor pro uskutečňování
programů svého nelidského lidumilství.

Teoreticky etablované principy etického relativismu otevřely stavidla lavině účinných prostředků politického prosazování ideálu rovnosti, mezi nimiž má přední místo mocenská zvůle – revoluční či státní. Vedle egalitarismu je to i etatismus, který bezprostředně prozrazuje totalitní kód socialistické ideologie. Koncepce zásadní nadřazenosti státu nad občanem vychází z kolektivistické představy, v níž je jedinec podstatně podřízen společnosti. Smyslem osobní existence je podle toho nadosobní společenské blaho. Občan se tím stává bezesbytku disponovatelnou jednotkou, majetkem státu jakožto nejvyšší formy společenské organizace.

V mravním světě má tato pokřivená ontologie člověka za následek etický relativismus. Státní moc není omezena přirozeným mravním zákonem, nemusí respektovat bytostně daná lidská práva. Mocní od základu rozhodují o tom, co je mravně dobré a špatné. Mravní instinkty jako přirozená rezonance obecného mravního zákona ve svědomí musí být principiálně otupovány, umlčovány a převychovány. Vše, co občané přirozeně cítí jako nespravedlnost, může být v rámci kolektivismu oprávněně legalizováno jako „vyšší spravedlnost“. Jejím kritéria určují elity, jimž člověk z davu nerozumí. Ale to je v pořádku. Vždyť se přitom zaštiťují jeho jménem a zaklínají se i jeho dobrem.

Občané jsou tedy v socialistickém konceptu z principu vydáni všanc mocenské svévoli elit; není instance, k níž by se mohli odvolat. Míra jejich zotročení závisí na konkrétní společensko-politické situaci a na nahodilých okolnostech, kde svévole mocných patří k těm hlavním.

Když se tedy proti této logice hlavních socialistických postulátů poukazuje na zkušenost s těmi socialisty, kteří jsou přesvědčenými demokraty a prokazují smysl pro svobodu, solidaritu a citlivost k chudým, pak se musíme ptát, co je na těchto postojích jednotlivých socialistů socialistického? Odpověď spočívá v poukazu na jejich myšlenkovou nekonzistenci. Krom toho se tu odhaluje nedostatečnost toliko zkušenostních argumentů. Následující úvaha jejich nouzi ilustruje.

9. 4. Kulatý čtverec křesťanského socialismu

Ve své knize *Politická etika* (s. 229–230) si B. Suttor všímá teze Pia XI. o neslučitelnosti křesťanské sociální nauky s radikálním i umírněným socialismem. Suttor papežovu tezi akceptuje v případě marxistického socialismu, a sice z důvodu jeho materialistického pojetí člověka, společnosti a dějin. Poukazuje však na jiné, nemarxistické formy socialismu, a s ohledem na ně už s myšlenkou jejich neslučitelnosti s křesťanstvím nesouhlasí.

Suttor si tedy klade otázku, jestli existují nemarxistické formy socialismu, které by „neměly nic společného s jeho marxistickou verzí“ a byly přitom slučitelné s křesťanskou sociální naukou. To ho přivádí k problému definování socialismu. Suttor říká, že zodpovězení dané otázky závisí na tom, co se rozumí pod pojmem nemarxistický socialismus. Zároveň ale zdůrazňuje, že „definice socialismu je skoro stejně tolik, kolik je směrů, které se tímto pojmem označují“. To není zrovna dobrý vklad do diskuze o kompatibilitě nemarxistického socialismu s křesťanskou sociální naukou a také o bezrozpornosti pojmu křesťanského socialismu. K takové diskusi je právě naopak potřebná jednoznačná, adekvátní definice socialismu.

Suttorův definiční deficit se v daném problému projevuje už v tom, že počítá s jinými formami socialismu, které s marxistickým nemají nic společného. Možná to nemyslel doslova, ale snad by s ním měly mít společné aspoň nějaké znaky socialismu. V opačném případě by Suttor počítal s pouhou ekvivokací termínu „socialismus“; užíval by ho jako slovo „koruna“ (mince, stromu, královská...). V takové šíři použití termínu „socialismus“ by se ovšem obě diskutovaná témata zmařila.

Jestliže ale Suttor rezignuje na jednoznačnou, esenciální definici socialismu, pak mu nezbyvá než jen stagnovat u popisování různých druhů socialismu. V tom případě upadá do výše zmíněné logické konfuze, v níž rozhoduje o tom, co je druhem socialismu, aniž by si ujasnil, co je socialismus. Pak musí brát za kritérium identifikace různých druhů socialismu toliko prostý fakt jejich nahodilého (z části analogického, z části chaotického) pojmenovávání socialismem. To zase vyvolává otázku, proč se vůbec s takovou chabou intelektuální výbavou pouštěl do problému slučitelnosti ne-marxistického socialismu s křesťanskou sociální naukou.

Tato, řekněme definiční laxnost však Suttorovi umožnila, aby upozornil, že se papež svým na marxismus fixovaným chápáním socialismu mívá s jinými formami socialismu, které už s křesťanskou naukou neslučitelné nejsou. Pius XI. vnímá socialismus jako ateistický a kritizuje v něm i jeho kolektivistické pojetí člověka.

Suttor namítá poukazem na existenci sociálně demokratických stran, které prý užívají pojem socialismu (ve skutečnosti spíše jen termín) k označení toho, oč usilují, ale přitom **abstrahují od světonázoru**, který papež identifikuje v marxistickém socialismu jako nepřijatelný. Sociální demokraté se prý hlásí k obecně uznávaným hodnotám svobody, spravedlnosti a solidarity. Rétoricky se k nim jednotliví socialisté samozřejmě hlásit mohou. Mohou mít přitom i ušlechtilé úmysly. Otázkou zůstává, jestli tyto ušlechtilosti odpovídají principům, které jsou pro socialismus nutné. Něco jiného je morální hodnocení osobních motivů či skutků a něco jiného je etické hodnocení principů ideologicko-politických systémů.

Socialismus ve své politické realizaci soustavně užívá státní moc v takovém rozsahu, který vyplývá z kolektivistického pojetí občanů. Ti jsou v něm esenciálně, tj. ve své bytostné identitě primárně chápáni jako členové společnosti, takže jejich osobní zájmy a cíle jsou přirozeně podřízeny zájmům a cílům společnosti. Člověku je tím upírána ontologická hodnota svébytného subjektu s primárně osobní finalitou. On sám je ontologicky koncipován jako soubor akcidentů, který je sám zase akcidentem vyšších společenských celků, rovněž akcidentů – v posledku toho nejvyššího Celku. Jemu patří vše jako vývojové fáze jediného svébytného Jsoucná: Přírody, Světa, Kosmu, Univerza, Ducha...

Kontrárním protikladem kolektivismu je personalistické pojetí člověka. Jako osoba je lidský jedinec esenciálně vzato svébytným subjektem s vlastními činnostmi a s vnitřní finalitou. Politicky klíčová otázka, jestli je tu člověk primárně pro společnost, nebo společnost pro člověka, je proto řešena ve prospěch lidských jedinců. Za povšimnutí stojí, že protiklad kolektivismu a personalismu vychází z dvojčlenné disjunkce: každé jsoucno je buď svébytná substance, nebo inherentní akcident. Neboť esenciální hodnotu svébytnosti buď má, nebo nemá; třetí možnost neexistuje. Neboť vše mimo „mít“ je v rozsahu „nemít“. Z toho plyne, že i mezi kolektivismem

a personalismem je dvojčlenná disjunkce. Falzifikace jednoho členu disjunkce je proto důkazem druhého členu.

Když tedy Suttor zdůrazňuje, že se v křesťanském socialismu abstrahuje od světonázoru potažmo od filosofie člověka, zapomíná, že socialismus jako takový naopak uplatňuje nutně nějakou filosofii člověka. Ta kromě světonázorových implikací spoluustavuje socialismus kolektivistickým pojetím člověka, z něhož těží socialistická politika etatické rozšiřování rolí státu a státní moci na úkor přirozených lidských práv. Socialismus je tedy sám důkazem toho, že řešení sociálně-politických problémů bytostně závisí na řešení obecnějších, filosofických problémů lidského života i bytí.

Teoretické a praktické, osobní i společenské problémy v lidské realitě úzce, přirozeně a logicky souvisí. Nejsou abstraktně odděleny, jak předpokládá Suttor, když chce zbavit křesťanský socialismus některých obecných, evidentně problematických rysů socialismu, které ho deformují z roviny generických obsahů pojmu „socialismus“. Něco jiného jsou totiž obsahově neúplné pojmy socialismu v chápání jednotlivých socialistů či v programech křesťansko-socialistických stran a něco jiného je adekvátně definovaný pojem socialismu, který odpovídá realitě a její vnitřní logice.

Stejným způsobem bychom mohli uvažovat o ateismu, který je implikován v autentickém socialistickém systému. Neboť kolektivismus jako jeho konstitutivní znak je korelátom monismu, v němž se deizuje Příroda či Kosmos jako absolutní Jsoucnost. Tím už je popřena existence Boha, Stvořitele světa, který je od něj esenciálně odlišný. Papež tedy správně identifikoval socialismus jako ateismus. Reflekoval ho obecně, filosoficky. Nehodnotil ho jen podle explicitně ateistického marxismu, jak se domníval Suttor. Nehodnotil ho ani podle různých libovolných verzí, v nichž se pro potřeby politické praxe soustřeďují v různých pojmových konstelacích různé prvky či akcenty socialismu. Filosofický pohled mu tedy umožnil demaskovat křesťanský socialismus jako kulatý čtverec.

Suttor se tu dotkl problému, který je pro politickou orientaci křesťanů důležitý. Samozřejmě, že existují socialisté, kteří si neuvědomují plný filosofický obsah socialismu. Jako praktičtí politici myslí spíše v heslech než teoreticky vypracovanými pojmy. Proto často nekonzistentně vyznávají hodnoty, které sice nejsou v socialistické ideologii odůvodnitelné, ale jimiž oni rádi zkrášlují své politické programy. Existence takových „socialistů s lidskou tvář“ však nemůže vyvracet tezi o neslučitelnosti socialismu s křesťanskou sociální doktrínou.

Tato teze totiž není myšlena na úrovni prakticko-empirické, nýbrž teoreticko-metafyzické. Nevylučuje tedy možnost nějaké faktické spolupráce socialistů s křesťany, při níž je možné abstrahovat od světonázorových rozdílů zúčastněných. Týká se však esenciální diskrepance kolektivistického socialismu a křesťanského personalismu.

Suttor tedy zůstal se svou kritikou papežovy teze pod úrovní problému. Jestliže si jednotliví socialisté mohou ze socialismu vybírat, co se jim líbí, a odhlížet od jeho nekonvenujících prvků, pak to ale neplatí o těch, kdo ho v axiologické reflexi srovnávají s jinými směry politické filosofie. Viděli jsme, že socialistická ideologie nutně obsahuje určité filosofické pojetí člověka a dobrého života jako svůj fundament. Tento filosofický kontext musí být v kritickém srovnávání uvažován především, neboť podstatně určuje chápání politického řádu.

Příznačná záměna termínu a pojmu socialismus a bezradné tápání kolem potřebné definice socialismu nakonec vedou Suttora k pragmatickému uhnutí k otázce nějaké spolupráce křesťanů, humanistů a ateistů v rámci sociálně demokratických stran. Domnělý omyl teze Pia XI. tím ovšem vysvětlen není. Diplomatically, ve stylu „hledejte, co nás spojuje“ upravený a od svých filosofických kořenů i světonázorových vazeb odříznutý socialismus není totiž tím socialismem, který měl být v otázce jeho kompatibility s křesťanskou sociální naukou uvažován.

9. 4. 1. *Nepřekvapivá relativizace politické filosofie*

V knize *Křesťanská sociální etika* se filosoficky erudovaný eklektik A. Anzenbacher zamýšlí (s. 28–31) nad pluralitou směrů politické filosofie. Konstatuje, že ani tady, jako ostatně v celé šíři filosofické problematiky nedospívají kontroverze k žádnému konsenzuálnímu řešení. To je banální fakt, daný lidskou schopností se mýlit. Normálně se ji snažíme omezovat racionálními prostředky – ve filosofii logicko-kritickou disciplínou, aniž bychom přitom propadali iluzi o možnostech konsenzu filosofů. Jejich neshoda je nevyhnutelná. Ale její důvod není objektivní, v tom smyslu, že by nebylo možné ve filosofii dospět k objektivním jistotám o apodiktické platnosti určitých závěrů. Konsenzus je jen náhradním kritériem pravdy relativistů.

Z noetiky víme, proč nemohou být určité antiteze pravdivé. Fakt, že se filosofové na ničem neshodnou, vychází z toho, že ne všichni byli ochotni či schopni podřídit se tuhé kázi logicko-kritické obezřetnosti: v kladení otázek, v prověřování závěrů, v autoreflexivní kontrole vlastních pozic; že ne všichni byli schopni odolávat tlakům vlastní subjektivity ať už v podobě světonázorových předpojatostí, různých animozit a důvěřivého či tvrdošíjného lpění na oblíbených autoritách, pojmech a pozicích.

Anzenbacher to však vidí jinak. Vysvětluje nemožnost filosofů dospět k nějaké zásadnější shodě tím, že filosofické zkoumání je vždy spoluurčováno subjektivním předporozuměním čili řadou předběžných rozhodnutí, která nejsou zprostředkována filosofickou racionalitou. Naše zkoumání je prý „*vždy spoluurčováno předporozuměním, přesvědčením a předpoklady, které pocházejí z okolního světa a z naší životní historie a které nejsou výsledkem našeho zkoumání*“. Můžeme se je prý sice snažit kriticky reflektovat, ale nikdy tím nedosáhneme absolutní pozice. Anzenbacher v této souvislosti poukazuje na to, že Hegelovo přesvědčení o absolutním vědění bez neprozkoumaných předpokladů je fikce.

Dlužno uznat, že si Anzenbacher nevybral špatně, když chtěl zkompromitovat ideál absolutního vědění zrovna Hegelem. Tento vyvolenec, v němž absolutní Duch vyjevil Pravdu o Sobě samém, byl totiž suverénním dogmatikem. Sice imponoval rozsáhlou znalostí filosofické problematiky i arzenálem subtilních ultradistinkcí, z nichž se nejen studentům, ale i pokročilým znalcům filosofických reálií točila hlava. Svě ontologické principy však kladl bez sebemenšího noetického i bezprostředně ontologického zajištění s takovou samozřejmostí, jako by si byl vědom svého filosoficko-pro-rockého poslání. Kritickou sebereflexí, která patří k nutným podmínkám zdařilého filosofování, se Hegel neobtěžoval. Stal se tedy autorem snad nejvýznamnějšího filosofického mýtu v dějinách. Neprověřovanými předpoklady a následnými filosofickými smyšlenkami se to u tohoto pretendenta absolutního vědění jen hemží.

Pro zkarikování filosofických pokusů o definitivní platnost a jistotu některých řešení tedy Anzenbacher nemohl zvolit vhodnějšího filosofa. Na podporu svého přesvědčení o nevyhnutelnosti subjektivizace filosofického myšlení pak Anzenbacher cituje Fichta: „*Jakou filosofii si kdo zvolí, závisí na tom, jakým je kdo člověkem. Neboť filosofický systém není mrtvé nářadí, které můžeme podle libosti použít nebo odložit, nýbrž je oživen duší člověka, který ho má.*“

To je jistě nesmírně přitažlivé, téměř existencialistické pojetí filosofie, tentokrát v podání Hegelova bezprostředního předchůdce. Tihle němečtí idealisté měli zřejmě cestu k adekvátnímu, tj. kritickému filosofování zatarasenou Kantovým „kriticizmem“, což je v jeho chápání jen jiné slovo pro dogmatické, veskrze nekritické vymýšlení domněle kritických systémů.

Fichtovu textu se dá ale rozumět i v jiném smyslu, než jak ho chápe Anzenbacher. Ten ho bere jako potvrzení své postmoderní skepse k racionálním možnostem filosofie. Fichte však mluví o lidech, kteří si **volí** nějaký filosofický systém a „oživují ho“ svou duší, čili svými zkušenostmi, přesvědčeními, předsudky či životní filosofií. V takové interpretaci by pak nešlo o člověka, který myslí filosoficky samostatně. Fichtovo poučení by se tedy netýkalo aktivních filosofů, kteří **vytváří** své filosofické systémy v konfrontaci s jinými filosofy. U takových tvůrců filosofických systémů bychom mohli naopak předpokládat, a dokonce i požadovat, aby kriticky, bez předsudečného předporozumění zkoumali, co je objektivně přijatelné a co nikoli. Aby tedy do toho netahali „svou duší“, své osobní ustrojení.

Pokud měl tedy Fichte na mysli jen tento pasivní modus zacházení s filosofií, v němž si vybíráme systém odpovídající našemu citění, pak by jeho text nepotvrzoval nevyhnutelnou relativizaci filosofického myšlení. Autentické filosofické myšlení by totiž v této interpretaci nemuselo být zatíženo naznačenou subjektivizací ve smyslu „oživování duší“.

Pokud ale Fichtův text Anzenbacherovu interpretaci připouští, pak vzniká otázka, jak se to má s nutnou subjektivizací filosofování u samotného Fichta? Má to snad být objektivní, jakýmkoli „předporozuměním“ nedotčená pravda o zakletí filosofie v subjektivizaci? Anebo je tato odvážná moudrost také „oživena duší“ J. G. Fichta? A jsme zase u plytkého, noeticky nepoučeného kriticizmu, v němž si autor svých negací hodnot myšlení bez povšimnutí popírané hodnoty dopřává.

Anzenbacher je v tomto ohledu jen dítětem postmoderní doby. V ní už je takřka všeobecně odsouhlaseno, že platnost prvních principů myšlení nelze spolehlivě kriticky ověřit. Že by tedy aspoň jeden (právě tento) filosofický závěr dosáhl všeobecného konsenzu? Postmoderní myšlení se jakožto postmoderní z rozporů nevyhrabe. Koho to dnes ale zajímá? Vždyť přece vyzývavě rozporné myšlení je tak neatřelé. Poučte se u Hegela, Heideggera a genderových feministek.

Důvod Anzenbacherovy recepce filosofického relativismu a jeho aplikace na samotné filosofické poznání zde ale není tak frivolní jako u postmoderních exotů. Anzenbacher ho srozumitelně vysvětluje: „*Často se setkáváme s tendencí stavět křesťanskou sociální etiku jako nábožensky partikulární myšlení proti objektivní univerzální racionalitě sociální filosofie a odsouvat tak křesťanskou sociální etiku mimo hru jako výtvor konfesní libovůle. Tato tendence však pomýjí problém, který tvoří pointu citátu z Fichta. Neexistuje filosofie vůbec, nýbrž vždy jen filosofická pozice s určitým předpo-*

rozuměním. Člověk ji volí podle toho, „jaký člověk kdo je“. U zrodu každé pozice stojí subjektivní partikulární přesvědčení. Kontroverzní pozice předpokládají kontroverzní obrazy člověka a ty opět závisí na tom, jak kdo v posledku chápe sám sebe jako člověka. Diskurzivní etika je založena na jiném pojetí člověka než funkční teorie systému nebo libertariánský ekonomismus. Tento fakt platí implicitně o veškerém filosofování.“

Co k tomu říct? Tak zase dokola: konstatuje-li Anzenbacher tento fakt s nárokem na pravdu, pak je i tento nárok pouhým výsledkem jeho vlastního iracionálního předporozumění; nemusíme ho tedy brát vážně. Toto oblíbené teoretické manko antických skeptiků, středověkých nominalistů a všech moderních filosofů, nakolik participují na základech novověké filosofie, zde však Anzenbacher lehce kompenzuje praktickou chytrostí. Ano, křesťanské sociální etice lze snadno předhazovat náboženské předpojetí. Ale žádná filosofická pozice není bez iracionálních předpojetí. Anzenbacher tedy v komunitě relativistů upozorňuje své „postmoderní souvěrce“, že ve svém filosofickém diskurzu také uplatňují nějaké to „náboženství“.

Pro úplnost dodejme, že křesťanská etika má oproti současným systémům tu výhodu, že odpovídá přirozenému mravnímu řádu, který je racionálně poznatelný bez iracionálních předpojetí. To je ovšem pro dnešní filosofy něco nepředstavitelného. Anzenbacher tedy svým konzumním relativismem také umožňuje iluzi o smysluplnosti konceptu křesťanského socialismu.

LEKCE 3.

KRITICKÝ POHLED NA INDIVIDUALISMUS LIBERÁLŮ

1. Rekapitulace a výhled

Socialismus jako jeden z hlavních směrů politického myšlení novověku postavil své pojetí člověka na falešný filosofický základ. Proto má chronické potíže s tím, aby udržel nad vodou obě hlavní hodnoty politického života. Je na štíru nejen se svobodou, ale i se sociální spravedlností, kterou jinak socialisté chápou jako svou vlajkovou loď. Vyznávají ji jako svůj nejdůležitější článek víry.

Sociální spravedlnost totiž nespočívá jen v rovnosti šancí či v přerozdělování – pokud v nich tedy vůbec spočívá. Obsahuje především spravedlivé užívání moci, které předpokládá pravdivé poznání vztahu jedince a státu. Takové poznání je však konsekventním socialistům díky jejich kolektivistické antropologii logicky odepřeno. Politickým výrazem této falešné představy o bytí člověka je zásadní, všestranná podřízenost občana státu. Stát je zosobněním rousseauovské všeobecné vůle lidu, která je prý rozumnější a mravnější než chaotická a nepoučená vůle jedinců. Proto musí být jeho moc neomezená. Hegel tento princip etatismu posvětil a povýšil stát na suverénní orgán vývoje absolutního Ducha. Marx měl svůj despotický revoluční socialismus o co opřít.

V takovém systému je jedinec ve svých právech zcela závislý na tom, jestli mu je stát milostivě udělí, případně kolik mu jich udělí. Následná praxe pochopitelně trpí

systémovým nedostatkem smyslu pro svobodu a spravedlnost, o lidské důstojnosti ani nemluvě.

Poměr jedince a společnosti jsme vybrali jako vstupní problém, který nás má poněkud zorientovat ve filosofických souvislostech našeho hlavního tématu. Máme totiž na mušce levicový liberalismus, který chceme pochopit filosoficky. Protože tato ideologie jistým způsobem sjednocuje myšlenky socialistů a liberálů, je nyní na řadě kritická reflexe liberalismu. Bude nás zajímat, jaká je v daném problému vztahu jedince a společnosti pozice liberálů. Jestliže socialismus podřizuje jedince státu, pak liberálové ve své původní podobě a ideji tento omyl vylučují; dokonce s ním vášnivě bojují. Ostatně jejich politické myšlení vzniklo jako reakce na státní absolutismus. Liberálové tedy mají v tomto ohledu nad socialisty jednoznačně navrch.

Je to ale tak jisté? Co jsme zjistili vyvracením monistického základu kolektivismu? Že nadřazenost státu nelze odůvodnit kolektivisticky. Nemohli bychom ale pro ni najít jiný důvod? Prostý, filosoficky nekomplikovaný pohled například ukazuje, že je správné položit za vlast život. Nejsou tedy vlast a stát víc než život jedince?

Kdyby takto argumentoval materialisticky orientovaný socialista, upozornili bychom ho, že s mravní správností je to při zániku osoby složitější. Obecně se pak dá říct, že při oběti života za druhého by podle logiky „oběť za stát = stát je víc“ měl být život druhého také víc než život toho, kdo se obětuje; to už ale nedává smysl.

Na druhé straně ale víme, že moderní socialismus a liberalismus se myšlenkově vyvíjely v kontextu novověké filosofie. A o její antropologii potažmo etice si už nemusíme dělat iluze. Liberálové se převážně odkazují k filosofům britského empirismu a osvícenského racionalismu. Společným jmenovatelem zakladatelů tohoto mocného proudu (Locka, Huma, Kanta) je programový odpor k metafyzice. Proto se vesměs vyhýbají soustavným neempirickým úvahám o podstatě člověka a řádu či smyslu lidského života. Jenže právě ty jsou v reflexích poměru občana a státu rozhodující.

Náhradní modely člověka v mezích pouhé zkušenosti pak výkladově zredukovaly lidské bytí k nepoznání – na měnlivé životní jevy. Vypadla z nich samotná lidská přirozenost; je totiž neempirická a neměnná. S takovým filosofickým předznamenáním ale nemůžeme ani od liberálů čekat v daném problému nějaké divy. Budeme tedy muset věnovat pozornost tomu, jak se čím dál víc vstřebávané antropologicko-etické redukce promítají do jejich politického myšlení.

Jestliže socialisté svým kolektivismem zrušili první znak lidské přirozenosti – „být osobou“ čili personalitu –, pak je otázka, jestli se liberálové svým nekompromisním individualismem nedostanou do kolize s jinou stránkou lidské přirozenosti. Na to pak logicky navazuje další otázka: Jestli liberálové nakonec nedopadnou stejně jako socialisté. A sice také v důsledku té nemožné antropologie člověka bez přirozenosti, která se stala údělem moderního politického myšlení. Jestli tedy nebudou na štíru nejen se spravedlností, ale nakonec i s preferovanou svobodou.

2. Liberálové a lidská přirozenost

Liberály všech variant a verzí spojuje důraz na svobodu – ať skutečnou, či domnělou, ať myšlenkový, nebo jen rétorický. Problém je samozřejmě v tom, jak svobodě

rozumějí. Má být svoboda pokud možno maximální, bezmezná? Ani svoboda jako prostá možnost volit z různých alternativ není v lidském životě absolutní, nezávislou hodnotou. Přinejmenším závisí na myšlenkovém vyhodnocení různých možností rozhodování.

Krom toho víme, že svoboda je riskantní třaskavina. Může lidské životy naplnit, ale také zničit. Bezbřehá svoboda je tedy spíše podezřelá, odstrašující. To vyvolává otázku, jaké jsou její legitimní meze? A také otázku, jak, jakou metodou a jakými pojmy máme problém limitů svobody řešit.

Ani samotný fakt, že někdo preferuje či propaguje svobodu, tedy zdaleka nezaručuje, že hlásá skutečnou svobodu. Především záleží na tom, jak ji chápe, v jakém filosofickém kontextu jí rozumí. Liberálové mají sklony k absolutizaci svobody usnadněné kombinací dvou myšlenek: redukcí norem jednání na právní ustanovení a vyhrocováním svobody vůči státu.

Z antropologie víme, že svoboda vychází z poznání. Etika pak učí, že jde především o poznání mravního zákona. Ten se v praktickém rozhodování ozývá jako hlas svědomí. Pravá hodnota svobody, která proměňuje osobu v osobnost a pouhou společnost v dobrou společnost, se získává životem podle nikoli bludného svědomí.

Jestliže tedy svoboda závisí na normách, které vedou k dobrému osobnímu životu i k dobru společnosti, pak se musíme v reflexi liberalismu zajímat o to, jak liberálové chápou tyto normy jednání. Nejen právní, ale i mravní – a především jejich vzájemný poměr. Otázka, jestli je právo subordinováno mravnosti či nikoli, však logicky navozuje problém lidské přirozenosti.

Podle toho, zda s pojmem přirozenosti pracujeme či nikoli, řešíme i politicky relevantní otázky poměru: a/ jedince – společnosti: Je stát pro jedince, nebo naopak? b/norem mravních – právních: Je právo podřazeno mravnosti, nebo ne?

Takový je tedy širší filosofický kontext, v němž chceme hodnotit hlavní moderní směry politického myšlení, pokud je chápeme jako zdroje a obsahové konstituenty levicového liberalismu. Nadřazeným filosofickým kritériem hodnocení je tu lidská přirozenost. Bezprostředními kritérii jsou pak názory o poměrech jedinec–společnost a mravnost–právo.

Je tedy zřejmé, že politické myšlení musí vycházet z nějaké obecné koncepce lidství. Musí se orientovat v tom, co člověku jako takovému odpovídá a co mu odporuje; jakými hodnotami se jeho životní optimum realizuje, a jakými hodnotovými akcenty se maří; proč má smysl mluvit o jeho právech a povinnostech, a hlavně o lidské důstojnosti.

Že člověku obecně konvenuje nezištný zájem druhých a odporuje třeba otroctví, víme spontánně. Poslední odůvodnění, proč tomu tak je, nacházíme v lidské přirozenosti. Jestliže tedy architekti a protagonisté vývoje liberalismu či socialismu akcentují hodnoty svobody a spravedlnosti, musíme v kritické reflexi vztahovat jejich koncepcí především k problému lidské přirozenosti. O zdařilosti či nezdaru jakékoli politické filosofie rozhoduje v první řadě to, jestli se opírá o lidskou přirozenost jako o hlavní kritérium teoretického poznání ontologického řádu společnosti, nebo jestli operuje jen náhradními, více méně arbitrárními kritérii.

Zdařilá politická filosofie má za úkol udržet ve svých výkladech vyvážený poměr mezi oběma póly lidské existence: osobou a společností. Bez dobrého ontologického

půdorysu, zvláště pak bez filosofické znalosti lidské přirozenosti je takový úkol neřešitelný. Socialismus překlopil miskou vah na stranu společnosti. Nehrozí liberálům opačný extrém?

Liberálové se dělí podle vztahu k metafyzice lidské přirozenosti na konzervativce a progresivisty. Progresivisty jsou ti liberálové, kteří věří v plynulý pokrok filosofického poznání, a proto metafyziku přirozenosti odmítají; sem totiž míří vývoj filosofie v novověku. Podle toho také vypadá jejich pojetí vlajkové hodnoty liberalismu – svobody. Svoboda je tu především emancipovaná od přirozeného mravního zákona. Mravní hodnoty byly u pokrokových liberálů převýšeny a zastíněny hodnotou samotné svobody. To vytváří úžasný prostor pro tvorbu nových, pokrokových hodnot a zásad nové společnosti a nového člověka. Uvidíme, že levicoví liberálové se už v tomto prostoru parazitní morálky či spíše pseudomorálky pohybují s nenucenou samozřejmostí.

Konzervativní liberalismus naproti tomu odůvodňuje mocensky ohrožovanou svobodu občanů z lidské přirozenosti, jako její požadavek – jako přirozené právo. Podřizuje tedy svobodu mocných obecně lidským hodnotám a normám. Ve srovnání s dobově adaptovaným liberalismem se dnes zdá být statický, netvůrčí, staromilský.

Poněvadž máme na mušce levicový liberalismus, budeme přednostně sledovat ty liberály, kteří připravili syntézu se socialisty. A to jsou právě ti, kdo vsadili na moderní filosofický konsenzus, a kdo se tedy v politické filosofii obejdou bez pojmu lidské přirozenosti.

3. Pochybnosti o koncepci liberálů

Klasičtí liberálové kladli jedince nad stát. Účel státu pak spatřovali výlučně v ochraně práv a svobod občanů. Takový minimální stát má podle nich na starosti právní řád společnosti, který by měl omezovat osobní svobodu jen v nejnižší, skutečně nezbytné míře. Ostatní oblasti společenského života má přenechat iniciativě občanů a mechanismům soutěže.

Základní intuice liberálů o poměru jedince a státu je správná, protože respektuje personální přirozenost a bytostné určení osobního života. Otazníky ale vyvolává standardní zdůvodňování liberálů. Otcové liberalismu byli spíše empiriky. Nebyli proto zvyklí pracovat s neempirickým pojmem lidské přirozenosti. Zřejmě proto se liberálové uchylují k náhradní teorii smlouvy.

Podle teorie smlouvy je člověk starší než stát. Jejím východiskem je hypotéza předstátního, prý přirozeného stavu. V něm prý měl člověk neomezenou svobodu. V tomto stavu byl však člověk permanentně ohrožován jinými lidmi. Proto lidé založili smluvní dohodou stát, který by jim poskytl právní ochranu a jistotu.

Na této vybájené teorii smlouvy je filosoficky důležitá představa, že lidé svobodně přenesli na stát jen potřebnou, nikoli neomezenou pravomoc. V tomto bodě se projevuje ostražitost klasických liberálů vůči státní moci. Proto také prosazovali rozdělení moci na zákonodárnou, exekutivní a soudní. Přední liberál J. S. Mill byl například přesvědčen, že údělem lidských dějin je permanentní konflikt svobody a moci.

V teorii smlouvy jsou ale nejasnosti. Hypotéza o předstátní existenci člověka lze snadno namítnout, že se dá těžko prokázat. Odkud víme, že je člověk starší než stát?

Ano, stát se skládá z jedinců; předpokládá jejich existenci. Ale stejně tak je pravdou, že se člověk rodí do společnosti. Lidská společnost se pak vyznačuje v nějaké míře organizovanou, trvalejší spoluprací mnoha rodin, jejímž společným cílem je vytvoření relativně slušných životních podmínek a která je řízena nějakou autoritou. V tom už ale spočívají podstatné, definiční znaky státu.

Ostatní znaky státu (stálé území, základní hospodářské obory...) jsou akcidentské; určují jen různé stupně dokonalosti pospolitého života. My si ovšem dnes pod slovem stát představujeme civilizačně vyspělé moderní státy. Ale dobově podmíněné fenomény nerozhodují o adekvátních definicích takových přirozených, a proto obecných skutečností, jakými jsou společnost či stát. Museli bychom se tedy pustit na tenký led spekulací, kdybychom chtěli rozhodovat, jestli je člověk starší než společnost. Biblický příběh o prvních lidech neaspiruje na racionální přesvědčivost. Evoluční teorie na ni sice aspiruje, ale je zase filosoficky primitivní.

Ale ani myšlenkové jádro teorie smlouvy nemá tu samozřejmost, s jakou je v dnešním politickém myšlení akceptováno. Necháme-li stranou, že svoboda je jen prvkem lidské přirozenosti, která předchází jakémukoli domlouvání jakýchkoli smluv, jde v té bez-kontextuální teorii především o smluvní vybavení státu pravomocemi. Tvůrci této teorie snad nechtějí smluvním založením státu popisovat historický fakt vzniku státu. Je to spíše jen libovolný výkladový model, od nezbytné přirozenosti abstrahovaná konstrukce, jejíž pomocí chtějí empirici bez filosoficky nezbytného přihlídnutí k lidské přirozenosti vysvětlit vznik státu.

Liberálové krom toho chtějí fikci předstátního stavu zdůraznit, že člověk je svobodný, a proto musí legitimní stát respektovat vnější svobodu. V tom by ještě nemusel být problém. Problematická je naopak představa, že lidé sami svobodně stvořili ideu státu a rozsah jeho pravomocí tak, aby mohl být považován za spravedlivý. Následně pak vážou jeho legitimitu na společenský konsenzus. J. Rawls v této souvislosti tvrdí, že principy sociální spravedlnosti jsou výsledkem férové dohody.

Co když se to má ale se státem podobně jako s mravním zákonem? Ten si lidé také nemohou teprve stvořit a dohodnout se na něm, protože je zakódován v lidské přirozenosti, kterou lidé svobodně netvoří; je totiž předpokladem jakékoli lidské činnosti. Co když je tedy idea státu zakódována v lidské přirozenosti? Vždyť ta přece implikuje také spolubytí. Pak by idea státu nebyla svobodným „smluvním“ výtvořem člověka. Obecný účel státu, a tím i spravedlivý rozsah jeho pravomocí by byl také rámcově předem, tj. přirozeně dán; nepodléhal by libovlnnému určení a definování smlouvou.

V základním ohledu by tedy legitimita státu nezávisela na konsenzu občanů. Ti by naopak měli mravní povinnost spravedlivý stát respektovat a podrobit se politickému řádu. Je-li totiž člověk přirozeně bytostí společenskou, je přirozeně určen i k životu občanskému, tj. k životu ve státě. Pak je ovšem jeho vztah ke společnosti i ke státu především otázkou přirozené mravnosti a jako takový je nelibovolný. Liberálové tedy evidentně akceptují teorii smlouvy v prostředí metafyzické abstinence. To znamená, že nepočítají s lidskou přirozeností. Tím je ovšem jejich hlavní premisa, a následně i celá koncepce problematizována. Naznačme proč a jak.

Myšlení pokrokových liberálů je v tomto případě korumpováno agnostickým předsudkem o nepoznatelnosti neempirických skutečností. V důsledku toho liberálo-

vé volí neadekvátní způsoby myšlení o svobodě, mravnosti a politickém řádu. Mimořádně pokleslé je pak v tomto ohledu náhradní studium společnosti metodami přírodních věd. Agnostici neempiricky omezili myšlení na empirii. Scientisté neprohlédli tento rozpor a jako horoucí ctitelé přírodovědy zobecnili ve světě vědy její metody. To je ve zkratce lesk a bída osvícenského racionalismu.

Následkem toho se pak experti z oblasti společenských věd zhlédli ve fyzice a vykládali svůj předmět jako protony a elektrony. Scientistická manýra je ovšem zaslouženě vrhá do tmy mechanistických procesů a determinant. V této umělé slepotě se pak odvysvětluje svobodný život bez rozlišení toho, co je a co má být, zatímco pro skutečnou svobodu je takové rozlišení podstatné. Scientisté tedy amputují společenskému životu mravní dimenzi. Nahradili přirozenou osnovu života odlidštěným mechanistickým modelem bio-psycho-socio procesů, interakcí a determinací.

Scientistická mentalita pěstuje kromě mýtu pokroku i mýtus hodnotové neutrality. Tím také přispěla k odtržení svobody od morálky. Pokrokoví liberálové v této roztržce spatřovali další fázi vývoje na cestě osvobození lidstva. A nejen liberálové. Neomarxista Fromm se například pustil do reflexe biblického vyhnání z ráje. Velebil přitom neposlušnost k mravním příkazům jako osvobození od donucování, jako první akt lidské svobody a počátek rozumu.

Přirozený mravní zákon jako vyšší, lidské libovůli nepodléhající instance mravnosti tedy neříká nic ani stoupcům divokého individualismu, ani vyznavačům brutálního kolektivismu. V naznačeném filosofickém kontextu (bez přirozenosti) muselo nakonec k takovému chaotickému pojetí svobody dojít. Tendence k emancipaci svobody od mravního zákona je také jedním z hlavních důvodů sblížení liberálů se socialisty v konceptu levicového liberalismu; je společným jmenovatelem jejich emancipačního úsilí.

4. Stínová existence společnosti

Jako socialisty zrovna neoslovuje hodnota svobody, tak zase liberálové neoplývají smyslem pro hodnotu sociální spravedlnosti. Tato analogie, která zřejmě platí v politické filosofii, vychází z hlubší analogie, která zcela jistě platí ve filosofické antropologii. Jako totiž socialisté ignorují díky své kolektivistické představě o člověku jeho personalitu, tak zase liberálové mají tendenci stavět společenský charakter člověka na vedlejší, ne-li rovnou na slepou kolej.

Praktickým důsledkem těchto jednostranností je, že jedni přiznávají práva jen společnosti a druhí jen jedincům. S povinnostmi je to pochopitelně naopak. V realistické filosofii se těmto pastem uniká. Jako jsou zmíněné hodnoty politického života (svoboda a spravedlnost) vyžádány lidskou přirozeností, tak jsou v ní obsaženy i jejich principy: personalita a společenskost. Reprezentativní směry moderního politického myšlení jsou tedy z hlediska filosofického realismu ve svých jednostrannostech protipřirozené. Problém je ovšem už v tom, že jejich stoupcí takhle neuvažují; soulad s přirozeností ani nehledají.

Mnozí liberálové přehánějí zaujetí pro individualismus do té míry, že se přiklání k sociálnímu nihilismu. Zdá se jim, že lidstvo či společnost jsou čiré abstrakce, pouhá slova, pod nimiž myslíme pouhé souhrny jednotlivých lidí. Utvrzuje je v tom

fakt, že v takových souhrnech lidí nenajdeme nic, co by existovalo mimo lidské jedince. Proti takové derealizaci společnosti lze na první pohled namítnout, že vztahy a působení mezi lidmi jsou velice reálné a mají také citelnou odezvu v emočním životě zúčastněných. Společenské formace jsou však dány těmito reálnými vztahy a interakcemi osob. Proto nejsou fiktivní. Nemohou být tedy rozumně redukovány na abstraktně vyprázdněné, čistě kvantitativní souhrny jakýchsi jednotek.

4. 1. Diskuse s Frankem Meyerem o bytí společnosti

Rozhodující spor s liberály o realitu společnosti můžeme sledovat v souvislosti s výkladem F. Meyera, liberála, u něhož můžeme očekávat filosofické pochopení kritérií, která by měla být v daném sporu uplatněna. Meyer je totiž liberálem konzervativním. To znamená, že tak snadno nepodléhá osvícenským mýtům filosofického pokroku, scientismu či relativismu. V důsledku toho není oslněn ani zdánlivou onnipotencí nahodilých, proměnlivých jevů.

Jako ostrý kritik trendů politického myšlení dvacátého století zdůrazňuje Meyer v našem sporu klíčovou roli pojmu přirozenosti. Není to tedy myslitel, kterého by bylo možné odbýt obecným poukazem na hlubinné filosofické omyly, jež se tak úspěšně etablovaly v moderním myšlení. Právě z hlediska lidské přirozenosti kritizuje Meyer kolektivistickou devaluaci osoby. Spatřuje v ní hlubší důvod sociálního inženýrství, které se v moderních společnostech rozmohlo natolik, že už téměř nikoho nešokuje. Bude tedy zajímavé sledovat, jak Meyerovi půjde dohromady jeho liberalistické pojetí společnosti s lidskou přirozeností. Zdá se totiž, že liberálové jeho ražení jsou nejlépe disponováni k tomu, aby dokázali obhájit věc liberalismu s filosofickou přesvědčivostí.

Při čtení Meyerova textu ale vzniká podezření, jestli autor také nepodléhá obecnému pokušení liberálů. Jestli jeho oprávněná kritika kolektivismu komunistů, nacistů, socialistů či teoretiků zaopatřovacího státu nepřepadla do opačného extrému. Jestli se nezvrhla ve výkladovou redukci společnosti na jakousi abstraktní konstrukci. Meyer sice ujišťuje, že nepopírá banální pravdu o člověku jako společenském tvorů. Ale trvá na tom, že ji nesmíme chápat tak, jako by souhrn mezilidských vztahů konstituoval skutečnou entitu.

Meyer totiž myslí, že když pokládáme společnost za skutečnou, dopouštíme se těchto omylů:

- 1/ povyšujeme abstrakci na samostatnou kategorii skutečnosti
- 2/ chápeme společnost jako organismus a jedince jako pouhé buňky společenského organismu
- 3/ nikoli jedinci, ale společnost se pak konsekventně stává kritériem, podle něhož se posuzují morální a politické záležitosti; morální motivace se v poslední vztahuje k blahu společnosti
- 4/ společnost udílí a odnímá občanům práva

Můžeme ale konzistentně odmítnout všechny čtyři body a přitom trvat na tom, že společnost je reálnou entitou a že kolektivistické důsledky z její reálnosti neplynou.

Ad 1/ Co je ustaveno reálnými prvky, to také reálně existuje. Společnost je však ustavena reálnými mezilidskými vztahy a reálnými činnostmi jedinců, které jsou sjednoceny k reálně dosažitelným cílům; tyto akcidenty reálně existují v reálných jedincích. Proto je společnost reálně existující strukturou – nikoli myšlenkovou konstrukcí, abstrakcí.

Meyer má sice pravdu, že společnost není nějakou nezávislou, vyšší skutečností, která by existovala samostatně, nad jedinci. Mýlí se však, když jí upírá status reálného jsoucná. Společnost je reálná, jako třeba les nebo dům. Je to nevlastní jsoucná se svou odvozenou strukturou (esencí); vyjadřuje se kolektivním pojmem.

Ad 2/ Jestliže uznáme realitu společenských struktur, vůbec to neznamená, že bychom je museli nadřazovat jedincům v relaci organismus–buňky. Můžeme je naopak chápat jako entity odvozené z jedinců.

Ad 3–4/ Z toho plyne, že hlavním kritériem mravnosti a právního řádu může být lidská přirozenost, která je také jediným zdrojem základních práv občanů; společenské autority jimi nedisponují.

4. 2. Diskuse s Meyerem o svobodě

Meyer tedy vykládá bytí společnosti v kontrastu ke kolektivistickému extrému. Přitom je jeho pojetí zřejmě určováno obavou z kolektivistického nadsazování společnosti na úkor jedince. Podobně Meyer vykládá svobodu v kontrastu k oponentům, kteří definují svobodu prostřednictvím (hmotných či duchovních) cílů. A Meyer v tom zase tuší kolektivistickou čertovinu. Nabízí se tedy otázka, jestli také jeho filosofické pojetí svobody nebude falšováno nějakou obavou, například fobií z uzurpátorských ambicí státní moci.

Meyer svým oponentům (hegelánům, kolektivistickým pozitivistům i neokonomům) vytýká, že sice o svobodě hodně mluví, ale její pravý obsah jim uniká. Zdůrazňují totiž, že svoboda není svévole. Tím ji prý redukuje na to, co se má či musí – na povinnost. V protějšku k nim Meyer trvá na tom, že svoboda není ničím jiným než aktem volby; není žádnou poznanou nutností. Aby se svoboda jako nutná vlastnost lidství neztratila v krkolomných výkladech, musí se především uzнат, že člověk má svobodu volit si jako cíl jak to nejlepší, tak to nejhorší. Svoboda proto není fixována na určitý cíl ve smyslu faktické determinace.

Svoboda je tedy volbou mezi odpovědností a neodpovědností, mezi ctností a neřestí. Bez takové volby mezi dobrem a zlem není myslitelná ani mravní velikost člověka, ani jeho mravní ubohost. Svoboda volby je nutnou podmínkou mravnosti. V tom má Meyer pravdu.

Na druhé straně se ale zdá být stejně pravdivé, když Meyerem citovaný oponent (John Hallowell) říká, že svoboda je prostředek mravního rozvoje a že bez tohoto finalitního zaměření degeneruje ve svévoli. Znamená to snad, že se pravda o svobo-

dě jako volbě mezi dobrem a zlem vylučuje se svobodou, která představuje sklon k mravně žádoucím cílům? Tak se to ve sporu Meyera s jeho oponenty jeví. Tady ale musí přijít ke slovu určité pojmové distinkce.

Svoboda je především vlastností vůle, která je přirozeně zaměřena k mravnímu dobru jako k svému cíli. To ale není žádná determinace, která by rušila svobodu. Cíl volního života má být dosahován svobodně. Svobodná seberealizace osoby ve směru přirozeného cíle pak ve vůli ustaluje svobodně osvojené sklony k mravně dobrému jednání. Jak volba, tak mravní sklony jsou tedy nespornými skutečnostmi osobního života. Filozofové označují volbu jako svobodu ontologickou, základní a vypěstovaný sklon k mravně dobrým volbám-cílům jako svobodu etickou, speciální. Přitom je samozřejmě svoboda ontologická podmínkou svobody etické; nevylučuje se s ní.

Po tomto terminologickém vyjasnění je zřejmé, že konflikt svobody volby a svobody jako zaměření k dobrým cílům je umělý; vychází ze zbytečného polemického vyhocení. Obě strany sporu totiž abstraktně izolují tu skutečnost, kterou chápou jako svobodu a v polemickém zaujetí ji stavějí proti té druhé – „konkurenční“. Proto pak Meyer říká, že redukuje svobodu na povinnost či ctnost a Hallowell mluví o degradaci svobody na svévoli. Ve skutečnosti jsou však obě svobody obsaženy v přirozenosti: ontologická jako schopnost přirozeně dané vůle volit mezi rozumově poznanými alternativami; etická jako adekvátní realizace ontologické svobody. Obě svobody jsou takto v přirozeném řádu komplementární.

Nepochopení zde vzniká tím, že je svoboda reflektována v abstraktní izolovanosti od vůle jako vrozené schopnosti chtění toho, co bylo rozumem poznáno a předloženo jako žádoucí. V kontextu volního života je ale svoboda způsobem jeho realizace; z něj je také srozumitelná. Vůle je přirozenou nutností zaměřena k adekvátnímu dobru, které zdokonaluje člověka jakožto člověka; které tedy odpovídá jeho osobnímu lidství. To však neznamená, že je osoba k jeho volbě v konkrétním jednání determinována. Vůle je chtění toho, co je rozumem poznáno a předloženo jako v nějakém smyslu žádoucí. Přičemž se v zorném poli nabízejí naráz pro jednu volbu různá až protichůdná dobra; možnost nepoctivého zisku oponuje imperativu poctivosti.

Člověk je tedy svou vůlí přirozeně stavěn do alternativních situací. V nich se vůlí rozhoduje mezi dobrem, které ho jako osobu skutečně zdokonaluje a „dobrem“, které sice uspokojuje určitou touhu, ale osobu od jeho adekvátního zdokonalení naopak vzdaluje. Jeho volba je tedy svobodná. Analogicky lze říct, že rozum je esenciálně zaměřen k pravdě jako vlastnímu zdokonalení svého subjektu, ale také k ní není v konkrétních aktech myšlení determinován.

Zdá se tedy, že Meyer řeší se svými oponenty pseudoproblém: buď svoboda ontologická, nebo etická. Ale spíše je pravdou, že tu jde o spor terminologický. Obě strany sporu nemají problém uznat i realitu té druhé. Meyer například v jiné souvislosti říká, že v mravní sféře je svoboda pouze prostředkem úsilí o skutečný cíl člověka – jímž jsou ctnosti. Jen se zdráhá označovat a chápat etickou svobodu, která je dána právě ctnostmi, jako svobodu v pravém smyslu.

Kterou z nich tedy právem nazýváme svobodou? Tu základní, danou, nebo tu speciální, získanou? Původní význam termínu svobody je ontologický; přenesený je etický. Důvod této analogie je takový: Jako ontologická svoboda principiálně vylučuje jakékoli konkurenční bio-psycho-socio determinanty (mozek, geny, nevědo-

mí, socio-poměry) svobodného jednání (jinak by nebylo svobodné), tak také etická svoboda, pokud se ovšem uplatňuje, nepřipouští, aby se v konkrétním rozhodnutí prosadily protisměrné emoční tlaky, které by svobodné jednání stáčely mimo mravní dobro. V obou případech jde tedy o svobodu od různých determinant.

Poněkud překvapuje, že pro tento významový posun termínu svobody nemá konzervativní liberál Meyer pochopení. Jako totiž jde liberálům o vnější svobodu občanů od nežádoucích mocenských determinant jejich veřejného života, tak jde v etické svobodě o vnitřní svobodu osob od nežádoucích emočních determinant osobního jednání.

Proč se ale zdržujeme tímto domněle banálním terminologickým sporem o svobodu? Protože dobře navozuje určité jednostrannosti liberálního myšlení o svobodě, které v určité vývojové radikalizaci vyústily do představy o svobodě jako mravně neutrální veličině, která má být v této neutralitě respektována mravně indiferentním státem. Jednostrannost liberálů vychází z toho, že ve svém politickém myšlení a pro své speciální účely (ochrana svobody před mocí) svobodu abstraktně vypojují z jejího přirozeného psychologického kontextu. Podléhají tu běžnému pokušení specialistů a reflektují ji jako absolutní hodnotu.

Takto absolutizovaná ontologická svoboda je pak pro liberály kamenem úrazu. Stačí ji uvažovat v dnes fixovaném prostoru etického relativismu a vychází z toho silná tendence k dekadentnímu pojetí svobody ve smyslu „dělat, co se mi líbí“. Ontologická svoboda totiž takovou libovůli skutečně obsahuje. Tak je do centra liberalismu zaveden sklon k legitimizování libovůle. Ontologická hodnota se tím mění v karikaturu svobody.

Ve skutečnosti však je svoboda ve službách vůle. Je-li vůle principem rozumového chtění, pak svoboda je jen způsobem volní aktivity: chci nedeterminovaně, skrze volbu. To ale znamená, že svoboda se týká aktu vůle a je přirozeně zapojena do apriorní volní finality. Zaměření vůle k životu podle zákona, tj. k mravně dobrým cílům se jí tedy eminentně týká. Na tom se zakládá legitimita i nezbytnost pojmu etické svobody.

Když tedy Meyer správně zdůrazňuje, že svoboda je atributem lidské přirozenosti, pak měl také v polemice zohlednit, že svoboda je stejně tak přirozeně součástí volního života; že tedy participuje svou hodnotou na jeho přirozeném zaměření k dobru. Uvidíme, že právě toto začlenění svobody do přirozeného kontextu zcela mění perspektivu čistě filosofického i filosoficko-politického myšlení o svobodě.

V reflexi abstraktně izolované svobody se zdá, že velkolepost svobodné existence spočívá v prostém faktu neurčenosti čili v možnosti volit dobro i zlo, která definuje svobodu ontologickou. Něco na tom je. Ale v celostnějším pohledu na svobodu vychází najevo, že pravá hodnota svobody jakožto způsobu výkonu vůle spočívá v souladu svobodné volby se zákonem. V opačném případě se svoboda stává principem tragické existence, kde se domnělá velikost ukazuje být politováníhodnou malostí. Na svobodě tedy není největší to, že povyšuje lidskou existenci na úroveň sebeurčení, ale to, že se člověk může stát prostřednictvím sebeurčení dobrým člověkem. Právě z toho důvodu mluvíme smyslně o lidské důstojnosti.

4. 3. Diskuse s Meyerem o funkci státu

Meyer chápe svobodu jako nejvyšší cíl politického řádu. To zároveň znamená, že ideální stát je podle něj stát minimální. Zasahuje do svobod jedinců, jen pokud tito násilím či podvodem ohrožují druhé. Veškeré legitimní funkce státu jsou v koncepci minimálního státu zajištěny mocí policejní, vojenskou a soudní.

Jak Meyer tyto teze zdůvodňuje? Meyer je liberálem konzervativním. Jako konzervativce tedy akceptuje klasickou etiku, která staví na přirozeném určení člověka k ctnostem. Ideálem je tu člověk spravedlivý, a tedy nikoli všem možným režimům vždy oddaný občan. Protože Meyer není kolektivist, bere za měřítko vymezení funkce státu ctnosti jako cíl osobního života; to má logiku. Přitom se soustředí na svobodu jako na podmínku ctnostního života. V této závislosti ctností na svobodě pak nachází hlavní premisu svého argumentu ve prospěch svobody jako nejvyššího cíle politiky.

Ctnost můžeme získat jen svobodně. Jestliže tedy stát vynucuje ctnostné jednání, pak prý vlastně znemožňuje osvojování ctností. Překáží tím té nejdůležitější osobní seberealizaci svých občanů. Proto je politická svoboda nejvyšším cílem státu.

Premisu lze ilustrovat příkladem: Zatímco ve Francově Španělsku byly rozvody zakázány, ve Francii nikoli. Předpokládejme pro tento příklad, že rozvod je mravně špatný. Dejme tomu, že Francouz A a Španěl B byli oba v pokušení se rozvést. Nakonec se ani jeden nerozvedl. Je ale jasné, že Francouz měl rozhodování těžší. Měl na rozdíl od Španěla cestu k rozvodu právně i společensky umetenou; bojoval s větším pokušením. Jeho rozhodnutí je tedy hodnotnější, ctnostnější.

Příklad ukazuje na rizika politického vnucování nějaké specifické morálky. Ale podle logiky jeho použití bychom měli na státu také požadovat, aby například nezakazoval krádež, protože pak by ctnost spravedlnosti byla záslužnější. Nebo aby enormně usiloval o vytváření podmínek blahobytu, čímž by se stala ctnost střídmosti záslužnější. To by ovšem odporovalo konceptu minimálního státu.

Můžeme se shodnout, že politická svoboda vyžaduje, **aby stát neurčoval** občanům světonázorové smýšlení, životní orientaci či specificky určitý morální systém. Na druhé straně je však divné, že by stát neměl vynucovat žádné ctnostné jednání. Vždyť Meyer sám připouští právní zákazy krádeží, loupeží či podvodů – z důvodu ochrany práv a svobod občanů. Krádež, loupež... jsou však především mravní delikty; odporují normě, a tedy i ctnosti spravedlnosti.

Jestliže ale stát oprávněně vynucuje některé druhy spravedlivého jednání, pak už nemůžeme uznat klíčovou premisu Meyerova argumentu, že takové vnucování obecně, svou povahou odporuje životu ctností. Když právo prosazuje minimum morálky, neblokuje tím přece život ctností. To, že člověk nekrade, nemusí být motivováno jen strachem z trestu; motivem může být i hlas svědomí. Prostor mravní motivace se nezužuje, tím spíše nezaniká koexistencí s právem. Cesta k ctnosti spravedlnosti zůstává otevřená.

Jestliže tedy není po nezdařeném Meyerově argumentu zřejmé, proč by měla být svoboda nejvyšším cílem státu, pak také není jasné, proč by měl být minimální stát ideální formou státu. Proč by měl mít stát jen ony tři zmíněné funkce? Není

tedy zřejmé, že by ctnosti jako cíl osobního života vyžadovaly maximalizaci politické svobody.

Pro koncepci minimálního státu uvádí Meyer ještě jeden důvod. Moc korumpuje. Víc moci tedy přináší víc zkaženosti. Ale tato úměra zase neplatí obecně; není nutná. Na první pohled se zdá, že se dá dokumentovat empiricky. Ale lze také najít empirické protipříklady. Proto má takový argument nanejvýš význam prudenciální, ne však principiální. Meyer chce ale reflektovat poměry svobody, ctnosti a státu metafyzicky, tj. na úrovni nutných určení lidské přirozenosti; chce je řešit s metafyzickou platností, tj. principiálně.

To vyvolává kritickou úvahu o metodě Meyerovy reflexe rozsahu politické svobody a kompetencí státu. Zdá se, že je do značné míry určena špatnými zkušenostmi. Proto se stáčí od potřebných dedukcí z lidské přirozenosti k pouhým reakcím na nelegitimní zásahy státu do životů jedinců. Jistě, sociální inženýři jako striktní kolektivisté věří, že je v pořádku, když stát vnucuje občanům všelijaké, ideologicky zabarvené pseudomorálky, recepty hmotného blahobytu či revoluční transformace společnosti a radikální nápravu světa.

Mnozí konzervativci zase akceptují autoritářský stát; věří, že má prosazovat specifickou náboženskou morálku. Jsou přesvědčeni, že ti, kdo znají smysl existence, mají právo nutit lidi ke ctnostem. Meyer právem nesouhlasí. Zvedá proti všem formám státního poručnickování ke štěstí prapor svobody. Trvá ovšem na tom, že politicky je možné nutit k dobru, jen když je ohrožena svoboda. Protože se však odvolává na lidskou přirozenost jako na hlavní kritérium v daném problému, měl se jí v této otázce věnovat víc. On se spokojil s tím, že přirozenost implikuje svobodu a že amorální axiom liberálů *osvobodte člověka a bude jednat správněji* je naivní.

Yváženější pohled však ukazuje, že přirozenost stejně jako svobodu implikuje i společenskost člověka. To však Meyer ve svém jinak spravedlivém zápasu s kolektivisty ignoruje. Místo toho společnost degraduje na abstraktní konstrukt. Ve skutečnosti je však nutné uznat a vzít vážně nejen přirozené zaměření osobního života k ctnostem, ale také přirozenou, tj. lidskou přirozeností spoludanou finalitu společenského života. Pak by teprve bylo možné rýsovat odpovídající hranice mocenského tlaku na konání dobra.

Hlavním cílem společnosti je obecné dobro. To znamená dobro, které lze získat jen organizovanou kooperací společnosti. Toto obecné dobro pak musí rozhodovat o míře politické svobody a o rozsahu kompetencí státu. Obecně řečeno: svobody mají být omezeny, když ohrožují obecné dobro; ne jen svobodu. Moc se legitimně uplatňuje ve funkci obecného dobra.

Obecné blaho mimo jiné obsahuje i povinnost státu respektovat svobodu volby náboženství, světonázoru, svobodu svědomí, životní orientace, ale obsahuje také občanské ctnosti. Ty se uskutečňují plněním povinností ke společnosti. Jejich nositelé jimi realizují část své etické svobody.

Meyer tedy při své reaktivní jednostrannosti:

- degraduje společnost na abstrakci – proti kolektivistům;
- zavrhuje pojem etické svobody – proti moralistům, kteří ji staví proti volbě;

- dogmaticky povyšuje politickou svobodu na hlavní cíl politického řádu – proti státnímu vnučování ctností či blahobytu;
- dogmaticky redukuje funkce státu na ochranu svobody – ze strachu před jeho větší mocí.

5. Radikalizace libertariánů

Konzervativní liberál F. Meyer dovede ještě odůvodnit svobodu jako požadavek lidské přirozenosti. Jeho problém je v tom, že při svém zaujetí pro svobodu přehlíží některé stejně závazné požadavky téže přirozenosti v aspektech společensko-politického života. Pak se mu koncept minimálního státu snadno jeví jako přirozený.

Moderní liberálové (Nozick, Friedman...) takovou disproporcí netrpí. Při svých preferencích svobody a minimálního státu se na nějakou přirozenost neohlížejí. Někde mezi Meyerem a Nozickem se v eticky negativistickém trendu liberálního myšlení nachází M. Novak.

5.1. Michael Novak

Kritici liberálům vytýkají mravní bídu. Mluví o amorálnosti demo-liberálních pluralistických společností. Je taková kritika oprávněná? Pokud ano, do jaké míry?

Jestliže odhlédneme od dnes už běžných absolutizací psaného práva v řádu norm lidského jednání, pak se zdá, že problém bezbřehé svobody není primárně problémem politickým, ale etickým. Nebo snad má výchovu, vzdělání, světonázor či životní filosofii diktovat stát? Má například zakazovat občanům volbu hédonického způsobu života? To by bylo nepřijatelné už ontologicky. Spíše je to tak, že má v zájmu právního řádu reagovat na jeho společensky negativní důsledky.

Obhájece pluralismu liberálních společností (a v něm zakotveném demokratickém kapitalismu) M. Novak má zřejmě pravdu, když říká, že prázdnota v srdci pluralismu vyplývá z legitimního omezení kompetencí státu. Když tedy někteří papežové, Solženicyn či socialisté obviňují liberály z egoismu nebo materialismu (to druhé by bylo u mnohých socialistů dost pokrytecké), pak se jim dá namítnout, že tyto důsledky nevyplývají ani z jejich zdůrazňování negativní politické svobody, ani ze samotného kapitalismu.

Novak ale koncipuje svou obhajobu demokratického kapitalismu spíše empiricky. Odvolává se na Zakladatele liberálně-pluralistických společností, kteří se více obávali absolutismu než pluralismu. Proto prý oddělili náboženství, univerzity a tisk od státní moci. V tomto bodě prokazují liberálové větší smysl pro požadavek přirozenosti než socialisté. Neboť osoba má přirozené právo na životní sebeurčení.

V dalším výkladu však už Novak s přirozeností moc nepočítá. Některými myšlenkami dokonce kopíruje filosofický vývoj liberalismu, v němž je čitelný postupný přechod od skepse k oprávněnosti státu určovat osobní životy občanů ke skepsi vůči přirozenému zákonu všelidské mravnosti. Povážlivě tím balancuje na šikmé ploše etického relativismu. Důvody, které ho v tomto dobrodružství přesvědčují, jsou spíše

noetické. Ty jsou vždycky v jádře filosofických kolizí s realitou. Novak má konkrétně problém s poznatelností pravdivé morálky:

- 1/ Dává za pravdu skepsi liberálů vůči těm, kdo se domnívají, že jejich základní představa o mravnosti je jediné správná.
- 2/ Akceptuje empiricky založené přesvědčení stoupců pluralismu, podle něhož je realita jen velmi zřídka v souladu s racionální představou.
- 3/ Popírá, že by řádně uvažující lidé mohli při nejlepší vůli a s nejlepším svědomím dospět ke shodným představám o dobru, a tedy i k obdobnému hodnocení skutků.
- 4/ Proti tomu zdůrazňuje, že pluralismus mravních vizí je realitou, jejíž uznání není ústupkem mravnímu relativismu. Proč? Protože zásadní neshoda v morálce prý neznamená, že je vše dovoleno.

První dva body jsou jen ozvěnou standardizované etické skepse, jejíž filosofické důvody lze úspěšně kritizovat. Vezměme poslední dva body. Nejprve k těm řádně uvažujícím. Řádné myšlení obsahuje kritickou obezřetnost, péči o zdůvodňování a logickou správnost. A je tu ještě jedna podmínka: vůle nesmí myšlení korumpovat iracionálními vlivy. Novak v tomto ohledu mluví hypoteticky o ideálním stavu, v němž jsou přítomné i nejlepší vůle a svědomí. Pak ale není jasné, proč si se skeptiky myslí, že ani při takové ideální optimalizaci duchovních sil by lidé nemohli dospět k nějaké shodě o dobru.

Aby taková skepse k etickému poznání byla evidentní, musel by Novak postulovat buď radikální nepoznatelnost obecného mravního zákona, nebo znalost nějaké skryté negativní síly, která mimo rozsah působnosti vůle principiálně kazí lidské myšlení. První postulát je ale prokazatelně mylný, druhý je temný.

Nyní k poslednímu bodu. Novak se domnívá, že uznání radikální plurality není žádným ústupkem mravnímu relativismu. Ze zásadní neshody v řešení mravních problémů prý totiž nevyplývá, že je vše dovoleno, že každý má právo na to své. V řádu teorie ovšem platí tato souvislost: Aby legitimizování radikální plurality morálek opravdu nevedlo ke kapitulaci před mravním relativismem, muselo by se uznat, že nějaké mravní normy jsou objektivně poznatelné. K tomu je však Novak s liberály skeptický. Krom toho poznání etických pravd implikuje falzifikaci opačných názorů. Tím už se prostor oprávněné plurality zužuje.

Co má tedy podle Novaka znamenat uznání radikální plurality morálních vizí? Snad uznání samotného faktu takové plurality? To by bylo banální. Nebo snad uznání hodnotové rovnocennosti všech faktických morálek? To by byl relativismus, do kterého ale Novak spadnout nechce.

Novak tu má zřejmě na mysli uznání ve smyslu respektování faktu plurality mravních přesvědčení občanů v politické praxi. Opírá se přitom o to, že stát nemá vnucovat občanům určitou kompletní morálku. A tady se zdá, že by etická skepse nemusela vadit. Nemá-li být ale právo pouhým aktem mocenské z vůle (jímž v pro-

středí žitého mravního relativismu je), musí samo vycházet z jednoznačně poznaných etických pravd. Něco takového však skepse vylučuje.

Novak si všímá s Maritainem faktu, že lidé různých filosofí, náboženských vyznání či světonázorových přesvědčení mohou sdílet některé praktické morální postoje a stejnou praktickou víru v určité mravní hodnoty. Praktický konsenzus zde vede k toleranci, odsouvá do pozadí teoretické rozdíly a umožňuje praktickou spolupráci.

Maritain však vypočítává podmínky takového konsenzu: úcta k pravdě a inteligenci, k lidské důstojnosti, svobodě, bratrské lásce a k absolutní autoritě morálního dobra. Dnes působí takový výčet požadavků občanského souladu jako z jiného světa. Hysterický jazyk postmoderních relativistů by ho zřejmě označil za fašistický.

5. 2. Postmoderní libertariáni

Ve svém výkladu nejlepšího politického uspořádání zdůrazňuje libertarián Nozick právo jedinců žít tak, jak se jim líbí. Nikdo jim nesmí vnucovat určitý způsob života. Oni sami si určí kritéria toho, co je pro ně dobré. To by mohlo být (s určitou modifikací) ještě přijatelné v takové politické úvaze, kde svoboda je pokládána za hlavní hodnotu či orientační cíl politického řádu.

Jenže dnešní libertariáni už mohou zasadit své nadsazené chápání svobody do kontextu postmoderního relativismu a následně, individualisticky sebestředné kultury s její bezbolestnou etikou demokratických časů. V takovém kontextu už svoboda zbytnuje, stává se nejvyšším principem a jediným zákonem celého lidského života – nejen politického.

Pak ale nejde jen o to, že žádná politická autorita nesmí občanům určovat způsob života. Dnes už přece podle etických liberálů víme, že neexistuje žádný nelibovolný soubor mravních norem, který by „přirozeně znásilňoval“ svobodu. Jedinci si tedy sami tvoří „mravní“ kritéria, podle nichž vybírají, jak chtějí žít; jako v obchodě. V takovém světě pak může apologeta postmoderny W. Welsch bez velkého rizika tvrdit, že životní projekty jsou sice hluboce diferentní, ale že každá volba životního projektu (život jako požitek, život jako sebeprosazení, život jako služba...) má svou legitimitu a plauzibilitu.

V situaci legitimizované radikální plurality, která je situací celé postmoderny, musí prý zůstat svoboda otevřená všem možnostem životní experimentace. Nikdo a nic mezi nimi nemůže hodnotově rozlišovat, nemůže kompetentně určit lepší a horší. Na podkladě této negativní (nihilistické) etiky je svoboda nakonec instrumentalizována v režimu egoistické sebeobsluhy.

Ve světě anihilované mravnosti už označuje slovo „*mravní*“ jen obsahově amputovaný pojem mravnosti. Pak ovšem také mizí Novakův či Meyerův problém případného překračování mezí kompetence státní moci na úkor svobody občanů. Svoboda jako nejvyšší princip lidského života totiž činí zbytečným veškeré politické úsilí o vyvážené pojetí dobra jedince a společnosti. Vše probíhá v režimu emancipované svobody.

Jestliže se tedy v této perspektivě postmoderního relativismu jeví libertariánům Nozickova ražení model minimálního státu jako jediný mravně přijatelný, pak v ní

sama taková kvalifikace pozbývá smyslu. Jakou váhu může vůbec mravnost mít, když legitimním tvůrcem jejích kritérií je libovolný lidský jedinec? Ale nepředbíhejme.

Zdání racionálně-morální přijatelnosti mini státu se začíná rozplývat, když se zeptáme, z čeho postmoderním liberálům takové povýšení svobody vyplývá. Jaká autorita, jaký etický důvod asi stojí za poznáním a stanovením takové superiority svobody v řádu politického života? Libertariáni jsou přesvědčeni, že žádný soubor mravních kritérií nesmí omezovat „posvátnou“ svobodu. Přitom ale tíž liberálové činí svobodu výlučným mravním kritériem a autoritativně určují respektování svobody jako lepší a jako povinné jednání. Nebo snad ne?

Zásadní etická skepse liberálů a následná relativizace způsobů života se tedy podle očekávání obrací proti samotným liberálům. Také oni by se měli logicky zdržet výkladů morálních kritérií. Co však dělají? Vyhlašují svobodu za nejvyšší kritérium „mravnosti“ a na základě toho pak eticky ospravedlňují koncepci minimálního státu. Podezření k jejich skepsi tím vzrůstá a vyvolává nepříjemné otázky:

Proč máme věřit jejich dogmatům o svobodě? Proč má být zrovna její nedotknutelnost tím morálním superkritériem? Kde ostatně vzali moderní liberálové privilegium určovat jediné správný způsob života, který spočívá v naprostém respektování ničím neomezené svobody? Odhalili ho snad na základě hlubokých analýz lidského bytí a vypracované argumentace? S nominalistickým předznamenáním? Proč tedy akceptovat jejich axiologický postulát svobody bez mravnosti, tj. bez skutečného mravního zákona?

Jakým právem nás dnes liberálové poučují a pohrdají těmi, kdo nesdílejí jejich absolutizaci svobody v celku života? Jakým pověřením chtějí ospravedlnit dnes pravidelné šikanování těch, kdo nerespektují jejich absurdní příkazy neomezené tolerance, které přece ani sami exaltovaní liberálové nemohou splnit? Vždyť také netolerují své odpůrce. Nebo snad ano?

Liberálové tedy zakazují druhým to, co si sami dopřávají. Domnívají se, že vědí o nejlepší způsobu života a o mravně správném politickém uspořádání. Namlouvají si, že mohou autoritativně předpisovat svou vizi ad absurdum předimenzované tolerance. Také tedy participují na obecném údělu radikálních skeptiků – tj. na absenci sebereflexe a následné slepotě k vlastním rozporům. Není ostatně žádným tajemstvím, že etické myšlení liberálů bylo z velké části inspirováno rozporuplným empirismem. Hluboké, lockovsko-humeovské omyly o poznání ale nemohou mít v etické aplikaci jiné logické vyústění než rozporů plnou, relativistickou anihilaci neempirických principů mravnosti. Tato logika je patrná už v Millově etickém skepticizmu.

Jak tedy vypadá pozice libertariánů v kritickém pohledu? Vychází z etického relativismu, tj. z dnes už filosoficky normalizovaného přesvědčení o neexistenci obecného zákona zralého lidství. Popření mravního zákona a absolutizace emancipované svobody jsou dvě tváře etických relativistů. Svoboda jako nejvyšší princip života je tedy zároveň životem bez mravnosti. Každý je pak z titulu své svobody oprávněn, aby žil, jak se mu líbí. Každý je legitimním, jediné kompetentním, přímo neomylným autorem vlastního životního rozvrhu. Všechny možnosti jsou otevřené volbám autonomní svobody.

Při takovém pojetí svobody především padá rozlišení dobrého a zlého jednání. Seberealizace už může být jen dobrá, je ospravedlněna sama sebou. Myslitelé nie-

tzcheovsko-foucaultovského ražení jsou sice touto vizí fascinováni. Fascinace ale rychle vyprchá, když sami pocítí přirozenou potřebu se také vůči někomu morálně vymezit a zároveň zakusí, že se té potřebě vůbec nebrání – že ji naopak dosyta uspokojují. V další fázi ovšem pochopí, že se ocitli v džungli. Neboť zrušení mravní diference implikuje oprávněnost všech možných životních stylů a způsobů jejich prosazování. Tím ale vzniká hyperkonfliktní prostředí, v němž vítězí egoistické prostředky sebeprosazování: násilí, vychytralost, lstivost, bezohlednost, nezodpovědnost, pokrytectví, nepoctivost... Ta na maximum vystupňovaná svoboda v zátiší dnešních univerzitních žvaníren sice uvádí postmoderní cititele neomezené plurality a všeobjímající tolerance do vytržení. Ovšem zase jen do chvíle, než narazí na realitu boje všech proti všem, kde budou muset nejen zachraňovat své pozice, ale i hájit svou kůži; anebo potkat někoho rozumnějšího.

Právě naznačená ambivalence postojů těch, kdo sázejí na bezmeznou svobodu, tedy ohlašuje zásadní rozpor. Přirozeným požadavkem absolutizované svobody je nerušená, žádnými pravidly neomezovaná seberealizace jedince. Taková „plná“ míra svobody je tím, co má být v lidských životech uskutečněno. „To, co má být“ – není to snad norma jednání? A není to snad norma přirozená, platná pro všechny subjekty svobody? Jenže horoucí zastánci svobody ji přece chtěli jejím absolutizováním vymánit z područí jakýchkoli přirozených mravních norem; proto se přece stali etickými relativisty.

Takže tu máme obecné popření obecných norem dobrého jednání a zároveň kladení obecné normy: Žij bez norem! Dej plný průchod své svobodě! Takový je příkaz absolutizované svobody, která se tím stala jediným možným kritériem mravnosti. To je ovšem rozpor. Absolutizovaná svoboda ve své nenasytnosti požívá i sebe samu.

Tím ale rozpory nekončí. Uvažujeme-li ideál libertariánů v oblasti mezilidského soužití, které je člověku také přirozené, vycházejí najevo další podivnosti absolutizované svobody. Okřídlená zásada, podle níž moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého, tu vůbec nedává smysl. Násilníci a tyraní přece realizují svou svobodu bez ohledu na „konvence“, a je to podle hypotézy absolutní svobody dobře. Zároveň je to však také špatně, když z titulu své absolutní svobody ukládají svým obětem pravidla své hry, v níž je jejich svoboda brutálně znásilňována.

Jestliže tedy svoboda jako mravní kritérium ukládá v socio-vztazích normu spravedlnosti (Respektuj svobodu druhých!), pak absolutní svoboda jako super kritérium mravnosti takovou normu ruší: jakožto normu, i co do jejího obsahu. Absolutizovaná svoboda totiž vylučuje jakoukoli normu, a jakožto absolutizovaná nemůže být smysluplně omezována nějakými ohledy na svobodu druhých. Liberálové začali svobodou a dospěli v režimu relativistického paradigmatu k legitimizování jakéhokoli otroctví.

5. 3. Richard Rorty

Jeden z čelních představitelů postmoderního relativismu, R. Rorty, vykresluje v knize *Nahodilost, ironie, solidarita* profil liberálního ironika. Má to být zřejmě vrcholný zjev vyspělé humanity, intelektuál, který se už dokonale zbavil zátěžových předsudků náboženství, metafyziky i osvícenského racionalismu. Rortyho liberální ironik především nepodléhá pokušení uznávat cokoli mimo čas a náhodu. Na to je prý dostatečně

nominalistou a dostatečně historizujícím relativistou. Těžko bychom hledali pregnantnější důvod filosofické diskvalifikace.

Jinak jsou prý liberální ironici (zatím) v menšině. Musí tedy přijmout nevděčnou roli buditelů – snadných to objektů ironie. Proč? Třeba proto, že dokonce i ve šťastných, bohatých a vzdělaných demokraciích prý většina nevzdělanců pořád ještě věří v nějaký řád mimo čas a náhodu. A to nemůže nechat osvícené ironiky/světloňoše v klidu. Aby Rorty tento poněkud abstraktní, skepsí prosáklý humanismus zlidštil, vyzdobuje liberálního ironika všeobecně přijatelným atributem: je vášnivým odpůrcem krutosti. No ovšem, působení na city bylo vždycky úspěšnou strategií sofistů. Co však rozum? Není snad krutost léčitelná právě řádem, který je dílem rozumu – ovšem sofisticky nefalšovaného?

Zároveň má být ale liberální ironik hluboce přesvědčen, že samotný odpor ke krutosti nepřipouští žádnou možnost teoretického, nekruhového zdůvodnění. Vítejte ve svobodném světě iracionálních „ušlechtilostí“ pachatelů dobra. Každý si může vybrat tu, která mu zrovna imponuje či kterou za ušlechtilost pokládá. Realita, ani rozum (který by měl realitu i kvůli volbě zprostředkovat) už nepředstavují pro svobodu liberálních ironiků žádné omezení. Rorty dává výslovně přednost tvorbě působivých slovníků před argumenty.

Nedá se ale přehlédnout, že Rortyho přecitlivělý liberál je nakonec málo ironický. Především se mu nedostává sebeironie, když například chová naději, že v odlidštěném světě totální nahodilosti *utrpení bude zmírněno a že ponižování lidí jinými lidmi může přestat*. Možná zná Rorty recept, jak z lidských duší vykořenit egoismus. Vlastní chvástavý egoismus však zatím nezvládl. Rubem kýčovitých humanistických masek bývají neuvěřitelné utopie.

Naivita přepadá liberálního ironika i tehdy, když obrací svou ironii jen vůči těm, kteří počítají s nějakým řádem mimo čas a náhodu. O politováníhodné dogmaticnosti, rozpornosti, a tudíž i dvojnásobné naivitě metafyzických sentencí proti metafyzice přece nemůže být rozumných pochyb. I tady volá počínání liberálního ironika po zaslouženém ironickém komentáři.

Rorty se také zajímavě dotýká problému vyváženosti hlavních hodnot politického života: svobody a spravedlnosti. Přitom je přesvědčen, že problém dnes musí být kladen v perspektivě pozdního vývoje novověké filosofie. To znamená, že k seriózní diskuzi o vážných filosofických otázkách mohou být připuštěni jen ti, kdo prošli sitem postmoderních kritérií – a to jsou nominalističtí filosofové historismu.

Rorty s uspokojením konstatuje, že historizující obrat skoncoval s metafyzikou. Zároveň ale nezastírá, že v určování proporce soukromého a veřejného přetrvává i mezi samotnými filozofy historismu jisté napětí. Jedni akcentují soukromou sféru života, jiní veřejnou; jedni jsou oddáni zájmům svobody a osobní sebetvorby, druhí sociální spravedlnosti. Jako by i v jejich teoretickém myšlení rezonoval moderní spor liberálů a socialistů.

Rorty mezi reprezentanty prvního druhu uvádí Nietzscheho, Heideggera, Foucaulta. Své filosofické myšlení v daném problému orientovali na autonomii osobního sebeutváření. Socializace jim byla přinejmenším podezřelá a své protinožce vnímali jako snílky či utopické kolektivisty. Na opačném pólu Rorty spatřuje Marxe, Deweye,

Habermase, kteří pro změnu preferovali zájem o sociální spravedlnost; důraz na osobní dokonalost chápali spíše jako pokleslé estétství.

Na jakou stranu svých oblíbenců se kloní Rorty? Řeší dilema filosofů historismu šalamounsky. Především tvrdí, že není možné v jedné filosofické vizi sjednotit: soukromý zájem, svobodu, sebeutváření či osobní dokonalost na straně jedné a veřejný zájem, spravedlnost a lidskou solidaritu na straně druhé. Jako by se tu Rorty spokojil s domnělou antinomií, kterou nám sugeruje i zkušenost s moderními směry politického myšlení – liberalismem a socialismem.

Ve skutečnosti ale Rorty čerpá jistotu o aporetičnosti souladu hodnot osobního a společenského života z hlubších zdrojů. Dobře totiž chápe, že opačný, klasický názor, podle kterého je Rortym právě popřená jednota motivů a hodnot soukromého a veřejného života možná (neboť adekvátní osobní seberealizace zahrnuje i spravedlnost vůči druhým), předpokládá společnou lidskou přirozenost. Právě v ní mají motivy osobní zralosti a lidské solidarity společný pramen. Jejich možný soulad má v lidské přirozenosti svůj ontologický důvod.

Jako přesvědčený nominalista a stoupenec historismu však Rorty předpoklad společné lidské přirozenosti odmítá. Tím zároveň odmítá i možnost teoretického porozumění hierarchické jednotě finality osobního a společenského života. Tato přirozená jednota má svůj výraz v klasickém přesvědčení, že osobní růst zahrnuje i spravedlivé vztahování k druhým. Dokud nejste moderními filosofy, není to nic těžkého k pochopení. Skepse k smysluplnému sjednocení hodnot a motivů osobního a veřejného života je tedy také rubem sebevědomého zavržení metafyziky.

Rorty v této souvislosti zmiňuje Nietzscheho bonmot, že metafyzika přirozenosti je průhledným pokusem, jak zjednat altruismu rozumnější vzhled. Nietzsche však trvá na tom, že na nejhlubší úrovni *já* se žádné vědomí lidské solidarity nenachází; ta prý je pouhým produktem socializace. Rorty ale namítá, že filosof raného historismu Nietzsche také ještě setrvačně operuje jakýmsi reziduem společné lidské přirozenosti, jakousi metafyzikou člověka – nejhlubší úrovní *Já*. Konsekventní historismus však žádnou takovou konstantu lidství nepřipouští.

Za socializací a před dějinami není pro člověka nic určujícího, školí Rorty nedůsledné příznivce historismu, aniž by si uvědomil, že i toto jeho kázání obsahuje zavrhanou metafyziku společné lidské přirozenosti. Nebo snad není všem lidem společné, že jsou (podle filosofů historismu) konstituováni nahodilostmi historických okolností a socializace? Filosofovi nemůže potkat větší trapnost, než když suverénně popírá nějaký princip, který při tom popírání se stejnou vehemencí současně uplatňuje.

Jednu zásluhu ale nemůžeme Rortymu spravedlivě upřít: slouží pravdě aspoň tím, že obnažuje logiku historismu. Na ontologickém půdorysu historismu opravdu není možné teoreticky harmonizovat morální hodnoty či finalitu osobního a společenského života. Ono je tu totiž nelze vůbec smysluplně myslet. U filosofa historismu je tedy Rortyho skepse k jednotě soukromého a veřejného pochopitelná. Vyplývá z jeho dobově přikázaných filosofických předpokladů.

Zmíněné dilema filosofů historismu jen konkrétně ilustruje skutečnost, že popření lidské přirozenosti nevyhnutelně vede k výkladovému rozpadu lidského života – mimo jiné i skrze umělý protiklad osobní autonomie a sociálních hodnot. Podobně

objasňuje konsenzuální negace přirozenosti následnou absencí přirozeného mravního zákona. Tato zásadní etická privace je pak také důvodem zdánlivé aporie svobody a spravedlnosti, jak ji známe ze sporů pokrokových liberálů a socialistů.

Zbývá ještě zmínit, jak se Rorty vyrovnává s polaritou svých historistických souvěrců v otázce umělého napětí soukromého a veřejného. Tento pseudoproblém filosofů historismu řeší, jak řečeno, šalamounsky. Máme prý dát oběma skupinám historizujících filosofů *stejnou váhu a používat je k různým účelům*. Bylo by prý tedy zpozdilé, kdybychom jejich řešení poměru hodnot individuálního a sociálního života pokládali za protikladné. Tyto odlišné hodnoty prý *potřebují syntézu právě tak málo jako štětce a páčidla*.

Není to elegantní překonání „domnělého rozporu“? Jedni pohrdají altruismem, druhí osobní autonomií, ale my si mezi nimi můžeme podle situace vybírat – jednou egoismus osobní, jednou kolektivní – podle situace. Elegance tedy jen zastírá nouzi historismem paralyzovaného myšlení.

Když Rorty nakonec vykládá, že žádná teorie přirozenosti nemůže sloučit Nietzscheho s Marxem či Heideggera s Habermasem, pak má pravdu. Tito etičtí relativisté jsou ve svých libovolných jednostrannostech skutečně neslučitelní. A přirozenost není chaotická. Důvodem jejich systémové neslučitelnosti je právě společně sdílený relativismus, který má v libovolném výběru či akcentování skutečných či domnělých hodnot bezpočet možných podob a konstelací.

5. 4. Radikalizace k horšímu

Neblahý vývoj etického myšlení novověku se projevil i ve vývoji liberálního hnutí. Vlivem vzrůstajícího porozumění pro pozitivistické nahrazení mravních norem normativitou společensko-právní došlo v liberálním myšlení k přerůstání liberalismu politického v liberalismus světonázorový. Liberální výklady politického řádu vesměs akcentují negativní svobodu politickou, tedy svobodu od domněle či skutečně nelegitimních zásahů státu do života občanů. Ochrana svobody před politickým diktováním světonázoru či náboženství definuje zásluhu liberálů.

Světonázoroví liberálové ovšem operují i negativní svobodou etickou. Kvůli tomu už nemůže být o nějakých zásluhách rozumné řeči. Oprávněná pluralita světonázorová se v myšlenkovém prostředí etického relativismu snadno zaměňovala za falešnou teoretickou pluralitu rovnocenných světonázorů, životních stylů a „morálků“ s malým „m“. A tato falešná, konzistence z principu neschopná pluralita byla v postmoderně prakticky vyhlášena za normu, jejíž ignorování se trestá.

Svoboda jako cíl politického života se tedy u pokrokových liberálů transformuje na cíl života vůbec. Nejvyšší hodnotou se pak stává sebetvorba zcela podle vlastních představ, vůle a tužeb. Viděli jsme však, že když svoboda ontologická v životech jedinců vytlačuje svobodu etickou, pak je taková maximalizace svobody jedince jen zdánlivá; ve skutečnosti vytváří prostor pro tyranii hédonických tužeb, vlastní sebestřednosti i tyranii mocných.

Krom toho přináší kombinace pravdy o světonázorové neutralitě státu a omylu etického relativismu v myšlení liberálů další neblahý důsledek: postmoderní liberální demokracie degenerují na ryze procedurální systémy. Liberální slogan laissez-faire

(dát věcem volný průběh) se tu rozšiřuje z ekonomiky na oblast hodnot. Soudobé liberální demokracie tedy inklinují k ideálu hodnotové neutrality, v němž pravda a lež nabývají stejných práv. Stát pak má ve stylu čistě právní pragmatiky rezignovat na elementární etické rozlišování dobrého a zlého. Tím se otevírá cesta k právnímu nihilismu, v němž kritéria spravedlnosti určuje vítěz (války, voleb...).

Musíme tedy rozlišovat liberalismus jako výklad politického řádu a liberalismus jako světonázor. Podobně bychom neměli zaměňovat negativní politickou svobodu s takovou etickou svobodou, v níž je svoboda protismyslně emancipována od mravního zákona. V čem tedy musí stát respektovat svobodu občana? Především v základní volbě životní orientace (náboženské, světonázorové), a sice dokud tato volba prakticky neodporuje právu, které odpovídá požadavkům přirozené morálky.

Tento oprávněný postulát politického liberalismu ovšem libertariáni snadno zaměňují s etickou nezávaností. Na podkladě relativistického vyprázdnění skutečné mravnosti tím pochopitelně podlamují i politický život. Neboť vypojují právní vědomí z mravního kontextu, odpojují ho od svědomí a redukují právo na pragmatickou technologii moci. Jediným motivem respektování právního minima je pak strach ze sankcí. Člověk s libertariány klesá i v tomto bodě na úroveň blízkou úrovni pouhého živočicha.

V celkovém pohledu na vývoj liberalismu až k dnešním libertariánům můžeme pozorovat výkyv k opačnému extrému. Na kolektivistický extrém z principu neomezeného ovládnání občanů státem reagují pokrokové liberálové neméně extrémním požadavkem: Aby stát zcela rezignoval na reflexi a zodpovědnost za mravní úroveň společnosti. Z toho, že stát nesmí předpisovat náboženství či světonázor libertariánům vyplývá, že musí být důsledně mravně neutrální. Z toho, že politik jako takový nemůže být arbitrem v etických sporech, vyvozují, že politické legitimizování plurality morálek znamená jakoukoli – i etickou, filosofickou oprávněnost jakékoli morálky ve všech jejích obsazích. To jsou ovšem teoreticky i prakticky absurdní konce důsledného relativismu.

V rozumnějším pojetí se musí stát už kvůli právnímu řádu zajímat o mravní stav společnosti. Proto by neměl být eticky neutrální. Měl by například podporovat takové vzdělání a obecně instituce, které vedou k povznesení mravní úrovně společnosti. Bez takové podpory společensko-politické poměry zvlčí, ať už prostou anarchií, nebo invází ideologické pseudomorality.

Filosofická kritika liberalismu tedy musí v jeho vývoji zaznamenat regres k výkladové absurdizaci svobodného života. V důsledku recepce etického relativismu povyšují liberálové svůj akcent svobody na světonázor. Proměňují tak původní pravdu v hluboký omyl o absolutní suverenitě jedince vůči samotné realitě vlastního života, v níž si jedinec sám kompetentně rozhodne o tom, co je pro něj dobré; například egoisticko-asociální rozvrh vlastní sebetvorby.

V této absolutizaci ontologické svobody na úkor svobody etické dochází k takové subjektivizaci mravního světa, která se prakticky rovná mýtu o sebetvoření člověka. Osoba je tím degradována na pouhé vypreparované individuum, které si svobodně ukládá zákon a smysl svého života – a které si důsledně vzato svobodně stvořilo i svou svobodu. V tomto paradoxu kulminuje libertariánská forma depersonalizace člověka.

LEKCE 4.

REALISTICKÁ POZICE KONZERVATIVCŮ

1. Politické hodnoty ve vazbě na přirozenost

Víme, že hlubší kritické posouzení dominantní ideologie současného Západu může být jen filosofické. Chceme tedy porozumět levicovému liberalismu v kontextu vývoje novověké filosofie. Neboť je pregnantním ideologickým výrazem současného stavu právě tohoto vývoje. Levicový liberalismus přitom chápeme jako syntézu kolektivistického socialismu a progresivního proudu liberalismu. Zdůraznili jsme, že obě jeho komponenty filosoficky navazují na etický relativismus. Kolektivisticko-relativistické předznamenání podstatně určuje i pojetí hlavních hodnot politického myšlení a života – svobody a spravedlnosti. V této perspektivě tedy sledujeme spojitost politického myšlení s teoretickou filosofií.

Politická filosofie čerpá své vyšší principy a premisy bezprostředně z etiky a z filosofické antropologie. S výhledem na kritiku levicového liberalismu jsme tuto její obecnou závislost konkretizovali následovně: Zdařilé pojetí svobody a spravedlnosti se v politickém myšlení nemůže obejít bez filosofických pravd o vztazích:

- a/ jedince a společnosti;
- b/ mravního zákona a práva.

Pravdivé vystižení těchto vztahů musí odpovídat obecné lidské situaci – ontologickému statusu člověka. Musí se zakládat ve znalosti toho, kým člověk je; musí pracovat s adekvátní definicí člověka. Společným kritériem poznání sledovaných vztahů je tedy lidská přirozenost.

Dále víme, že moderní socialisté a liberálové čerpají filosofickou inspiraci mezi autoritami novověké filosofie, které s něčím takovým, jako je neměnná lidská přirozenost, nepočítají. Považují ji vesměs za relikv překonané tradiční metafyziky. Jejich definice člověka jsou proto nanejvýš sporné. V absenci rozumného pojetí lidské přirozenosti spočívá hlavní filosofický důvod nevyváženosti jejich politického myšlení i jejich jednostranných, vzájemně protichůdných akcentů.

Jestliže socialisté staví práva společnosti proti svobodě a právům jedinců, pak zase progresivní liberálové staví svobodu a práva jedinců proti právům společnosti. Nikoli relativizovaný mravní zákon přitom shodně popírají. Společným důvodem jejich nerozumného vyhrocování práv jedince a společnosti je tedy právě ten neblahý fakt, že se stoupenci obou hlavních směrů moderního politického myšlení okázale nestarali o pojem lidské přirozenosti; že jím v závislosti na vývoji novověkého myšlení pohrdli.

Jestliže však měříme se socialisty spravedlnost kolektivismem a s liberály svobodu krajním, lidsky vyprázdněným individualismem, pak se s těmito výsostnými hodnotami politického života musíme pravidelně mýjet. Neboť spravedlnost a svobo-

da jsou rovnocennými požadavky lidské přirozenosti, jsou srozumitelné jen v jejím rámci. Kolektivismus a krajní individualismus jsou ale s přirozeností na štůru.

Lidská přirozenost totiž obsahuje bytostnou dokonalost lidských jedinců „být osobou“. Kolektivismus však člověka výkladově odosobňuje, degraduje ho na funkci ve společenském celku.

Podobně lidská přirozenost implikuje společenskou dimenzi, kterou zase liberálové ve svém extrémním individualismu ignorují.

Tato dvojí kolize s přirozeností tedy není zrovna dobrým filosofickým vkladem do ideologie levicových liberálů.

2. Důvody pro přirozenost

Vývojem novověké filosofie byl pojem přirozenosti smeten ve dvou po sobě jdoucích vlnách. Noetická vlna zproblematizovala poznatelnost neempirické přirozenosti. Ontologická vlna spláchla samotnou existenci neměnné přirozenosti. Moderní socialisté a liberálové vzali následky této historické povodně jako tvrdá fakta, na nichž lze stavět.

Noetická vlna pramení v lockovském empirismu a vyústila do prvního/raného osvícenství, které má na svědomí scientistickou mentalitu přehnané víry v možnosti empirické vědy. Ontologická vlna vyšla z hegelíánského modelu tekoucí reality. Vyústila do druhého/zralého osvícenství, které zatížilo antropologické myšlení relativistickým historismem. Myšlení socialistů a progresivních liberálů je pak bezpečně uzavřeno v rámci scientismu a v rámci historismu. Do nich se reflexe lidské přirozenosti z principu nevejdou.

Takový teoretický kontext moderní politické filosofie obsahuje určitá řešení základních filosofických problémů, která se bezkonkurenčně prosadila. Už proto musí být brány námitky proti přirozenosti, které z něj vycházejí, vážně.

Vezměme nejprve noeticky založenou námitku, která říká, že něco takového jako je neempirická přirozenost nemůžeme poznat.

Když se zeptáme, proč, dostane se nám kvalifikovaně vyhlízejícího poučení, jehož součástí jsou složité výklady struktur a mechanismů poznání, z nichž například ten Kantův je už opravdu jen pro vyvolené.

Jestliže jsme snad spontánně počítali s lidskou přirozeností, získáme po takové lekci snadno dojem, že přece nemůžeme svým zdravým rozumem čelit takovému přívalu sofistikovaného myšlení; vždyť se v těch složitostech ani nevyznáme.

Když to ale hned nevzdáme a v sokratovském postoji začneme zdravým rozumem a s trochou logicko-kritické invence v zádech obtěžovat učené teoretiky poznání nepřijemným dotazováním, nemusí být věc přirozenosti tak rychle ztracena. Přitom ani není nutné absolvovat úmorné studium spleťtých teorií poznání.

Můžeme se jejich znalců nejprve zeptat, jestli při těch hlubokých analýzách lidského poznání náhodou neužívají obecný pojem *poznávající člověk*. Když se nad triviálností této otázky rovnou nepohorší a připustí to, necháme si od nich potvrdit, že v této složené obecnině operují také obecnými pojmy člověk a *lidské poznání*.

Nyní si nechme vysvětlit, proč podle nich nemůžeme poznávat neempirické skutečnosti. Dozvíme se, že naše myšlení je striktně vázáno na zkušenost, která postihuje

jen měnlivé, a tudíž jen nahodilý jevy. Průnik do případné oblasti nutných struktur, řádů a určení objektů je nám prý principiálně odepřen. Ještě se pro jistotu zeptáme, zda tento svůj nadmíru kritický výklad pokládají za obecný. Jestli skutečně platí o každém člověku všech dob, že jeho myšlení je objektivní jen na úrovni empiricky dostupných jevů. To většinou dotazovaní odborníci na poznání prohlásí za tak samozřejmé, že už se dál s námi přestanou bavit.

Nevadí, víme už, co jsme potřebovali. Přitom si nemůžeme nevšimnout určité nejasnosti. Na základě čeho mohou tito renomovaní znalci hloubek lidského poznání mluvit o všech lidech všech dob, když s nimi přece nemohou mít zkušenost a když zároveň velebí zkušenost jako výlučný zdroj solidního poznání? Uvažujme tedy za ně. Jestliže jsou výklady teoretiků poznání obecné, pak musí být obecné pojmy, které v nich užívají, především objektivní; musí vyjadřovat poznávané objekty. Krom toho v nich ale také musí zachytit to, co je pro ně nezbytné. Proč? Kdybychom totiž u člověka nebo v jeho poznání nepostihovali jejich nutné znaky či aspekty, nemohli bychom tyto objekty myslet obecně – s platností pro všechny exempláře myšleného druhu.

Rýsuje se nepříjemný závěr. Filozofové, kteří redukují obsahy lidského myšlení na pouhé empirické jevy, se triviálně vyvracejí. Proč?

Protože si sami ve svých obecných výkladech nutně dopřávají širší záběr – poznání neempirických/nutných aspektů objektů. Ve svých výkladech tedy neprozíravě popírají to, co v nich sami nutně a bezstarostně užívají.

Z takového rozporu empirického výkladu myšlení ovšem spolehlivě vyplývá, že důvod pro antropologicky relevantní tezi o nepoznatelnosti neempirické přirozenosti (tj. striktní vazba myšlení na zkušenost), který filosofové raného osvícenství obecně akceptují, je mylný. Mylná je ale i samotná teze o nepoznatelnosti neempirické přirozenosti. Neboť v obecnině člověk lidskou přirozenost nutně poznáváme. Jinak se můžeme rozloučit s obecným poznáním lidského poznání.

Ostatně by nebylo nijak obtížné prokázat, že také empirici si ve svých pojmech *poznávající člověk* nárokují aspoň nějaké poznání lidské přirozenosti.

Teď se podívejme na ontologicky založenou námitku, která říká, že něco takového, jako je neměnná lidská přirozenost, nemůže vůbec existovat. Když se zeptáme proč, dostane se nám zase kvalifikovaně vyhlížejícího poučení, jehož součástí jsou tentokrát složité výklady obecné struktury a podstaty skutečnosti, z nichž například ten Hegelův je zase jen pro vyvolené. Naštěstí zase můžeme přesvědčené hegeljány obtěžovat otázkou, jestli ve svých hlubokých analýzách podstaty skutečnosti a v následných antropologických aplikacích také náhodou neoperují obecným pojmem člověk. Jestliže to zdráhavě připustí, zeptáme se jich, proč se domnívají, že nemůže existovat lidská přirozenost. Dozvíme se, že realita je principiálně tekoucí, že je jediným mohutným procesem, který semele jakékoli konstanty a nutné řády reality. Člověka je prý proto třeba chápat jako pouhý soubor měnlivých bio-psycho-socio jevů; jeho bytí prý spočívá v dějnosti.

To nám ale zase stačí k tomu, abychom za jejich upřílišněným dynamismem našli nevědomky postulovanou lidskou přirozenost. Prozrazuje ji už samozřejmost, s jakou hegeljáni a filosofové druhého osvícenství mluví o člověku obecně. Víme, že podmínkou obecné výpovědi o člověku je poznání jeho nutných, a tudíž i neměnných

určení – čili poznání obecné lidské přirozenosti. V dějinách jde vždy o specificky téhož člověka

To ale není všechno. Je-li dějinnost základním určením lidského bytí, pak je také pro každého jedince strukturálně nutná. Je tedy součástí, atributem jeho neměnné, stálé přirozenosti. V pohybu jsou jen dějinné obsahy, samotná dějinnost je konstantou. Konečně je tu také základní ontologická identita lidských jedinců, která znamená, že v průběhu životního vývoje jedince jde stále o tutéž osobu; ta se ve svém vývoji neztrácí.

Tato základní identita je naopak podmínkou možnosti vývoje jedince. Podmiňuje získané sekundární identity (profesní, kulturní, mravní) a je dobře čitelná v pravdivých výrocích typu: Klaus byl nejprve předsedou strany a potom prezidentem. Bez ní by nebylo jedno, ani druhé.

Opět se tu rýsuje nepříjemný závěr. Filozofové, kteří redukuje realitu na měnlivé jevy, se zase triviálně vyvracejí. Proč? Protože si ve svých výkladech dopřávají širší záběr – poznání neměnných/nutných aspektů reálných objektů. Ve svých výkladech tedy zase neprozíravě popírají to, co v nich nutně a bezstarostně sami užívají. Z tohoto rozporu hyperdynamického výkladu reality plyne, že důvod pro antropologicky relevantní tezi o neexistenci neměnné přirozenosti, který filozofové zralého osvícenství obecně akceptují, je mylný. Mylná je ale i samotná teze o neexistenci neměnné přirozenosti. Obecnina člověk totiž objektivně vyjadřuje to, co musí každý člověk mít; vyjadřuje jeho specifickou definibilní přirozenost. Neměnná přirozenost je tedy realitou.

V této rozhodující antropologické reflexi tedy zrazuje empiriky a filozofy historismu týž protismyslný, protože autodestruktivní nominalismus.

3. Přirozený mravní zákon

Struktura lidské přirozenosti je neměnná, neboť sestává z nutných složek, které lze v celkovém pohledu vyjádřit jako Já/subjekt života se svým diferencovaným potenciálem (tj. s elementárními schopnostmi) k tělesně-osobnímu životu. Protože je lidská přirozenost souborem takových určení, která jsou pro člověka nutná, konstituuje každého lidského jedince. Všem lidem náleží celý obsah lidské přirozenosti; jinak by nebyli lidmi.

Na tomto interním vztahu přirozeně nutného a obecného můžeme pochopit i základní atributy, tzv. formální vlastnosti mravního zákona: nutnost, neměnnost a obecnou platnost jeho obsahů. Právě v nich spočívá absolutnost mravního zákona, která tolik irituje moderní intelektuály, autority soudobého politického myšlení nevyjímaje. Důvod nedorozumění je zase antropologický. Spočívá v tom, že v závislosti na vývoji novověké filosofie odmítají uznat realitu lidské přirozenosti.

Jak souvisí mravní zákon s lidskou přirozeností? Je její součástí. Proto je poznatelná absolutnost přirozenosti zároveň i poznatelnou absolutností přirozeného mravního zákona. Ten je v rámci lidské přirozenosti situován na finalitní linii života mezi jeho dynamickými principy, které jsou samy součástí lidské přirozenosti. Na jedné straně je svobodná vůle, jako bezprostřední princip mravně měřitelného jednání. Na opačné je adekvátní dobro/osobní zdokonalení, jako poslední cíl pozemské existence. K němu je vůle přirozeně (tj. nutně a beze změny) zaměřena jako k svému vlastnímu

předmětu a k životnímu optimu. Z realistické etiky víme, že takovým optimem je dobrý charakter mravně zralé osobnosti.

Přirozený mravní zákon je pak souborem norem, které v rozmanitých životních situacích ukazují směr k tomuto životnímu cíli. Jako v řádu myšlení zdokonaluje poznávajícího pravda, nikoli omyl, tak v řádu jednání nezdokonalují jednajících jakékoli skutky, ale jen ty dobré.

Dobrá rozhodnutí jsou však taková, která vedou k přirozenému cíli života, která tedy odpovídají požadavkům mravního zákona. Podobně k nikoli banálním pravdám vede respektování zákonitostí logicko-kritického myšlení.

Mravní zákon je tedy ukazatelem přirozené finality. Jako poznáný obsahuje plán dobrého života. Svou nepodmíněnou, absolutní platnost proto čerpá z absolutnosti lidské přirozenosti. Kdo popírá lidskou přirozenost, nemůže této transcendenci mravního zákona, tj. jeho přesahu ve struktuře lidské reality vzhledem k životní realizaci rozumět. Tento přesah představuje přirozeně danou nadřazenost zákona dobrého života vůči svobodě – a to je něco, čeho se etičtí relativisté všeho druhu upřímně děsí; zřejmě víc než vlastních rozporů. Negace lidské přirozenosti totiž k rozporům neomylně přivádí.

Obsahy mravního zákona jsou tedy nutné nutností samotné přirozenosti. Proto nemohou být relativizovány dějinnou, socio-kulturní podmíněností lidské existence. Z téhož důvodu nemohou být mravní normy partikularizovány, omezeny ve své platnosti určitou dobou či kulturou. Neboť tyto domněle relativizující faktory přesahují.

Mravní zákon tedy vytváří vpravdě morálně-meta civilizační klenbu obecné lidské ušlechtilosti, která má být v životech jedinců i společností uskutečňována.

3. 1. Alain de Benoist

Ve svém manifestu *Nová pravice* představuje francouzský filosof A. de Benoist své pojetí člověka. U autora, který má blízko k Heideggerovi a jehož text je prokládán konvenujícími citacemi takových myslitelů, jakými jsou Deleuze, Guattari, Marcuse..., překvapuje, když říká, že „*všichni lidé mají společnou lidskou přirozenost, bez které by si nemohli porozumět...*“. Také následující formulace „*... ale jejich společná příslušnost k druhu se vždy vyjadřuje ve zvláštním kontextu*“ by ještě mohla mít rozumnou interpretaci.

Benoist však nakonec nezklamal. Ze svého pojetí lidské přirozenosti vyvozuje závěr, podle něhož nemá představa absolutního, obecného a věčného mravního zákona žádné opodstatnění. Pro jistotu myšlenku přirozeného zákona ještě diskredituje, když ji představuje jako fundament všech totalitarismů.

Kde našel Benoist přechod od obecné přirozenosti k negaci přirozeného mravního zákona? V individualizaci. Sice správně říká, že abstraktní člověk o sobě neexistuje, ale způsob, jakým individualizaci popisuje, prozrazuje, že bytí lidských jedinců už chápe zcela moderně – jako utvářené v socio-kulturních interakcích.

Benoist formuluje individuálnost člověka následovně: „*... příslušnost k lidstvu je vždy zprostředkována příslušností kulturní.*“ „*... v reálném světě existují jen reálně umístěné osoby.*“ „*... rozdíly mezi kulturami nejsou náhodnými či druhotnými znaky.*“ „*... Jako zvláštní bytost se (člověk) vždy nalézá na rozhraní obecného (svého druhu)*

a zvláštního (každé kultury, každé epochy). „... Všechny kultury mají své vlastní ‚těžiště‘ (Herder). Jakýkoli pokus je unifikovat proto směřuje k jejich zničení.“

Taková explikace individuálního bytí člověka už dovoluje zdrcující závěr o mravnosti: obecný zákon dobrého života, který by vedl k finální dokonalosti každého člověka všech dob a kultur, takže by se stal i obecným měřítkem lidskosti kultur, je fikcí, jež zakládá všechny totalitarismy. Bylo by zřejmě s podivem, kdyby se záblesk realismu moderního intelektuála nakonec neztratil v moři relativistického myšlení, na jehož vlnách se Benoist také veze. Obecnou lidskou přirozenost chápe Benoist ještě realisticky, jako před-sociální identitu lidství, která se realizuje – individualizuje v každém člověku, a přitom transcenduje jakýkoli jeho životní vývoj; nemění se jím. Klíčovým problémem v pojetí Benoista je ona individuální realizace lidské přirozenosti; jde o pojem individuální přirozenosti.

Benoist si neujasní, že realizace obecného lidství v každém člověku má podobu individuální lidské přirozenosti. Jestliže uznává, že obecná přirozenost je před-sociálním zdrojem všech životních aktů, pak to v realitě musí platit především o individuální přirozenosti; ta je tím souborem principů životní dynamiky jedince. Jestliže jsou složkami apriorně dané obecné lidské přirozenosti např. rozum a vůle, pak to v reálu znamená, že každý člověk má předem daný svůj rozum a svou svobodnou vůli, kteréžto schopnosti osobního života nejsou ve své esenci tvořeny socio-kulturně.

Není tedy pravdou, jak tvrdí Benoist, že individuální difference jsou dány jen dobou a kulturou. Je známkou naprostého nepochopení individuální přirozenosti, když Benoist myslí, že příslušnost jedinců k lidstvu je zprostředkována kulturně. Ve skutečnosti je dána už jejich před-sociální individuální přirozeností. Obecně lidská přirozenost je totiž jako taková pouhým abstraktním vyjádřením reálných individuálních přirozeností jednotlivých lidí. Její formální vlastnosti (nutnost, neměnnost, principiální předchůdnost vzhledem k aktům života) proto primárně náleží individuální přirozenosti. V opačném případě by se celý koncept přirozenosti nominalisticky zhroutil.

Benoist tedy chápe obecnou přirozenost realisticky a individuální přirozenost nominalisticky; to je ovšem rozpor. Jedním z důsledků tohoto rozporu je i to, že Benoist ve svém myšlení podlehl kulturnímu relativismu (morální autonomie kultur), ačkoli se při výkladu obecné lidské přirozenosti od relativismu verbálně distancuje. Participuje tím na ontologické perverzii filosofů historismu, v níž jsou odvozené skutečnosti lidské reality (socializace a dějiny) vydávány za konstituanty lidství.

V bezrozporném pojetí lidské přirozenosti naopak platí: že kulturní difference lidských jedinců jsou sekundární; že případné vlastní těžiště kultur nemůže smysluplně vylučovat jejich společné, základní těžiště, jímž nemůže být nic jiného než samotné lidství příslušníků různých kultur; že toto společné lidství implikuje všelidský mravní ideál, který obsahuje i obecnou, morálně unifikující normu, která je poslední instancí odporu vůči totalitnímu zacházení s člověkem.

Myšlenku diskreditující spojitosti obecného mravního zákona s totalitarismem si tedy Benoist usnadnil. U přesvědčeného materialisty to není nic neobvyklého. V tomto bodě se už Benoist projevil jako ryzí ideolog, u něhož chtění pravidelně předchází myšlení. Jestli ale něco filosoficky zakládá a ospravedlňuje totalitní režimy, pak jsou to právě materialismus se svou nemožností výkladově garantovat realitu

i závaznost mravnosti, a etický relativismus se svou absencí lidsky nekorumpovatelných norem dobrého života.

4. Realistické řešení

Pro základní orientaci v politickém řádu máme tedy k dispozici odůvodněné pojmy lidské přirozenosti a přirozeného mravního zákona. Na těchto pojmech stojí realistická antropologie a realistická etika. Pravdy o struktuře lidského bytí a řádu lidského života pak tvoří nezbytný rámec smysluplné politické filosofie.

4. 1. Ontologie státu

Jako je lidskou přirozeností dána podstata mravnosti, tak jsou jí apriorně dány i povaha a účel státu. Jako tedy není mravní zákon vynálezem a výtvořem lidské vůle, tak jím není ani podstata a účel státu. Proč? Protože vychází z přirozených inklinací a potřeb člověka.

Člověk je bytostí přirozeně společenskou. Ke svému přirozenému rozvoji nutně potřebuje druhé lidi. Většinu k životu potřebných dober si totiž lidé opatřují jen vzájemnou pomocí, součinností.

Člověk je tedy přirozeně určen k pospolitému životu – počínaje rodinou. Je přirozeně členem nějaké komunity, sjednocené společným cílem, jenž může být dosahován jen kooperativně.

Lidé se přirozeně sdružují, aby společnými silami zajišťovali podmínky snesitelného života. Takové obstarávání a ochrana hmotných i duševních dober je samozřejmě snazší, když se děje účelnou dělbu práce, kterou rámcově organizuje uznávaná, mocí vybavená autorita.

Relativně trvale sjednocení mnoha rodin kvůli relativní (podle možností) optimalizaci životních podmínek však definuje stát.

Stát je tedy společností přirozenou, je požadavkem lidské přirozenosti. Ta je totiž nutně zaměřena k rozvoji osobního, a proto i společenského života. Tato dvojí dokonalost lidského života je přirozeným cílem, ideálem, který má být podle možností svobodně uskutečňován. Naplňováním všech hierarchicky strukturovaných, odstupňovaných potřeb života se realizuje řád života – vnitřní/osobní i politický; odvozuje se z hierarchizovaných cílů.

Stát je tedy mravně nutný, je tím, co má být ve společenském životě uskutečněno. Na tom se zakládají i mravní povinnosti občanů ke státu, například povinnost respektovat spravedlivé právní normy. Pravda o ontologickém zakotvení státu v lidské přirozenosti vnáší do pochopení podstaty státu a do vztahování k němu novou kvalitu.

Jako není mravní zákon pouhým seznamem zvnějšku uložených, protivných povinností, kterým snažíme vyhnout, tak také není stát jen donucovací institucí, které by měl svobodný jedinec jen vzdorovat.

Jako mravní zákon slouží přirozenému rozvoji osobního a společenského života, tak by mu měl sloužit i stát. Takové pochopení proměňuje původně infantilní vztahování k zákonům v eticky zralé přijetí.

Vznik a faktická existence jednotlivých států samozřejmě závisí na historických podmínkách svobodných lidských rozhodnutí.

Ale samotná esence a smysl státu nejsou lidským konstruktem; jsou zakódovány v lidské přirozenosti. Rozumí se, že obecné pojetí státu se neváže na fenomén moderních demokratických států. Vychází z požadavků lidské přirozenosti a nachází v nich potřebu vzájemné pomoci a spolupráce, která lidem usnadňuje naplňování jejich vlastní finality, jejich smyslu života.

Víme, že zákon osobního života vede k uskutečňování dobrého charakteru jako k přirozeně danému cíli pozemské existence osob. Podobně vede zákon občanského života k realizaci obecného dobra jako k přirozeně danému cíli politického života. Člověk je tedy jakoby bytostí dvojího života: osobního a občanského. Oba aspekty mají svou přirozenou finalitu, a tedy i zákonitost, která je zaměřena k příslušnému dobru/zdokonalení jako k cíli.

Pochopením přirozeného souladu těchto dvou finalit se uniká extrémům kolektivismu a krajního individualismu. Takové pochopení však může vycházet jen ze znalosti lidské přirozenosti. Bez ní snadno dochází k redukování finality a k rozpadu jednoty lidského života. Individualističtí filosofové a liberálové nemají smysl pro finalitu občanského života. Kolektivisté naproti tomu nechávají rozplynout osobní život v politické finalitě.

K reflexi obecné povahy státu patří i znalost jeho podstatného účelu. Takový účel je pro všechny státy stejný, neboť je důvodem jejich existence. Není jím nic jiného než veřejné blaho čili obecné dobro.

Obecné dobro lze definovat jako soubor podmínek, které umožňují všem občanům státu, aby mohli žít lidsky, a které mohou být vytvořeny jen trvalou spoluprací. Taková kooperace pak musí být organizována autoritou, která je vybavena mocí. Jedná se především o právní řád, obecně prospěšné instituce a uspořádané poměry v oblasti socio-ekonomické. Obecné dobro tedy spočívá v dobrém politickém řádu; kvůli němu státy jsou. Jako přirozeně hlavní cíl politického života je obecné dobro nejvyšším ospravedlněním existence státu. Krom toho také vymezuje oblast kompetencí státní autority a rozsah povinností občanů vůči státu.

Občané i státní autorita pak mají společnou základní morální povinnost: sloužit obecnému dobru.

Stoupenci minimálního státu z řad liberálů úzkostlivě trvají na trinitární roli státu (vojenská, policejní a soudní). V tom se projevuje typické situační, empirické uvažování, které se hrozí nárůstu státní byrokracie, ale nejde na podstatu problému. Rozpoznání přirozených kompetencí státu může nastat jen v těsném kontaktu s obsahem obecného dobra.

Stát může a má aplikovat princip subsidiarity, který ponechává mimostátním iniciativám a organizacím to, co mohou samy a mnohdy lépe zvládnout. Takto viděno se pak zdá, že ve sporu o minimální stát všechno záleží jen na prozíravém odhadu toho, co kdo lépe zvládne.

Ale k odůvodněnému odmítnutí uvedené koncepce mini státu stačí vyvození jedné nesporné funkce státu z pojmu obecného dobra jako cíle státu. Taková funkce spočívá v koordinaci aktivit, jimiž se společné dobro uskutečňuje. Žádné dílčí společenství, konsorcium, žádný podnik nemá na starosti obecné dobro jako takové, vcel-

ku; nemá na zřeteli dobro celé společnosti. Takto pojaté dobro je výlučně předmětem státu; zodpovědnost za něj má jen stát.

Tím je dána nepřenosná povinnost státu koordinovat úsilí o společné dobro všech občanů, sjednocovat dílčí aktivity, zajišťovat společenský soulad a politický řád. Jen stát tedy zodpovídá za celkový stav společnosti ve všech aspektech obecného dobra. Proto má také zasahovat všude tam, kde soukromé či jakékoli nestátní aktivity nestačí. Tato nezastupitelná koordinační role státu už ale zpochybňuje trinitární dogma liberálů.

4. 2. Extrémy náhradních modelů

V realistické, tj. noeticky a ontologicky dobře zakotvené etice se dospívá k důležitému poznatku: bez pojmu lidské přirozenosti není možné konzistentně chápat a odůvodnit mravní řád. Totéž platí v politické filosofii: bez pojmu přirozenosti nelze rozumět ani politickému řádu. Ten má jednak přirozenou vazbu na řád mravní.

Lidská přirozenost krom toho výlučně implikuje dva základní principy politického řádu: mravní zákon a obecné dobro. Absence těchto principů lidského bytí bezpečně vychyluje politické myšlení do extrémů.

V návaznosti na jednoznačný vývoj novověké filosofie směrem k negaci lidské přirozenosti se logicky dostávají do extrémů oba hlavní směry moderní politické filosofie, socialismus a liberalismus.

4. 3. Obecné schéma výkyvů

Filosofický realismus se projevuje výlučně v politickém myšlení konzervativců. Konzervativní myšlení má ovšem verzi filosoficky pasivní a aktivní. V pasivní verzi navazují konzervativci na tradici; věří, že její hodnoty jsou osvědčené. Tato víra je sice udržuje v dnes už vzácném souladu s realitou, neboť jim zprostředkovává základní pravdy lidského bytí: personalitu a nepodmíněný mravní zákon.

Slabinou konzervativních fideistů ovšem je, že jsou argumentačně nepřesvědčiví. To jejich věcné odkazování na tradiční hodnoty bez žádoucího filosofického zpracování nemůže v konfrontaci s oponenty obstát. Neblahý fideismus krom toho oslabuje i vlastní pozice konzervativců. Neboť je předurčuje k ponižující roli staromilských dogmatiků, kterým ujel vlak. V tomto intelektuálně subalterním postavení pak snáze podléhají tlakům sebevědomé moderní kultury a pozvolna ztrácejí v komplexech méněcennosti svou identitu. Nejlépe je to vidět na té části soudobých politických elit Západu, v níž její členové pod značkou konzervatismu angažovaně osvědčují postoje kulturních marxistů; snad aby dokázali, že už jsou také „in“.

Je však myslitelný i filosoficky aktivní konzervatismus, který identifikuje zdánlivosti teoretické filosofie novověku.

Rozpoznává její hluboké omyly o člověku, čímž si zjednáva potřebnou odolnost vůči pokrokové kultuře hlavního proudu. Je to právě filosofická znalost lidské přirozenosti, co poskytuje politické filosofii základní orientační princip a kritérium pravdy. Zároveň umožňuje chápat konzervativní myšlení jako žádoucí střed mezi extrémy socialismu a liberalismu.

Personalita, společenskost a nepodmíněná mravnost jakožto podstatné rysy lidského bytí představují ontologický monolit, o němž se spolehlivě rozbíjí jak politické myšlení socialistů, tak i progresivních liberálů. Toto hlavní kritérium doplníme v následující kritice výše uvedenými bezprostředními kritérii (jedinec–stát; mravnost–právo) politického myšlení.

A/ Z hlediska určování poměru jedince a státu mají socialisté principiální problém s personalitou člověka, zatímco myšlení liberálů více méně koliduje s jeho společenskou dimenzí.

Socialisté svým kolektivismem ustalují zbytněly stát s přebujelými kompetencemi a s trvalou tendencí k totalizujícím nárokům na občany. Instalovali tím chronicou levicovou posedlost, která spočívá v politizování soukromých životů, ve vnučování bizarní hierarchie hodnot a návodů, jak mají občané žít. Obecné blaho spatřují kolektivisté spíše v dokonalosti Státu jako sebeúčelu. Poměr soukromého a obecného dobra je v jejich odosobňujícím pojetí převrácen.

V realistickém chápání je ale obecné dobro pouhým prostředkem, který je zaměřený k tomu, aby všichni občané mohli snáze uskutečňovat své životní zadání, tj. naplnit smysl osobního života, který má v celku lidského života prioritu. Obecné blaho je tedy společné, veřejné dobro všech občanů, které vytváří politické předpoklady k tomu, aby mohli smysluplně žít.

Kolektivisté však v logice své exteriorní finalizace lidských životů pojmají obecné dobro v jakési abstraktní izolaci, stranou od soukromého dobra občanů. Koncipují ho jako nadosobní cíl, na němž se mají soukromá dobra adaptovat a v němž se mají rozplynout. Člověk se tu stává pouhým prostředkem uskutečňování obecného dobra, které není dobrem občanů. Spočívá v moci a slávě státu či ve velkolepém pohybu Dějin k dokonalosti samotného Lidstva. Pojem povinnosti státu vůči občanům se v takovém zvráceném chápání lidské reality musí jevit jako nepochopitelný.

Liberálové naproti tomu vycházejí z představy absolutní nadřazenosti jedince společnosti. Mají přitom sklon k výkladové derealizaci společenských vztahů. Proto usilují o redukci státu. Jeho kompetence zužují na ochranu práv a svobod občanů. Důraz na svobodu a práva občanů je v kontrastu k úchylce kolektivistů samozřejmě namístě. Nedostatek smyslu pro společenský aspekt lidství však vede liberály k nevyváženému pojmání obecného dobra jako politického rámce snesitelného společenského soužití.

Obecné dobro je tu omezeno na pouhý součet soukromých zájmů a dober. Nemí vyvozováno v rámci reflexe lidské přirozenosti, ale je spíše určováno v reakci na nahodilé zkušenosti se zneužíváním státní moci. Stát je pak vnímán jako trvalé ohrožení práv a svobod občanů. V takovém klimatu se musí jevit pojem povinnosti občanů vůči státu jako krajně podezřelý. Ve skutečnosti je ale (nejen) vnější/politická svoboda subordinována obecnému dobru, které zavazuje občany především mravně.

B/ Z hlediska poměru mravnosti a práva mají socialisté s pokrokovými liberály shodné filosofické předpoklady. Víme už, že a proč antropologická negace lidské přirozenosti implikuje etickou negaci mravního zákona. Je to vedle zalíbení v materialistickém světonázoru hlavně etický relativismus, co socialisty s liberály sbližuje a sjednocuje v mravně nebezpečné alianci.

Socialisté uplatňují svobodu od mravního zákona především na poli kompetencí státní moci. Na něm se daří politickému utopismu a pragmatismu či ideologickému utilitarismu a právnímu pozitivismu. Mocensko-ideologicky instalovaný účel se tu stává hlavním principem znásilňování občanů a společenského vyprázdňování mravnosti. Posvěcuje všemožné prostředky, mezi něž řadí i všelijaké svévoli přizpůsobenou legislativu.

Liberálové aplikují etický relativismus spíše na poli individuální morálky. Absolutizovaná svoboda se tu stává morálním idolem. V důsledném provedení jsou tím tradiční systémy morálních zásad přiváděny k zhroutilí. Každý má svaté právo žít podle svých choutek a představ o vlastním štěstí, což znamená, že nikdo nemá právo mu bránit v jeho životních experimentacích. Hodnotový relativismus těchto liberálů (nedůsledně, čistě pragmaticky) připouští jen nezbytné právní minimum zajišťující maximálně svobodný chod společnosti.

Protože má každý člověk přirozeně ontologickou svobodu a protože se od skutečné přirozenosti pak už jen abstrahovalo, zdálo se, že člověk má právo jednat zcela po svém, jak se mu zlíbí; že je sám sobě učitelem morálky – té své. Pragmatickou podmínku, že zachová právní minimum, si vynucuje neodstranitelná realita lidského spolubytí. Že by ale existovalo něco jako přirozené mravní (nejen právní) omezení či etická svoboda, která spočívá ve svobodě od egoistických vášní, to se musí zdát svobodomyšlným liberálům absurdní.

Taková mravní anarchie se však dostává do rozporu s hlavním principem politického života, s obecným dobrem. Trvalá kolize s obecným dobrem je zabudována do konstituce postmoderních demo liberálních společností. Hédonicko-relativistické principy, na nichž tyto společnosti stojí, vedou zákonitě k atrofii ctností. Politickým výrazem tohoto degenerativního procesu jsou například marnost protikorupčních proklamací, hypertrofie pseudolidských práv a plíživá totalita, která se dnes na druhdy svobodném Západě úspěšně šíří.

Jestliže tedy postmoderní vyústění liberální tradice západní společnosti úspěšně rozkládá, pak socialistické motivy je dialekticky ohrožují unifikující totalitou. Absence smyslu pro skutečná práva společnosti a pro skutečné občanské povinnosti na jedné straně a paralelní absence smyslu pro skutečná práva občanů a skutečné povinnosti státu vůči občanům na straně druhé zejí jako propasti na pozadí hybridní ideologie levicového liberalismu.

5. Společná tendence k morálně-právnímu nihilismu

Na první pohled se může zdát, že oba hlavní moderní směry politického myšlení (socialismus a liberalismus) pouze vyhrocují osobní a společenský život do vzájemné neslučitelnosti. Oba směry však obsahují i silnou tendenci k demoralizaci společnosti. U socialistů vychází tato zlá tendence z jejich kolektivismu. Díky němu se už zdá normální, že státní moc v posledku rozhoduje o tom, co je v lidských životech dobré a zlé.

U progresivních liberálů je tendence k demoralizaci dána jejich vzýváním výkladově předdimenzované svobody. Svoboda utržená z ukotvení v přirozené moralitě

je svobodou, která zešílela. Mocensko-subjektivistická svévole se v takovém chápání nevyhnutelně stává atributem svobodného života.

Jestliže kolektivistická degradace člověka dovoluje nanejvýš protipřirozenou morálku údajné dějinné zákonitosti a utopických cílů, pak osvobozovací mánie liberálů je už projevem negativní etiky; je rezignací na přirozenou mravnost. Pragmatická substituce mravního řádu libovolně zobsažňovaným právem je ostatně i bodem konvergence obou hlavních proudů politické filosofie novověku.

Dalším souběhem obou moderních směrů politického myšlení je depersonalizace člověka a jeho života. Socialisté likvidují osobní život jeho naprostým podřízením státnímu dirigismu. Deformují tím zároveň i život společenský; vystavují ho permanentnímu ohrožení totalitním ovládním občanů. Liberálové podlamují i společenský život redukcí osoby na pouhé svévolné individuum. Deformují tím zároveň i řád osobního života, který je opakem svévolných experimentací.

Tato umělá moderní antinomie personaly a společenskosti člověka je tedy důsledkem absence vyvažujícího pojmu lidské přirozenosti a následné absence pojmu přirozeného mravního zákona.

LEKCE 5.

FILOSOFICKÁ AFINITA LIBERÁLŮ A SOCIALISTŮ I.

1. Slabé myšlení – slabá morálka

Spolu s vírou v rozum vzplála v osvětenství také víra v nezadržitelný pokrok: vědecký, morální, kulturní i socio-politický. Byla to víra v celkový vzestup osvobozené humanity. Na vlnách humanistického étosu a dějinného optimismu se v podstatě vezly všechny humanitní obory. Jako pokroková se v osvěcenské euforii jevila nejen expanze materialistického vyznání, ale posléze i expanze etického relativismu. Neboť oba tyto vlivné proudy úspěšně vytěsňovaly náboženské představy vůbec a náboženskou morálku zvláště.

Osvěcenské, materialisticko-relativistické tažení také připravilo půdu pro sblížení obou hlavních proudů moderní politické filosofie. V průběhu 20. století se liberálové stále častěji potkávali se svými politickými protinožci na šikmém svahu společného materialistického a hodnotově relativistického světového názoru k šíření společenského pokroku a všelijakých emancipací.

Obě strany postupně s překvapením zjišťovaly, jak mají vlastně mnoho společného; dokonce podstatně společného. Spojili tedy síly, aby ze společenského života západní civilizace vymýtily zbytky tradiční morálky, přítomné v konzervativním vědomí a v postupně marginalizovaných ostrůvcích moderní a postmoderní praxe. Nastala éra levicového liberalismu. V jeho rámci to sice mezi členy koalice občas jiskří; třeba při sporech liberálů s komunitaristy. Ale v zásadním ohledu neopouštějí pokrokové zadání a ideologickou linii. Například multikulturalismus zdůvodňují sice různě, ale shodně ho prosazují. Přitom vstupní intuice politického myšlení liberálů byla více

než slibná; byla správná. Liberálové neakcentovali svobodu jedince jen v reakci na neblahé zkušenosti s náboženskou netolerancí či s absolutismem 17. a 18. století. Ani ji nepovýšili na hlavní hodnotu politického života pouze v kontrastu ke kolektivismu socialistů. Postavili ji také proti příležitostnému etatismu Platona a Aristotela. Tito otcové klasického realismu totiž měli ve svém politickém myšlení překvapivě sklony k státnímu paternalismu.

Oba sice vykazovali smysl pro substancialitu lidských jedinců a všem společnou obecně lidskou přirozenost, což je ontologický základ, a tedy i hlavní důvod primátu osobního, tj. svobodného života před životem společenským. Ve svých praktických úvahách ale tento poměr občas nekonzistentně obraceli ve prospěch nadřazenosti společenského života či v zájmu lidského druhu. Důraz liberálů na svobodu jedince ve společnosti byl tedy svým způsobem unikátní. Navíc byl v souladu s dobře pochoopenými požadavky lidské přirozenosti.

Na druhé straně ale také víme, že v době nástupu liberálního myšlení nebylo pro metafyzickou reflexi svobody zrovna příznivé filosofické klima; bylo naopak čím dál horší. Pro empirismem osekanou osvícenskou racionalitu už bylo například nemožné:

- a/ aby byla svoboda vyváženě pojednaná v kontextu lidské přirozenosti jako přirozeně daná, ale také přirozeně limitovaná;
- b/ aby byla svoboda přesvědčivě argumentovaná.

V obou ohledech trčela svoboda v liberálním myšlení osamoceně jako snadná oběť reflexivního předimenzování i permanentní nezajištěnosti. Liberální myšlení se totiž až na malé výjimky od počátku vyvíjelo na linii nominalistické destrukce lidského myšlení. Už jeho hlavní předchůdce T. Hobbes byl přesvědčeným nominalistou. To platí i o hlavní postavě raného liberalismu, J. Lockovi.

Nominalistické předznamenání ovšem liberálům zablokovalo přístup k filosofickým předpokladům smysluplné politické teorie, potažmo koncepce svobody. Neboť je odřízlo od metafyzických pravd: o pravdě – o lidské přirozenosti – o přirozeném mravním zákoně – o mravním dobru jako cíli osobního života – o obecném dobru jako cíli politického života – a konečně také o tom, že jen na základě těchto metafyzických pravd můžeme poznat plán adekvátního, tj. přirozeného způsobu života, v protějšku k svévolným experimentům pokleslého (zne)užívání svobody.

Liberálové se tedy neuváženou sázkou na nominalismus odsoudili k nezvratným omylům o ideální osnově politického řádu – o tom, jak by měl takový řád fakticky vypadat. Stejně tak se odsoudili k neschopnosti konzistentně, filosoficky přesvědčivě obhájit svou vlajkovou loď – svobodu.

Filosofická slabost liberálního myšlení logicky přivádí k okázale slabému myšlení postmoderních relativistů. Tomu zase logicky odpovídá okázale slabá/minimální morálka liberálních postmoralistů. V ní nakonec můžeme najít vysvětlení té napolehlavě překvapivé ztráty imunity liberálů vůči svodům socialismu; rozpory implikují rozpory.

2. Relativizace pravdy u liberálů

Realistická kritika novověkých teorií poznání odhaluje v jejich základech silně negativistický potenciál. Ten postupně vyladuje novověké myšlení na skepsi, pohřchu radikální. Vrhá ho tím do pasti neudržitelných kolizí se základní hodnotou lidského myšlení – s pravdou. Proč jsou kolize s pravdou neudržitelné? Už třeba proto, že si každý teoretik poznání tuto výkladově atakovanou pravdu ve svých výkladech automaticky, a také neprominutelně nárokuje.

Přes veškeré zdání kritické vyspělosti novověkých teorií poznání, na němž se ostatně zakládá i normalizované zdání kritické převahy celé novověké filosofie, selhávají tyto teorie v rozhodujícím bodě: Neprojdou testem bezrozpornosti; popírají to, co nevyhnutelně užívají; triviálně se tím vyvracejí. Jako by tedy novověcí zakladatelé teorie poznání naordinovali celé filosofii novověké tradice rozporné myšlení jako paradigma. Jako by tím udělili jejím dědicům generální pardon či privilegium myslet v rozporech. Tento masově přehlížený, tolerovaný či úzkostlivě tajený kolaps novověkého myšlení v samotných základech samozřejmě rezonuje ve všech jeho tématech a disciplínách – politickou filosofii nevyjímaje.

Novověcí myslitelé při veškeré osobované kritičnosti stále ještě neobjevili test bezrozpornosti jako svoji Occamovu břitvu; také ke škodě relativistických liberálů. Myšlení liberálů je svou participací na trendech novověké filosofie ohroženo zmíněnou kolizí s pravdou. Také v něm tato kolize postupně vyvírá do podoby explicitní relativizace pravdy – se všemi peripetiemi rozporného myšlení a zdánlivými, předstíranými ctnostmi skromnosti, poctivosti a tolerance.

Obecné přesvědčení relativistů je takové, že obsah každého výroku je myšlený a vyslovený z určitého hlediska a za určitých omezujících podmínek, které se v dějinách mění. Řada takových podmínek je přitom neukončitelná. Právě podmínky bio-psycho-socio-dějinně-kulturní jsou prý důvodem toho, že každá myšlenka i norma jednání platí jen relativně.

S nástupem osvícenství relativistické nálady postupně sílily. Tomu logicky odpovídala i rapidně klesající úroveň odůvodňování všelijakých relativistických aplikací. V politickém myšlení se například odpor proti absolutním pravdám – tj. pravdám, které jsou objektivně jisté, nezávislé na nahodilostech doby a kultury a jako takové verifikované neempiricky – zdůvodňuje toliko zkušenostně. Prý jsou vždy za nimi mocenské ambice a také dusí svobodu. Většina liberálů 20. století se tu spokojuje s emoční argumentací. Je nepopíratelným faktem, že ve jménu absolutních pravd byli často pronásledováni nositelé opačných názorů. Mnozí liberálové z toho s logickou pronikavostí vyvozují, že je tedy nutné, abychom se ve jménu svobody zřekli nároků na absolutní, tj. stále platné pravdy. Sami si přitom, jak jinak, udílejí dispens.

Opravdu ale musíme volit mezi pravdou a například politickou svobodou? Není to jen umělý protiklad? Stačí dílčí, selektovaná zkušenost k tomu, abychom pragmaticky vyřazovali nárok na absolutní pravdy? Nelze takovou logikou odmítnout jakoukoli hodnotu, kterou je možné zneužít? Nejsou naopak popírané pravdy nutnou podmínkou politické svobody? A nelikviduje se tak ve jménu svobody nakonec i samotná svoboda?

Takové otázky si relativismem okouzlení liberálové nekladou. Spoléhají na široký intelektuální konsenzus, který v postmoderní době dosáhl právě mezi intelektuály masových rozměrů. Uvažujme tedy za ně.

Zneužívání pravdy k ideologicko-mocenské manipulaci či k nespravedlivému upírání svobody myšlení a vyznání je jistě hodné odsouzení. Rozumnou reakcí na tyto skandální společenské jevy ale není vytěsnění, nýbrž naopak prohloubení pravdy. Nebo snad není (absolutní) pravdou, že manipulace a nespravedlnost jsou nemravné, lidsky nepřijatelné? Ani dnes oblíbená, foucaultovská relativizace pravdy mocenskými zájmy neuniká autoreflexnímu odhalení vlastní plytkosti. Visí nad ní neodbytná otázka, jaké mocenské zájmy asi stojí za Foucaultovými objevnými genealogiemi a diskurzemi; zřejmě nemalé.

Dejme tomu, že relativními jsou také etické pravdy o dobru a zlu, o tom, co je a není spravedlivé. Jsou to jen osobní preference, jen názory, které v jádru nemohou být lepšími než názory opačné. Totéž ovšem platí o názorech na uspořádání politické společnosti a také o tom, jaké místo v ní má mít svoboda jedinců.

To ale nevypadá pro liberální relativisty zrovna nadějně. Získali sice obdiv široké veřejnosti za zdání vyšší humanity a za poctivost (?), s jakou se zřekli pyšných nároků na vlastní pravdu, za citlivost k jinakosti a oddanost všeobjímající pluralitě, v níž jsou všechny názory (toliko subjektivní preference) rovnocenné. Cena za tu slávu je však příliš vysoká. Když opadne euforie, dojde na myšlení. A najednou se stává nepochopitelným, jak může být v kontextu relativistických předpokladů například preferována liberální demokracie před totalitním uspořádáním společnosti.

Přemýšlivějším pozorovatelům to bylo zřejmé od počátku. Z relativistických předpokladů objektivně plyne dokonalá rovnocennost kontradiktorních opaků. V eticko-politologické aplikaci to znamená, že také jakékoli hodnotové rozlišování dobrého/zlého jednání – spravedlivých/nespravedlivých zákonů – svobodných/totalitních režimů je principiálně nezdůvodnitelné. Jeho nároky na racionální kvalitu jsou proto falešné; připouští pouze voluntaristické motivy. V jejich „logice“ je však něco pravdivé, spravedlivé a preferované jenom proto, že chci, aby pravdivým bylo.

Velkorysost, s jakou relativističtí liberálové upozadili kvůli svobodě „teroristickou“ pravdu, se tedy obratem obrací proti jejich nejvlastnějšímu zájmu. Jako etický relativismus legitimizuje egoistickou morálku, tak také ze stejných důvodů legitimizuje totalitární negaci svobody či jakékoli sociální inženýrství. Postmoderní liberálové tedy vyměnili možnost konzistentní obhajoby svobody za efemérní sympatie publika; logiku za emoce. V kontrastu k protivné morálce povinností uvolnili pouta a nárokují pro každého právo tvořit si svá mravní kritéria. Žádná autorita nemá právo učit, či dokonce vnucovat svou morálku. Pragmaticky se přitom připouští jen právní autorita, která je závislá na konsensu či síle moci, takže je vždy jen relativní.

Zůstaňme v perspektivě bytostného zájmu liberálů o maximální svobodu jedinců. Při proklamacích bezmezné svobody liberálové asi podvědomě myslí na obyčejné občany. Ti jsou permanentně vystaveni potenciálním atakům ze strany mocných, kteří jim chtějí diktovat, jak mají žít. Takové zaujetí liberálům zřejmě podvazuje představivost.

Představme si ale, co takové výzvy k osvobození od předsudku a zábran obecné morálky znamenají pro vládce. Nebo snad mocní nejsou svobodnými bytostmi

lidského druhu? Jestliže tedy vztáhneme velkorysý recept liberálů na motivy, volby a činy vládců, s hrůzou zjišťujeme, že nám liberálové ordinují koncepci bezmezní tyrannie. To chtěli? Sen svobody bez objektivní pravdy o všelidské mravnosti se rychle rozplývá.

Jak se to tedy má s právem na sebeurčení v případě základní volby způsobu životní seberealizace? Základní svoboda životního sebeurčení je dána lidskou přirozeností. Od chvíle, kdy jedinec přebírá osobní zodpovědnost za vedení života, má právo na to, aby si sám zvolil světonázor, víru, způsob, jak chce svůj život naplnit. Toto právo vyplývá z elementární/ontologické svobody člověka.

Každá autorita (jedinec i společnost) má tedy povinnost u každé osoby respektovat právo samostatné volby životní realizace. Znamená to zároveň, že každý člověk má právo si zvolit jakýkoli způsob života? I takový, který by právě zmíněnou povinnost ignoroval? Právo na sebeurčení je dáno tím, že lidská přirozenost obsahuje svobodu. Ale lidská přirozenost stejně tak obsahuje svobodu jakožto vlastnost vůle, která je esenciálně zaměřena k osobnímu zdokonalení, nikoli k osobní destrukci.

Jako je rozum bytostně zaměřen k osobnímu zdokonalení poznáním, a tedy pravdou (nikoli omylem), tak je i svobodná vůle bytostně zaměřena k osobnímu zdokonalení adekvátním dobrem – nikoli jeho opakem. Lidská svoboda je tedy přirozeně postavena mezi volbu dobra a zla; stojí před volbou zlidštění a odlidštění osobního života. K dobru, které odpovídá lidské přirozenosti, uvážené v hierarchii jejích potřeb a možných hodnot, vede mravní zákon. Jeho soustavným respektováním pak získává osoba etickou svobodu. Je to tedy vypěstovaná svoboda od sklonů ke zlu, která ustaluje osobu ve směru přirozeného určení života, jak ho artikuluje mravní zákon.

Vzhledem k mravnímu zákonu, který je ontologicky dán stejně jako svoboda, je tedy nesmyslné mluvit o právu člověka žít jakkoli – například svévolně, podle svých choutek. Pokrokoví liberálové se tedy dopouštějí v pojmání základních lidských práv fatálního omylu. Správně sice některá z nich vyvozují z přirozené danosti svobody, ale stagnují přitom u intuice svobody ontologické. Povrchně recipované předsudky k metafyzice jim brání, aby na základě kritické reflexe lidské přirozenosti postoupili ke svobodě etické.

Jako požadavek přirozeného mravního zákona však není etická svoboda méně přirozená, méně lidská než svoboda ontologická. Tato svoboda spočívá v pouhé neurčenosti a odůvodňuje toliko právo nebýt zvnějšku nucen k určitému způsobu života. Neodůvodňuje však právo na jakýkoli způsob života. Takové svévoli brání táž přirozenost, která udílí právo nebýt nucen. Neboť etická svoboda, jakožto také požadavek přirozenosti, vymezuje přirozený způsob života jako život mravní osobnosti – nikoli mravní trosky. Co tedy odporuje etické svobodě, odporuje i samotné přirozenosti, v níž je tato svoboda zakotvena stejně jako svoboda ontologická. Právo na svévoli, na jakýkoli způsob vedení života je však protipřirozené. Žádné přirozené právo, dané faktem svobody, nemůže být protipřirozené. Proto není ze svobody odvozované právo na svévoli přirozeným právem.

Když tedy právní řád dává egoistovi jistá omezení jeho sklonu „dělat si, co chce“, pak jeho pravým odůvodněním není pouhá pragmatika fungující společnosti. Neboť pak by zůstala nezodpovězenou otázka, proč by se měl jedinec ohlížet na to, jak

funguje společnost. Proč by na ní nemohl egoisticky parazitovat? Proč by si pro sebe nemohl vyhradit právo silnějšího, jestliže na to má?

Skutečnou oporou právních norem je právě neegoistický mravní zákon. Ten však není dokazatelný v kontextu základních omylů empiristické noetiky a monisticko-hyperdynamické ontologie. Z obou těchto petrifikovaných zdrojů novověkého myšlení totiž beznadějně vyplývá etický relativismus, který je antitezí mravního zákona a je indiferentní k morálce egoistů.

Na této teoretické nouzi novověké filosofie tedy participují i relativističtí liberálové. V lekci o liberalismu jsme viděli, že sice pateticky horují pro svobodu, ale zároveň ji svým relativismem ničí. Neboť se právě díky hrdě vyznávanému relativismu stávají bezradnými vůči egoismu mocných. Tyranii vládců či totalitní režimy musí tito liberálové logicky připustit jako rovnocennou alternativu – jako „pravdu“ mocných. Případně altruistické či lidsko-právní záchvaty liberálů jsou pak zcela mimo logiku jejich relativistického kréda. Je to řeč emocí, působivých, leč prázdných gest, nikoli rozumu.

Kromě primitivního zdůvodňování relativismu faktem zneužívání pravdy proti svobodě mají ale relativisté hlubší důvod. Ten spočívá ve skeptickém vyústění celé novověké filosofie. V jejím vývoji postupně krystalizovalo přesvědčení, že rozum se sám nemůže odůvodnit, že základním předpokladům myšlení můžeme jen věřit. Pouhá víra však nemůže přesvědčivě vyloučit jejich opaky. Takže všechny pravdy jsou jen relativní. Radikální skepse v tom nachází své poslední odůvodnění. Z těchto hloubek se pak v dnešní době vyvinula relativistická mentalita, definovaná smyslem pro neomezenou pluralitu.

Co na to říct? Nebudeme zde teď pojednávat složitou problematiku noetických základů myšlení a filosofie (viz *Iluze skeptiků*). Pro klid intelektuálního svědomí můžeme ale naznačit, že skeptik tu není v tak výhodném postavení, jak se na první pohled může zdát; jeho triumfalismus je předčasný. Proč?

Jako si průměrný relativista/liberál odporuje, když bezstarostně operuje absolutními pravdami o svobodě či o svém relativismu, tak si se stejnou bezstarostností odporuje radikální skeptik, když operuje řadou jistot, které se týkají jeho negativistického vyhodnocení možností lidského poznání či jeho sofistických důvodů proti sebeodůvodnění rozumu či dokazatelnosti pravdy jako neprominutelné hodnoty lidského myšlení.

Skeptikovy skryté jistoty, eufemisticky řečeno, znevěrohodňují pozici radikálního skeptika. Bez obalu řečeno, se radikální skeptik mnohonásobně vyvrací, čímž jeho pozice ztrácí obsahovou určitost – anihiluje.

3. Kolize liberálů s lidskou přirozeností

Z etiky víme, že mravní relativismus má vedle noetických zdrojů také zdroj ontologický. Liberální myšlení se na něj postupně napojilo. Díky tomu se v něm ustálilo přesvědčení, že přirozená práva, mravní zákon a lidská přirozenost jsou jen ahistorické chiméry klasické metafyziky, které se už do vyspělého politického myšlení nehodí. Některé speciální důvody proti koncepci přirozeného zákona nacházíme u soudobého

liberála J. Graye, který ve své apologii liberalismu (*Liberalismus*) s jistou váhavostí odmítá přirozenou morálku jako fundament politické filosofie.

V kapitole *Hledání základů* prochází Gray třemi variantami možného zdůvodnění univerzality liberálních požadavků ohledně individuální svobody. Jako první uvádí doktrínu přirozených práv, založenou na lidské přirozenosti. Gray ví, že takové založení transcenduje partikulární požadavky určitých kulturních okruhů, morálních společenství či právních systémů. Ví také, že nezávisí na lidské smlouvě.

My zase víme, že takový eticko-právní univerzalismus může být oprávněný jen v kontextu lidské přirozenosti. Gray je však přesvědčen, že koncepce přirozených práv dnes stojí před takovými obtížemi, které jsou „... *se vsí pravděpodobností nepřekonatelné*“ (s. 56). Možná je to ale tak, že ty nepřekonatelné potíže nejsou na straně samotného univerzalizmu, ale na straně filosofa, který se zapletl s nominalistickými předsudky moderny. U dnešního filosofa, jehož myslitelské úsilí má těžiště v praktické filosofii, je pochopitelné, že bude při volbě teoretických předpokladů svého oboru závislý na novověkém filosofickém zprostředkování. Však také Gray konstatuje, že klasický výklad přirozeného mravního zákona je v rámci moderního myšlení nepřijatelný – a to je pro něj směrodatné.

Také soudobým praktickým filosofům vesměs schází potřebná distance od myšlení novověku. Jsou jeho věhlasem a principy doslova uhranutí. Jejich myšlení tím bohužel klesá pod snesitelnou, racionální úroveň. To se projevuje i v negaci lidské přirozenosti jakožto aspektu teleologického pojetí přírody. Gray zdůrazňuje, že moderní vědecký světový názor a moderní empirismus jakoukoli teleologii vylučují. Pravdivě?

Finalitní zaměření osoby k adekvátnímu zdokonalení myšlení a svobodného jednání je exkluzivním a dobře zdůvodněným poznatkem metafyzické antropologie. Jde mimochodem o účelnost nesrovnatelně vyššího, osobního řádu než pouhá teleologie přírody. Otázka zní, jestli můžeme na základě rozporných výkladů lidského myšlení Locka, Huma a Kanta regulérně diskvalifikovat metafyziku lidského bytí. Nebo ji snad můžeme odmítnout s odvoláním na „vědecký“ světový názor scientistů, kteří mu z těch rozporů moderní teorie poznání postavili slavobránu? Gray v jejím stínu věří, že ano. Proto poukazuje na nepřesvědčivost přirozeno-právních klasiků. Zdůrazňuje, že Locke opírá přirozený mravní zákon o Boží vůli, Aristoteles o metafyzickou biologii.

Jenže, empirik Locke si svým nominalismem znemožnil konzistentní pojednání čehokoli z oblasti lidské přirozenosti. V aristotelském myšlení pak není poznání specifického řádu lidství argumentačně závislé na biologických zkoumáních. Nejde tu tedy o žádnou etickou extrapolaci biologických poznatků, jak rádi předstírají ideologové pokroku.

V další námitce proti přirozenému založení mravnosti a práv poukazuje Gray na to, že „... *obsah těchto práv rozeznáváme zkoumáním charakteristických znaků lidského druhu*“. Gray se tu odvolává na B. Williamse, který tvrdí, že „... *do výběru charakteristického znaku... vstupuje vždy hmatatelný prvek hodnocení. Pokud někdo přistoupil nepředpojatě k problému typických vlastností, jež rozlišují člověka od zvířat, mohl... skončit u morálky nabádající člověka, aby co nejvíce času strávil rozdělováním ohně... nebo zabíjením pro zábavu*“ (s. 57).

Když Gray mluví o „libovolnosti mravních soudů, které se stávají součástí výběru charakteristických znaků člověka“, rozumí zřejmě Williamsovu postřehu tak, že specifické lidství jako základ normativních obsahů nutně interpretujeme s morálním předpojetím. Tak se to ale může jevit jen pozitivistům, kterým víra v rozporný empirismus zúžila vidění reality. Proto v daném problému nerozumně, čistě voluntaristicky omezují filosofickou reflexi na pouhé konstatování pozorovaných rozdílů člověka a zvířat. Problém ale vyžaduje celostní pohled na lidství čili neempirický přístup. Jen metafyzické metodě se odhaluje realita lidské přirozenosti, se svým potenciálem k mravnímu zdokonalování lidských jedinců.

Filosofická analýza pak potvrzuje, že osobní hodnoty jsou v celku lidské reality přirozeně nadřazené. Že těžiště lidského života, a tedy i adekvátní životní motivace spočívá v nalézání moudrosti a v pěstování charakteru, nikoli ve vynalézání rafinovaných forem hédonických slastí. Zákon svobodné realizace odpovídá přirozené hierarchii, v níž jsou duchovní potřeby a hodnoty nadřazené. Rozumné vedení života tedy integruje oblast tělesných potřeb do celku lidského života a zaměřuje osobní seberealizaci k moudrosti a charakteru, jakožto jeho cílovým hodnotám.

Jestliže dnes populární hédonické užívání si života například nevázaným uspokojováním sexuálních potřeb znemožňuje neméně lidský požadavek spravedlivého jednání (zatímco tento požadavek pouze reguluje, nikoli znemožňuje sexuální život), pak by mohlo být i z toho důvodu zřejmé, že v případném konfliktu potřeb má přednost spravedlnost. Nejde tedy o prosté či návykové automatické předpojetí nadřazenosti mravních hodnot. Preference mravních hodnot v celku lidského života je přirozená a je v realistické filosofii člověka dobře argumentována.

Nevýhodná absence metafyzických pravd o člověku také umožňuje námitku o morální dvojnácnosti mnoha charakteristických lidských vlastností, kterou Gray dále uvádí: „*Představivost, senzitivita se mohou projevovat rafinovanou krutostí, stejně jako odvaha... Jak Williams oprávněně uzavírá: Jestliže jako nejvyšší mravní příkaz zvolíme ono prastaré zvolání ‚buď člověkem!‘, je hrozné pomyslet na všechny možné důsledky jeho doslovného chápání.*“

Především si všimněme, že ve své filipice proti přirozenosti coby fundamentu a kritériu mravnosti Gray s Williamsem předpokládá, že například krutost a další hrozné důsledky „přirozených vlastností“, chápaných toliko pozitivisticky, jsou mravně nepřijatelné, objektivně špatné. Jak to ale pozitivisté mohou vědět? Snad na základě citění? To je nespolehlivé, subjektivní. Nebo na základě společenského úzu či konsenzu? Ten je také vrtkavý.

Zmíněným předpokladem tedy může Gray v námitce logicky operovat jen tehdy, když uvedené nemravnosti identifikuje jako odporující lidské přirozenosti, jako nelidské. Jak by je ale mohl v kontextu své námitky chápat jako nelidské, když v ní právě problematizuje lidskou přirozenost jako princip mravního rozlišování dobrého a zlého? Fakt, že například odvaha sama je morálně ambivalentní, nevylučuje její integraci do morálního řádu, v jehož kontextu pak získává mravní kvalifikaci v podobě statečnosti či pouhé iracionální smělosti.

Jenže pozitivisté takový přirozený mravní kontext vylučují jako neempirický. Mohou tedy při svém chtěném omezení racionality jen nekonzistentně předpokládat jakousi demokraticky placatou, výkladově zpotvořenou a potřebných mravních

kritérií zbavenou přirozenost, v níž jsou si všechny libovolně kumulované „přirozené vlastnosti“ rovny. V takto vykuchané „přirozenosti“ mají „rovná práva na život“, na uplatnění v něm.

Taková redukcionistická, metafyzicky neartikulovaná, „rovnostářská“ představa přirozenosti nekonzistentních pozitivistů ale není k ničemu. Nejenže se z ní nedá vyvodit hlavní etická pravda, jak by měl člověk žít. Vzhledem k tomu, že se v takové představě prostě jen nahodile konstatuje, co všechno údajně k „přirozenosti“ patří, můžeme z ní vyvozovat cokoli – i opaky. Záleží jen na tom, z jaké abstraktně izolované vlastnosti přirozenosti chceme zrovna vyjít.

Ve vzduchu tedy visí zásadní otázka, proč musí Gray reflektovat lidskou přirozenost s pozitivistickým předznamenáním. To už by bylo nejen logičtější, ale i eticky prozíravější přirozenost prostě vynechat jako metafyzickou fikci. Jestliže totiž pozitivisticky ochromený rozum přestane v reflexi přirozenosti na pouhé náhodné kumulaci „*typicky lidských vlastností*“, pak musíme s Grayem uznat, že je opravdu „*hrozné pomyslet na všechny možné důsledky doslovného chápání mravního imperativu ,buď člověkem!*“.

Zdařilá metafyzika člověka se však neváže ani na předsudky empiriků, ani nepokládá oprávněnou metodickou abstrakci a následnou – už neoprávněnou – tematickou redukci přírodovědců za věrný obraz lidské reality. Proto počítá s nepopíratelnou účelností bytostně zaměřených schopností rozumu a vůle k finálnímu zdokonalení osob. Rozum a vůle jako elementární schopnosti, principy specificky lidského, osobního života jsou totiž ve struktuře přirozenosti akcidenty, které svému subjektu mají sloužit k realizaci nejen jakéhokoli, ale hodnotného, smysluplného života. K němu jsou totiž svou povahou zaměřeny.

Jestliže tedy empirická metodologie vede biology k tomu, aby odhlíželi od hodnot osobního života, pak filosof naopak musí vzít osobní hodnoty vážně. Nechápe tedy rozum jen jako prostou schopnost myšlení, redukováného na pouhou mechaniku jakýchkoli soudů, či dokonce neuronových interakcí. Chápe ho jako schopnost **poznání**, které se realizuje toliko v pravdivých soudech.

Ve filosofickém pojetí je tedy rozum chápán nikoli vágně, povšechně, ale ve své specifitě jako bytostně, tj. svou povahou zaměřený k hodnotě pravdy, nikoli k pouhé hodnotově indiferentní mechanice myšlení nazdařbůh. Tím spíše nemůže být rozum chápán jako zaměřený k pravdě a zároveň i k omylu; to by se dialekticky zrušil. Nebo je snad pravda pozitivistickým puritánům lhostejná? Někdy se zdá, že ano.

Co platí o rozumu, platí i o svobodné vůli. Je také bytostně zaměřena k hodnotě, nikoli prostě k jakémukoli jednání. K takové indiferenci naopak degradují vůli postmoderní relativisté, když vyzývají všerozsáhlou pluralitu, aby mohli následně propadat sebeúchvatu z tolerance všemožných deviací. Přirozenému ustrojení lidských osob tedy neodpovídá krédo metafyzických chaotů „*dělej si, co chceš, jen když jsi svobodný*“. Odpovídá mu naopak určitý, rozumný způsob svobodného vedení života.

Ano, přirozenost obsahuje zaměření na nejlepší způsob života. Dá se z ní skutečně vyvodit, jak by měl (a také, jak by neměl) člověk žít. Tuto implikaci však Gray díky zvolené empiristické perspektivě, v níž lidskou přirozenost reflektuje, nemůže pochopit. Proto stagnuje u přesvědčení, že „*žádná etika, která se odvolává výhradně na myšlenku chápání typických lidských vlastností, nám nemůže pomoci s tak zá-*

sadní volbou, jako je otázka: „Jaká by měla být podstata člověka?““ (s. 58). Termín „podstata“ je tu sice užitý volně, ale myšlenka je zřejmá. Popírá se v ní, že by lidská přirozenost obsahovala určitý soubor norem mravního zákona, který by mravně legitimizoval určitý (například neegoistický) způsob života jako dobrý, lidský. A sice proto, že odpovídá přirozenému určení člověka k sobě vlastní dokonalosti, v protikladu k opačnému (egoistickému) typu života, který se mívá se svobodně vytvořitelným řádem lidského života.

Obecně vzato definuje takové popření lidsky nedisponovatelného mravního zákona etický relativismus. Víme, že etičtí relativisté musejí logicky připustit pluralitu sice dramaticky odlišných, leč hodnotově ekvivalentních morálek, včetně těch radikálně egoistických a totalitních. Víme také, že v obecném zdůvodňování své antiteze přitom čerpají z různých (auto)destruktivních důsledků nominalismu. Gray však uvádí speciální odůvodnění relativistické negace nejlepšího způsobu lidského života, které vychází z pozitivistického výčtu typických lidských vlastností. V něm se ovšem abstrahuje od jejich vyhodnocení v celku lidského bytí. Chtěná absence metafyzického myšlení přináší i tady eticky negativní důsledky.

Redukcionistické pojetí člověka Grayovi umožnilo koncipování zploštělé kvazi-přirozenosti, která se v takové představě stává bojištěm různých, hodnotově zestejněných potřeb a cílů, jež si navzájem odporují. Tyto rozpory prý nemohou být vyřešeny podle jednoho základního kritéria. V této souvislosti pak Grayem citovaný S. Hampshire tvrdí: „*Uznat neredukovatelnou pluralitu cílů znamená uznat meze reálného logického myšlení a připustit, že některá zásadní rozhodnutí nelze vysvětlit ani ospravedlnit jako správná jakoukoli racionální úvahou.*“

Jistě, bez metafyzického myšlení je taková rezignace na místě. V této citaci se ovšem zračí bezradnost etických relativistů, kteří ze svých předpokladů nemohou logicky připustit ani to, že zásadní volba egoistického způsobu života, která ignoruje mravní limity svévole, je volbou špatnou. Zbytečný respekt k pozitivistickým předsudkům tedy způsobil, že byl Gray nucen akceptovat i omyly etických relativistů. Proto také dospívá k závěru, že různé charakteristické vlastnosti lidí se projevují různými ctnostmi, které se vzájemně vylučují.

Tyto konflikty prý zakoušíme i v radikálních rozhodnutích jako neřešitelné. U pozitivistů je takové skeptická zkušenost pochopitelná. Gray však příliš spěchá s jejím zobecněním, když tvrdí, že je z toho důvodu naděje na oživení etiky přirozeného zákona marná. V závislosti na dogmatech pozitivistů pak říká, že realita morálního konfliktu (ctností či práv) implikuje pluralistické vyvažování nároků, které už prolamuje jednoznačnost etiky přirozeného zákona. Prvky spokojeného života jsou prý občas rozporné.

Gray tím sice oživuje určitý rozpor v aristotelském pojetí blaženosti. Ale spokojenost, s níž tu operuje, je příliš vágní a vrtkává na to, aby mohla být povýšena na hlavní kritérium dobrého života. Skutečné kritérium mravnosti, jímž je soulad skutků s přirozeným zákonem, naopak nastoluje nejen harmonii hlavních ctností (rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti a sebeovládání), ale také ukazuje, že se vyžadují navzájem.

Gray patří k wustovsky rozpolceným myslitelům. Srdce, přirozený instinkt či zdravý rozum ho táhnou k lidštějšímu řešení relevantních otázek života. Ale mo-

dernitou zkažená racionalita ho brzdí a svádí opačným směrem. Myšlenkové pozice a následné postoje jsou pak rozkolísané. Gray tuší propasti etického relativismu. Více méně si uvědomuje jeho neblahé vyústění do mocenské svévole právního pozitivismu a totalitních režimů. Proto hledá aspoň minimální obsah přirozeného zákona. V důsledku osudné absence metafyzických pravd o lidské přirozenosti se však uchyluje k nepřesvědčivému, ryze právnícko-pragmatickému odůvodnění minimálního obsahu přirozeného zákona. Operuje v něm pojmem životaschopného lidského společenství. Mluví přitom o „*empiričtější formulaci minimalistického přístupu k přirozenému zákonu*“.

Problém je ale v tom, že pro řešení metafyzických problémů je pouhá empirie nedostatečným zdrojem poznání. Pokud není životaschopná společnost pochopena jako jednoznačná implikace bezrozporné přirozenosti čili jako nesmlouvavý požadavek přirozeného mravního zákona, stává se nevyhnutelně pouhým postulátem ke konsenzu nakloněných, nikoli cynických pragmatiků. Její vytváření však může být vždy racionálně relativizováno opačnými zájmy. Pak není zřejmé, proč by relativismem povzbuzený egoista měl dát přednost podmínkám životaschopné společnosti před momentálními uspokojováním svých choutek.

Gray se nakonec při hledání důvodů pro nadřazenost liberalismu uchyluje k Rawlsově teorii smlouvy. Popravdě řečeno se takové řešení rovná rezignaci na původní záměr. Gray nicméně tvrdí, že smluvní teorie umožňuje „*nejslibnější řešení základních otázek liberalismu*“. V jakém myšlenkovém rámci se ale takové řešení nachází?

Stoupenci smluvní teorie se musí logicky zříci „*falešného nároku na racionální univerzálnost přirozených práv*“. Mohou založit liberální svobody pouze na minimálních morálních postulátech – pohříchu jen na postulátech. Přitom musí zároveň teoreticky akceptovat pluralitu hodnotově ekvivalentních morálek jako tvrdý, nezměnitelný fakt. Na takovém chatrném, relativismem podmínovaném základě se pak snaží zkonstruovat (sic!) zásady spravedlnosti, které umožní mírové soužití soupeřících morálních tradic. Tady už je ale:

- zneužíván termín spravedlnosti pro jeho pravý opak – tj. legitimizaci jakkoli konstruované, libovolné „spravedlnosti“;
- redukována spravedlnost na pragmatické minimum.

To je ovšem závěrečný triumf etického relativismu v politickém myšlení, který proměňuje bohumilné snahy o stabilnější mírovou koexistenci v iluzi. Nábožensky či ideologicky agresivní morálky postulát minimálního mravního konsenzu logicky odmítnou.

Smluvní teorie jako prý nejslibnější řešení selhala. Ostatně na fikci se řešení reálných problémů skutečně postavit nedá. Že jde o fikci, dobře vysvětluje Roman Cardal (*Do světa filosofů*, s. 223): „*Platon a Aristoteles se k původu státu, práva a spravedlnosti zřetelně vyjádřili. Oba vyšli z dokázaného závěru o specifické rovnosti lidské přirozenosti v každém člověku a poukázali na nesoběstačnost jedinců při uspokojování jejich základních potřeb. Podle nich politicky organizovaná společnost nevznikla dohodou, která překonala neblahý přirozený stav války všech proti všem, nýbrž naprosto přirozeně z všem vlastní potřeby přežít a žít co nejkvalitnějším živo-*

tem. Nikdo z lidí není schopen zajistit si v dlouhodobém horizontu dostatek potravin, šatstva... Potřebuje k tomu druhé... Do lidské přirozenosti je proto od počátku vepsán zákon o vzájemné pomoci a solidaritě, jehož spontánním respektem lidská společnost povstává. Konflikty a války společnost nepředcházejí, ale vznikají až následně proti přirozenosti vyžadovanému řádu harmonického mezilidského soužití.“

Nezdar Grayovy sympatické snahy o zdůvodnění svobody jedinců tedy odhaluje kromě teoretické lability i základní etickou nedomyšlenost, v níž se mravní ideál odvozuje z neideální praxe – z pouhé fakticity, povýšené na normu. Z teoretické nouze se činí ctnost, když jsou kladeny: Svoboda bez nadřazeného mravního zákona – náhradní, vymyšlené a svobodně ustavené zásady „spravedlnosti“ – pluralita rovnocenných morálek a životních stylů se současným odmítnutím možnosti a poznatelnosti jediného, optimálního způsobu života – redukce mravnosti na konvence a právo – odlidštění života v režimu nepřiznaného, konvencemi maskovaného mravního nihilismu.

Této logice negativní antropologie a negativní etiky čelí Gray marně. Na jeho rozkolísaném myšlení můžeme konkrétně rozpoznávat i důvody osudové ztráty rezistence a imunity liberálů v jejich úsilí o přesvědčivou obranu hodnoty svobody. Přes bezpočet proklamací a rétorických cvičení je svoboda v novověku vystavována permanentnímu ohrožení. Kdejaký fámulus liberálních autorit dovede odříkat floskuli o svobodě, která končí na hranicích svobody druhého. Ale odůvodnit ji nemohou ani jeho Mistři. Relativizace pravdy, lidského bytí a mravnosti naopak poskytují dnes obzvláště přitažlivé premisy k jejímu spolehlivému popření.

Filosofická systematika moderny tedy činí ohrožení svobody teoreticky kontinuálním a permanentním. Liberály myšlenkově ochromuje, podlamuje jejich víru v ideál svobodného života a nakonec je vrhá do širokého proudu levicového odlidšťování společensko-politického života.

Konkrétně jde o tyto myšlenkové směry a souvislosti: Debakl moderních reflexí pravdy činí stejně hodnotnými i všechny opaky kýžených myšlenkových pozic liberálů. Agnosticko-hyperdynamická negace lidské přirozenosti pak implikuje etický relativismus s jeho popřením přirozeného mravního zákona. V takovém etickém vakuu je pak důraz liberálů na svobodu jako hlavní hodnotu lidského života sebevražedný.

Proces teoretické i praktické likvidace svobody akceleruje, když probíhá v etiky vyprázdněném prostoru, který je vyplněný materialistickým světonázorem. Tato výplň totiž působí praktickou nadřazenost svobodných egoistických seberealizací. Neboť materialistické pojetí života je mohutným zdrojem individuálního i skupinového egoismu. Takové zamoření společnosti egoismem však ohrožuje liberály vzývanou svobodu ze všech stran. Nakolik tedy moderní liberálové participují na moderních směrech etického relativismu a materialismu, natolik paradoxně pracují v neprospěch preferované svobody.

Krom toho moderní liberálové sami propagují svobodu jako mravně neukotvenou. Přitom jsou pyšni na svou nedogmaticnost a toleranci, když v konceptu adorované plurality přiznávají všem morálkám stejné místo na slunci. Tím ovšem svobodu absolutizují, vytrhávají ji z jejího přirozeného mravního kontextu a kladou ji jako mravně neutrální, nezakotvenou, zcela „svobodnou“ (nezávislou), jako super hodnotu; redukují ji na „pouhou svobodu“ – na svobodu ontologickou. To se ovšem rovná

mravnímu nihilismu, který znemožňuje jakékoli rozumné odůvodnění či legitimizaci jakékoli hodnoty – i svobody a jejího respektování.

Z toho už by mohlo být pochopitelnější, proč se moderní liberálové sblížili se socialisty a proč pozdní liberalismus přerostl v liberalismus levicový. Levicový liberalismus podržuje individualistický motiv liberálů v řádu osobního života a na základě relativismu mu dává hédonicko-egoistické vyznění. Podstatně tím přispívá k destrukci přirozené mravnosti. Krom toho komplementárně podržuje i kolektivistický princip socialistů a prosazuje destrukci přirozené mravnosti státní mocí v intencích revoluční proměny člověka a společnosti.

LEKCE 6.

FILOSOFICKÁ AFINITA LIBERÁLŮ A SOCIALISTŮ II.

1. Slabá morálka – špatná společnost

Závislostí na vývojových trendech novověké filosofie si tedy pokrokoví liberálové především znemožnili rozumné pojetí i přesvědčivou obhajobu svobody. Celkově viděno, pak vytvořili velice špatné předpoklady a naprosto nevhodný rámec pro výklad politického řádu. Nejinak je tomu u jejich původních protinožců, socialistů. Také oni se v podstatě ze stejného důvodu nakazili stejnou dysfunkcí politického myšlení. To je časem nepřekvapivě sblížilo.

O jaké dysfunkci je ale řeč? Proč by měli být progresivní liberálové a socialisté a priori diskvalifikováni ve snaze o vytvoření dobré společnosti? Protože z fondu novověkého myšlení shodně čerpají relativizaci mravnosti. Na základě svévolného, účelového rozhodování o mravních hodnotách a normách však nemůže dobrá společnost vzniknout. Proč? Protože v dobré společnosti musí být uchováván smysl pro pevné mravní zásady, které nepodléhají ani šleným experimentům intelektuálů, ani rozmarům mocných.

Jestliže členové společnosti dávají přednost morální svévoli, jestliže spatřují civilizačně kulturní pokrok v osvobozování od morálních zábran a jsou v tomto duchu systematicky vzdělávání a vychovávání, pak budou v takové společnosti zákonitě atrofovat obě hlavní hodnoty politického života – spravedlnost i svoboda. Jak říkal C. S. Lewis, aby flotila držela formaci, musí být jednotlivé lodi samy v pořádku. Je-li společnost prosáklá egoismem, takže se v ní bezohlednost občanů šplhá k maximum a smysl pro povinnost klesá k nule, pak taková společnost například marně zápasí s všudypřítomnou korupcí; a nejen s ní.

Politicky vospělá společnost tedy předpokládá mravně odolné občany, kteří by přinejmenším vnímali egoistické smýšlení a jeho dnešní intelektuálskou rehabilitaci relativismem jako životu nebezpečné. Takovou společenskou hodnotu a takové vnímání nenahradí žádný fanatismus ideologického uvědomění. Pokud ale mravní étos ze společnosti vyprchává, zůstávají právní opatření, bez nichž se soužití stává džunglí, ve svědomí občanů bez odezvy; nehrozí-li postih, s klidným svědomím je poruší.

Smysl pro nepodmíněnou mravnost a obecná lidská práva však absentuje u socialistů stejně jako u pokrokových liberálů. Socialisté svým inherentním etatismem relativizují mravnost od základu. Jak? Tím, že ji dávají v plen zvlí mocných. Právní pozitivisté pak takovou zvlí povyšují na nejvyšší kritérium mravnosti.

Víme, že etatismus socialistům vyplývá z jejich kolektivistické víry. V ní je společnost jednoznačně nadřazena osobě. V tomto převráceném pojetí ontologické konstituce lidského bytí je člověku amputována jeho vnitřní finalita a následně i primárně osobní smysl jeho života. To znamená, že politici jsou v socialismu přímo povinni principiálně porušovat lidská práva občanů, o nichž jakožto socialisté nemožou nic vědět.

Kolektivismem deformované vědění o člověku tedy nutně falšuje i etické a politické myšlení. Obojí je podstatně vychýleno z přirozeného řádu lidského života. Nejen absence spravedlnosti ohledně přirozených práv a svobod občanů, ale také falešné představy o dobré společnosti jsou logickým důsledkem kolektivistického chápání člověka. Tím vzniká lákavý prostor pro egoismus mocných, pro utopické ideologie a absolutistické prosazování příslušných rozmarů, pouček a vizí. Tyranie mocných nachází v kolektivismu své ospravedlnění.

Progresivní liberálové naproti tomu šíří relativizaci mravních norem a hodnot zdola. S vědomím světloňošů humanity vybavují každého občana takovou mírou svobody, že už ji spravedlivý řád společnosti nemůže unést. Tito liberálové propadli sebeklamu, v němž se považují za osvoboditele postmoderního člověka k vyšší humanitě. Ve skutečnosti svými výklady a působením úspěšně rozkládají samo lidství.

Progresivní liberálové totiž spojují pravdu, že stát nemá občanům vnucovat určitý způsob osobního života, s omylem, že žádný model správného života neexistuje. Jako by stát už jen proto, že není kompetentní v otázkách smyslu osobního života, musel prosazovat v konceptu bezmezné plurality hodnotovou ekvivalenci všech způsobů života. A sice s pomýleným vědomím, že je to spravedlivé. Že by tedy stát musel moralizovat občany absurdními požadavky předdimenzované tolerance všemožného bláznovství; že by musel udílet rozhřešení jakémukoli způsobu života. Jako by politická autorita byla tím samým autoritou morální.

Takové krátké spojení pravdy s omylem je také jedním z důsledků umělého teoretického konfliktu svobody a mravního zákona. Přesněji řečeno je důsledkem absence mravního zákona a jeho nahrazování právním řádem, který lze snadno ohýbat podle ideologických potřeb. Tato substituce částečně vysvětluje konvergence extrémů socialistického etatismu a liberalistické absolutizace svobody.

Podobné přechody mezi politickým a etickým myšlením jsou zde usnadněny skepsí novověké filosofie k lidské přirozenosti, k níž se liberálové hlásí. Z konfuzního spojování částečné politologické pravdy o svobodě s etickým omylem o svobodě vyzouvají postmoderní liberálové požadavek exaltované tolerance. Každý má přece tu svou morálku a má na ni přece svaté právo. Každá kritika jakékoli životní filosofie (vyjma jejich kritizování) jim zavání nepřijatelným „fundamentalismem“.

Logické poukazy na společenská rizika zavádění morálního subjektivismu dnešní liberálové přehlušují euforií z bezmezné plurality. Spatřují v ní plné uskutečnění svobody a vychvalují ji jako úžasnou přednost a nezbytnou hodnotu demokracie.

V konceptu multikulturalismu pak představují silně diverzifikovanou společnost jako vyšší typ demokracie, který jim splývá s vyšší úrovní humanity.

Řešení problému soudržnosti takové vyspělé společnosti staví progresivní liberálové na iluzi obecného konsenzu ohledně minimálních pravidel, která samozřejmě stanovují oni. Možnost takového konsenzu přitom opírají kromě nezdolného sebevědomí všech světloňošů také o svůj evoluční optimismus, což je přivádí k dalšímu paradoxu: uvolněná morálka zřejmě vytváří optimální klima pro vývoj sociální moudrosti. Podívejme se na tuto iluzi podrobněji.

2. Iluze diskusního klubu

2.1. Mýtus kriticizmu

Progresivní liberálové si svou přílišnou důvěrou v novověkou filosofii nepřivodili jen nezvratné postižení relativismem a pletky s materialistickým světonázorem. Z neblahého uhranutí jejími autoritami si odnesli i obecnější postižení autoreflexivní slepotou. Co se tím rozumí? V protějšku ke klasické filosofii bývá novověká filosofie standardně charakterizována kriticizmem jako vyšší kvalitou filosofického myšlení. Metodický kriticizmus je v něm skutečně žádoucí kvalitou. Problém je v tom, že právě s touto kvalitou jsou novověké systémy na štíru. Jejich rozporné myšlení totiž nemůže být myšlením kritickým; je naopak nevyhnutelně dogmatické.

Kriticizmus, kterým se myslitelé novověku pyšní, je ale pouze rezultační. Jeho hlavní závěry o principech skutečnosti a hodnotách osobního života jsou veskrze negativní. Můžeme si to ukázat na Kantovi. Kant je dodnes pokládán za velmistra kritičnosti. Čím si tu poctu zasloužil? V obecném výkladu lidského myšlení neprozřetelně rozumu odoperoval funkci metafyzického poznání. Proč neprozřetelně? Protože ji sám při té operaci bezstarostně užíval; jeho výklad je totiž beznadějně metafyzický. Rozpornost celé operace byla tudíž neodvratná.

Jak to Kantovi mohlo projít? Zřejmě shodou příznivých okolností. Jeho operaci předcházela rozsáhlá učená příprava, která dodnes imponuje. Operace sama pak byla provedena sofistikovaně, v rámci zvolených předpokladů přímo brilantně. Problémem jsou samozřejmě ty předpoklady; byly zavedeny zcela dogmaticky. Ale potřeba jejich kritického prověřování byla u Kantových následovníků překryta silným dojmem, že stojí před vrcholným výkonem kritického myšlení. Dojem byl ještě umocněn negativním závěrem o možnostech filosofického myšlení, který se v kontrastu s dogmatismem mnohých metafyziků jevil jako projev hlubšího nazření, poctivosti a uskromnění.

Ve vývoji myšlení novověku spustil Kantův záporný verdikt o metafyzice lavinu redukcionistických negací, pokládaných za kriticky vyspělé výklady světa a člověka. Myšlení bylo redukováno na empirická data, realita na empirické nahodilosti, člověk na proud životních jevů, mravnost na konvence a právo. Každá z těchto fatálních redukcí je přeplněna rozpory.

Jak to všechno souvisí s ohlášenou autoreflexivní slepotou liberálů? Paradigma novověkého kriticizmu lze formulovat jako imperativ: Tutěž hodnotu a nároky na objektivní platnost u ostatních popřít, u sebe však šetřit! Slepotu spočívá v tom, že pyšní stoupenci novověkého kriticizmu nevidí, že jejich negativní závěry odporují

jejich pozitivním předpokladům. Jsou slepí k vlastním rozporům a (v rozporech obsaženým) dogmatům. Novověká filosofie tedy navzdory své halasné rétorice paradigmaticky povýšila rozpor a v něm skrytá dogmata na princip kritického myšlení.

2. 2. Mýtus vyšší humanity

V předchozí lekci jsme viděli, že progresivní liberálové, kteří jdou s filosofickým duchem doby, se ve svých koncepcích svobody a plurality dostávají do neřešitelných situací. Důvod jejich chronických potíží spočívá v tom, že také mají problém ujasnit si, co všechno vlastně při svých závěrech předpokládají. Jestliže ve svých úvahách vycházejí z doktríny etického relativismu, pak za předpokladu, že chtějí být logičtí, musí vyznávat pluralitu hodnotově rovnocenných morálek, a nesmí tudíž preferovat svobodné režimy před totalitními.

Jestliže naopak vycházejí z prakticky motivovaného akcentu politické svobody, pak za předpokladu, že si nechtějí odporovat, musí jednoznačně preferovat svobodné režimy a odmítat režimy totalitní. Nesmí se tedy hlásit ke konceptu plurality hodnotově ekvivalentních morálek potažmo k etickému relativismu.

Problém progresivních liberálů je v tom, že se navzdory logice chtějí pyšnit obojím: jak preferencí svobody, tak údajnou tolerancí, s níž velkoryse akceptují pluralitu prý rovnocenných morálek. Všechny jejich zásadnější úvahy se pohybují v rámci této myšlenkové skrumáže, v níž na sebe narážejí vylučující se vstupní předpoklady: akcent svobody a relativizace mravnosti. V takovém zmatení však ztrácejí jejich myšlenky kýženou jednoznačnost. Chtěli mít všechno a nemají nic. Úděl účastníků v novověkých rozporech se tím konkretizuje a specifikuje.

Progresivní liberálové například vyznávají postmoderní ideál dobře diverzifikované společnosti. V modelu Velké společnosti jsou si všechny světonázorově rozrůzněné komunity rovny. Životní orientace příslušníků jedné komunity není ani pravdivější, ani morálně vyspělejší než orientace příslušníků ostatních komunit.

Možná je to sebeúchvat z vlastní ušlechtilosti nebo přemíra veřejného uznání, co liberálům zakrývá dilema, do něhož se tímto konceptem multikulturalismu vmanévrovali. Kdyby ale zachovali aspoň špetku smyslu pro sebereflexi, museli by nahlédnout, že sami přece nezaujímají nějakou neutrální superpozici.

To jim musí být neustále připomínáno. Nebo snad jejich projekt Velké společnosti nevychází z jejich životní orientace? Nejsou snad liberálové také příslušníky určité komunity, nevycházejí snad z té své, totiž moderní či postmoderní západní kultury? Nepokládají tedy své pravdy o svobodě, svou morální hierarchii za pravdivější než představy a morálky tyranů? A neprosazují svá pojetí netolerantně na úkor pojetí opačných? Je to stále to samé neúnosné napětí mezi implicitním pozadím a explicitním předváděním údajně vyspělé kritičnosti či humanity.

Pokrokový liberál se tedy stal zajatcem dvou protichůdných loajalit, mezi nimiž bezmocně osciluje. Na jedné straně hřímá proti jediné pravdě a zaklíná se relativností všech pravd a norem. Na druhé straně s pocitem intelektuální a mravní převahy vnucuje všem ty své nerelativizované hodnoty – intelektuální i mravní. Odsoudil se tím k intelektuální i mravní schizofrenii.

Jak chtějí liberálové uvést svůj kulatý čtverec do praxe? Představují si vyspělou pluralitní společnost jako debatní klub. Jeho členové by pocházeli z různých kulturních okruhů a měli by různé světonázory. Všichni by ale respektovali pravidla diskuse a rovnoprávnost jejích účastníků. Všichni by byli otevření kritice, takže by se stávali schopnými kriticky reflektovat i vlastní pozice. Tím by se společnost náramně kultivovala.

Hezky se to poslouchá, ale jak takovou vznešenou vizi uskutečnit, když má vládnout obecné srozumění, že každý má jen tu svou pravdu, rovnocennou všem ostatním? Proč, o čem a kvůli čemu vůbec mají diskutovat, když je vše relativní, čistě subjektivní? Tak důsledně se ovšem rozporné teorie nedají v praxi aplikovat; vysněná diskuse by ani nezačala. Logické rozpory se prostě v extramentální realitě ani v lidském životě realizovat nemohou.

To je na jednu stranu štěstí. Na druhé straně se ale rozporné, a tedy i falešné koncepce udržují díky nezbytné nedůslednosti v praktické aplikaci při životě. A to už takové blaho není. Střídané vzývání protikladných vznešeností probíhá vždy v modu nedůslednosti, která je pak v textech těchto liberálů různě patrná. Někdy se rozpor vyskytuje v jednom odstavci, jindy na jedné stránce, v rámci jedné kapitoly...

Jedna věc je, jak se liberálové chtějí teoreticky vyrovnat s úkolem racionálně přesvědčivého vysvětlení zavádění svého rozporného modelu do praxe. A úplně jiná, daleko jednodušší otázka je, jak ho fakticky do praxe zavádějí. Ve vyšší vývojové syntéze se liberálové stali liberály levicovými. Prolomili tím svůj kulatý čtverec a oplodnění akčním levičáctvím zjednali společensko-politické praxi jednoznačnou určitost. Jako komunisté postupně přešli od „nemusíte kostel“ k „nesmíte kostel“, tak i liberálové přešli od „můžete perverze“ k levicovému modu „musíte perverze“.

Dnešní levicoví liberálové správně trvají na tom, že axiom etického relativismu vyžaduje v praxi důsledné zestejnění hodnot. Proto přicházejí s omračujícím požadavkem rovného zacházení všude tam, kde to ideologický zájem vyžaduje. Epidemie rovnostářství zachvátila i takové aspekty a oblasti lidského života, v nichž normální myšlení zdravého rozumu pokládá požadavek rovnostářství za šílenost (absolutní rovnost mužů a žen, jejich rolí, partnerských vztahů, sexuálních aktivit...).

Levicoví liberálové však v postmoderní době mocensky ordinují západním společností povinnou akceptaci ideologických absurdit multikulturalismu, homosexuality, gender-mainstreamingu či pervertovaných lidských práv. Ve jménu údajných lidských práv, vyššího humanismu, osvobození, emancipace, tolerance, solidarity, antidiskriminace, antirasismu, evropských „hodnot“ vnucují společnosti morálně destruktivní, bláznivé reedukační programy podpořené protipřirozenou legislativou. Když se jedná o prosazování té jediné ideologicky správné pravdy a morálky, je najeďnou vzývaná pluralita beze všeho a bezohledně vytěšněna.

V pozadí tohoto praktického tažení postmoderní liberální osvěty je zase absence autoreflexe jejích protagonistů a následná výjimka z důsledného hodnotového zestejnění: hodnoty levicových liberálů jsou jaksi „rovnější“. Jako je v teoretickém myšlení rubem myšlenkového přemetu relativistů intelektuální diktatura relativismu, tak je v praxi rubem stejného myšlenkového přemetu diktatura anti-hodnot. V modelu společnosti jako diskusního klubu se tedy nechává ve hře neomezená pluralita, ale

musí se přitom mlčky potlačit hodnotový relativismus jako její princip. Pak může být vyvoláno zdání vyspělé kritické diskuse nějak rovnocenných partnerů.

Ale inherentní nedůslednost přináší další problém. Jak si máme představit shodu všech zúčastněných na pravidlech diskuze – či přeneseně na pravidlech fungování společnosti? Jeden z teoretiků levicového liberalismu, J. Habermas, je přesvědčen, že lze skloubit příslušnost občanů k různým kulturám a k jedné Velké multi-kulti společnosti. Jejich politicko-etická integrace má probíhat v souladu s ústavními principy. Jenže ústavní principy vycházejí z určité etiky a občané pluralitní společnosti vyznávají podle Habermase legitimně různé morálky. Jak překlenout jejich podstatné diference a dospět ke kýženému konsenzu? Takový konsenzus je totiž předpokladem pro to, aby byly ústavní principy přijatelné pro všechny občany.

Mějme společnost, která je složena hlavně z křesťanů, muslimů, agnostiků a komunistů. Nechme v platnosti implikaci relativistů, že nikdo nemá patent na rozum. Přeloženo: Také Habermasovy představy o politickém uspořádání společnosti jsou jen jedny z mnohých; nejsou lepší. Morální přesvědčení křesťanů a některých agnostiků *de iure* vylučuje násilné vnucování svých pravd. Historická zkušenost s křesťany to nepopírá, protože násilné šíření víry nemělo oporu v evangelní morálce.

Násilné šíření pravd je naproti tomu zakódováno v Koránu a v komunistické ideologii. Proti těmto totalitním tendencím ale nemá Habermas konzistentně co říct. Sice trvá na tom, že politická komunita ve své ústavě nemá tyto tendence tolerovat, ale to se jen poněkud trapně uchýlil ke zdravému rozumu a jeho přirozenému citění. Proč trapně? Osvícený intelektuál přece léčí moderního člověka z předsudků zdravého rozumu. A levicový liberál přece vychovává zaostalé masy ke z gruntu nové morálce, zbavené tradičních „stereotypů“. Musí být tedy v těžké důkazní nouzi, když apeluje na protitotalitní sentimenty.

Rozumné odmítnutí „netolerantních fundamentalistů“ si Habermas znemožnil už tím, že odmítá univerzální spravedlnost jako požadavek lidské přirozenosti. Spravedlnost je prý pouhou součástí historického procesu, v němž se také vyvíjí. V demo-liberálních společnostech se prý spravedlivá pravidla získávají demokratickým dialogem. Skvělé. V totalitních režimech pro změnu určí, co je spravedlivé, nějaký generální tajemník či falešný prorok. Tak to prostě v historii chodí; vše je v ní relativní. Tečka.

Habermas, který se velmi zasloužil o poválečný vývoj německé politiky směrem k extrémní levici, je už pokročilého věku. Vnucuje se ale myšlenka, že by u tohoto nestora historismu bylo docela spravedlivé, historicky spravedlivé, kdyby si jako přední architekt multikulturalismu na stará kolena také ještě trochu užil té spravedlnosti, kterou mu v Německu naordinguje třeba právo šaría.

V pluralitní společnosti, založené na principu relativistické rovnosti, může být snad někdy nahodile (za příznivých okolností) dosažen konsenzus ohledně ústavy. Nemůže být však stanoven v obecném modelu zdařilého uspořádání společnosti jako hlavní kritérium, jako princip žádoucího etického minima. Obecně vzato tedy není ústava v pluralitní společnosti stanovena a prosazována na principu rovnosti a konsenzu, jak si s Habermasem namlouvají relativističtí liberálové. Potenciálně se vždy do ní promítá politicko-mocenská nerovnost a právně-etická diskriminace, což je přirozené; ne však relativistické.

V minulé lekcí pojednaný J. Gray není tak filosoficky uvědoměným relativistou jako Habermas. Ani netrpí iluzemi o morálním konsensu občanů různých kultur v rámci Velké společnosti. Dokazuje naopak, že v současných společnostech absentuje morální solidarita; znemožňuje ji prý různost kultur. V této souvislosti odmítá i salónní myšlenku, že lékem na různorodost je více různorodosti.

Grayův postoj je v tomto bodě realističtější než Habermasovy neomarxistické konstrukce a utopie. Možná je to dáno i tím, že zatímco Gray odmítal přirozenost spíše pasivně, v prosté odevzdanosti novověkému mainstreamu, filosoficky aktivnější Habermas tvořivě a s ideologickým zaujetím rozvíjel novověkou negaci lidské přirozenosti ve směru konsekventního relativismu.

Když už srovnáváme umírněného až zdráhavého relativistu Graye s výbojně radikálním relativistou Habermasem, můžeme sice u Graye zaznamenat větší smysl pro realitu. Ale v zásadě oba jakožto etičtí relativisté bezmocně oscilují na škále nedůslednosti mezi nějakou reálnou hodnotou a jejím relativistickým vyprázdněním. Ani Gray si zde neodpustil rozpor, když se snaží nahradit morální konsenzus konsenzem civilizačním. Mluví o civilizační solidaritě mužů a žen, sjednocených v odporu k totalitě.

Tato solidarita je jistě empirickým faktem. Dovoluje Grayovi dokonce odmítnout ideologicky protizkušenosť, alogický konstrukt kulturního relativismu a rozlišovat civilizované občany od barbarů. Jen by bylo třeba objasnit, v čem se může takto definovaná civilizační solidarita reálně lišit od solidarity morální. Vždyť odpor k totalitě je především odporem proti její masivní oficalizované nespravedlnosti a spravedlnost je kategorií morální. Takže se při zdůrazňování civilizačního konsenzu zase jen s Grayem pohybujeme na ose větší či menší nedůslednosti.

Konečně ani gigant liberalismu F. A. Hayek neměl v důsledku své dobrovolné metafyzické abstinence dostatečné prostředky k filosoficky přesvědčivé obhajobě svobody. Argumentoval ve stínu empirismu v tématu, které je svou povahou neempirické. V polemice s kolektivisty nestačí hájit svobodu pouze utilitaristicky či na základě fideistických preferencí. Svobodné vedení osobního života je přirozeným lidským právem, které kolektivisty z principu neuznává, protože výkladově korumpuje personální přirozenost člověka. Proto je nutné v takové diskusi sestoupit do hlubších poloh metafyzických hodnot. K tomu však Hayekovi chyběla potřebná filosofická výbava, konkrétně odůvodněné pojetí přirozeného mravního zákona.

Na druhé straně přicházejí moderní liberálové s okázalým respektem k různorodosti a získávají s tím v tabulce humanity body. Ohled na druhé, dokonce na všechny má pochopitelně široký příznivý ohlas, protože souvisí s respektem k obecnému lidství. Je dokonce podstatou spravedlnosti a ohleduplnost jako příkaz přirozeného mravního zákona je obecně lidskou povinností.

Liberálové však postupně ztráceli kontakt s lidskou přirozeností. Proto jim z obzoru zmizel i přesvědčivý důvod apriorně pozitivního vztahování ke každému lidskému jedinci. Tím důvodem je totiž lidská důstojnost, která se ale bez pojmu lidské přirozenosti mění v pouhou konferenční floskuli. Ta se sice stává vděčným ornamentem v rétorice duchaprázdných politicko-ideologických proslovů i na těch nejvyšších úrovních. Ale její uživatelé si pod ní většinou už nepředstavují nic, co by bylo pro lidskou důstojnost podstatné.

Z přirozené mravní intuice se tedy v transformaci relativistů stala ideologická karikatura, která má v současných liberálních společnostech podobu zmateného, odpudivého kultu různorodosti. Ano, lidé jsou si díky svému vrozenému lidství rovni. Ale tam, kde nastupuje osobní či civilizačně-kulturní úsilí, rovnost samozřejmě končí. Ideologicky zaslepení kulturní relativisté z řad liberálů ovšem tuto samozřejmost nevnímají. Proti vši zkušenosti (o rozumu ani nemluvě) křečovitě vnučují svůj absurdní model hodnotové ekvivalence kultur. „Nechápavé“ oponenty přitom hystericky osočují z rasismu, povýšenosti a kulturního imperialismu.

Nabízí se tedy otázka, jestli tito oblíbenci absolventů humanitních oborů, kteří se těší pověsti světlohošů vyšlechtěné humanity, nejsou spíše ve službách barbarské dehumanizace postmoderních společností. Kulturní relativisté obdařují každou kulturu normativní a hodnotovou autonomií. Podle toho nemají civilizačně-kulturní hodnoty žádné obecné měřítko. Jenže jde o lidské kultury, jejichž hodnotové systémy jsou měřitelné právě tím, jak dalece odpovídají obecně lidským potřebám hmotného zabezpečení a intelektuálního i mravního vývoje. Přitom každá z těchto tří oblastí lidského úsilí má určitou (lepší či horší) úroveň podle toho, jak dalece odpovídají výsledky tohoto úsilí přirozeným cílům člověka, vzatým jednotlivě i vcelku.

O kvalitativních rozdílech způsobu hmotného a zdravotního zabezpečování v různých dobách a kulturách nikdo nepochybuje. Totéž platí o vzdělání v empirických oborech přírodovědných a technologických. Hodnotová orientace ve zbylých dvou oblastech je dnes ale extrémně znesnadněna krizí filosofického vědění, na jejíž příčiny zde narážíme takřka na každém kroku. Z této krize těží svou tezi hodnotové nesouměřitelnosti kultur i líbivý kulturní relativismus. Jeho tvůrci i obdivovatelé pokrytecky předstírají pokornou ohleduplnost k jinakosti.

Ale tento průhledný ideologický trik jen špatně zastírá pyšné předvádění domnělé humanitní vyspělosti. Hodnotová rovnocennost kultur je nehorázná stupidita, s níž by se v relativně normálnější době nikdo přičetný neodvážil přijít a která by normálně nestála za pozornost. Dnes s ní však postmoderní otitulovaní intelektuálové suverénně ohlupují bezbranné studenty na univerzitách i relativismem dezorientovanou veřejnost za jejich zdmi. Je tedy třeba s ní ztrácet čas.

Kdyby byly kultury skutečně hodnotově nesouměřitelné, nebyla by oblíbená floskule o vzájemném obohacování kultur smysluplná. Co jiného totiž může takové obohacování znamenat než nějaký hodnotový přínos? Pak ovšem platí, že jinou kulturou obohacená kultura bude v tomto ohledu hodnotově lepší než ta, která takto obohacená není – která tu obohacující hodnotu postrádá. Tím už ale padá teze o hodnotové nesouměřitelnosti kultur.

Teze o hodnotové nesouměřitelnosti lidských kultur je neudržitelná i z hlediska tolerance jinakosti, které si kulturní relativisté tolik cení. Co tedy řeknou o kultuře, která je systémově netolerantní? Není snad v tomto ohledu na nižší úrovni? Připustí-li to, pak uznávají, že různé kultury nejsou hodnotově rovnocenné. Popřou-li to, pak není vzývaná tolerance hodnotou, o níž bychom měli usilovat.

Idea hodnotové nesouměřitelnosti kultur naráží na skutečnost, že jde o kultury lidské. Že tedy obecné lidství je společným měřítkem úrovně různých kultur. V jistém smyslu by hodnotová nesouměřitelnost platila v případě srovnávání s mimolidskými kulturami. Vášně pro respekt k jiným kulturám, která zřejmě zplodila

tezi hodnotové nesouměřitelnosti, se tak nebezpečně blíží k hrůzyplnému rasismu. Kdyby totiž tato teze multikulturalistických lidumilů platila, nebyly by jiné kultury kulturami lidskými. Nebyly by totiž rozvíjením lidského potenciálu, které je ve své kvalitě měřitelné adekvátním cílovým zdokonalením člověka. Tvůrci takových, od lidské finality separovaných kultur by nebyli lidmi. Tento střet ideologie s ontologií tedy nedopadá pro horoucí multi-kulti lidumily zrovna nejlépe.

Rovnostářská mentalita, která také sjednocuje socialisty s postmoderními liberály, sice udělala závratnou kariéru. Zřejmě i proto srovnala do jedné řady všechny kultury. Ale přes veškeré zdání mravní vyspělosti za ní žádná mravní hodnota nestojí; a ani stát nemůže. Z relativistických premis vzešla a v relativistickém hodnotovém nihilismu přes všechno své morální pokrytectví také končí.

2. 3. Slabost pro komunisty

Teoretická labilita progresivních liberálů je dána základní rozporností jejich koncepce. Představy o společnosti jsou tu paralyzovány důsledným etickým relativismem. Tristní skutečnost sebevyvrácení liberálů je možné nahlížet také tak, že dodávají svým protivníkům municí. Fundamentální rozpor liberálů jim zároveň postupně způsobuje i ztrátu imunity vůči opačným představám socialistů. V teoretické rovině se liberálové stávají vůči svým ideovým protivníkům čím dál bezradnější. To je také jeden z hlavních filosofických důvodů jejich faktického spojení se socialisty v ideologickém konceptu levicového liberalismu.

Historicky se křehkost liberálů projevovala už vztahem ke komunistické totalitě. Jestliže je politická svoboda liberálům svatá a komunismus představuje její ostrou antitezi, pak bychom od nich očekávali pevný postoj jednoznačného odmítnutí komunistického zotročování. Realita však byla kupodivu jiná. Vlivní filosofové 20. století B. Russell a J. Dewey byli v politickém myšlení liberály. Překvapivě však sympatizovali s komunismem a vkládali do něj i velké naděje. Nebyli sice zcela slepí k jeho chybám, ale s ohledem na zářné zítřky je utilitaristicky bagatelizovali.

Russell jako správný pokrokový intelektuál hodnotil bolševismus a Západ dvojím metrem. Dokonce se neudržel a zapsal se do dějin tvrzením, že komunismus si zaslouží vděčnost a obdiv celého pokrokového lidstva. No ovšem, pouhá varianta osvícenského pokroku. Zajímavé na tom bylo, že na Západě by si Russell komunismus nepřál. Dewey hodnotil komunismus podobně. Spatřoval v něm osvobození společnosti a uskutečnění revoluce srdce i rozumu. Ale také zrovna netoužil po jeho exportu na Západ. Přesto soptil na adresu Západu ve stylu, za který by se nemusel stydět ani náš postmoderní rétor V. Bělohradský: politická izolace a šikanování SSSR je prý zločinem proti lidskosti.

Poněkud ambivalentní vztah těchto vlivných filosofů, liberálů ke komunismu (na Východě pozhěvnáním, na Západě raději ne) se mimo jiné opíral o evoluční pojetí svobody, které je mezi liberály rozšířené. Podle něj je reálná svoboda produktem kulturně civilizačního procesu. Je proto výsadou vyspělé civilizace; ty nedospělé do svobody ještě nedorostly.

V rámci tohoto pojetí je už srozumitelnější, proč mnozí liberálové odmítali invazi komunismu na Západ, ale jinak pro něj měli pochopení a jeho brutalitu shovívavě

tolerovali a neobratně maskovali. Vždyť už velká autorita liberálů, utilitarista J. S. Mill byl přesvědčen, že velké cíle pro blaho lidstva ospravedlňují despotickou vládu – což zrovna moc liberální není. A komunisté přece neslibovali nic menšího než blaho planetární.

Tady se ale musí rozlišovat svoboda jako přirozené právo a svoboda občanská či politická. Je jistě možné rozumně tolerovat, že členové společnosti nemají volební právo. Je však nemravné být se zmíněnými liberály lhostejný k tomu, že státní moc terorem vnucuje občanům určitou víru či ideologii. Jenže svoboda svědomí jako požadavek obecného lidství relativistům nic neříká.

Vývojová partikularizace nediferencované svobody spolu s utilitaristickou morálkou jsou silnými motivy, v nichž si progresivní liberálové se socialisty rychle porozuměli a které s nimi zakomponovali do myšlenkového fondu levicového liberalismu. V takovém kontextu se už zdají všechny prostředky socio-kulturního inženýrství levicových liberálů legitimní.

Kromě evolucionistického pojetí svobody je v liberálním myšlení patrná i druhá tendence, která vyústuje do syntézy levicového liberalismu. Nevychází z údajné geneze svobody, ale z údajně permanentního konfliktu svobody a moci. Liberálové se díky svému definičnímu předznamenání a priori staví na stranu svobody. V levicově liberální kulminaci se napětí svobody a moci frekventovaně pojednává v termínech utlačovaný – utlačovatel. Tento vděčně užívaný model všech profesionálních osvoboditelů moderních dějin se stal úběžníkem příbuzných motivů liberálů a kolektivistů. Marxem oslovení socialisté do něj dosazovali vykořisťované dělníky a kapitalistické vydřiduchy.

Kulturní marxisté však za vydatné podpory pokrokových liberálů tuto ideologickou krátkozrakost ortodoxních marxistů vyléčili a revoluční repertoár značně rozšířili. Jako koncentrát všeho zla je současnou vládnoucí ideologií Západu jednoznačně vnímán nejen kapitalista, ale prostě heterosexuální bílý muž. Z toho pak jsou snadno odvoditelné příslušné polarity i směry nasazení v revolučním osvobozeneckém boji za humanitu.

Byl to J. S. Mill, kdo razil tezi permanentního antagonismu svobody a moci. Pro přesvědčeného liberála to zároveň znamenalo, že v měnlivých podmínkách a poměrech je třeba stále předávat revoluční prapor svobody vždy novým utlačovaným skupinám, které se vždy pohotově hlásí o pozornost. A kdyby se jich náhodou nedostávalo, pak je na důvtipu ideologů, aby byly takové society vymyšleny.

Millova myšlenka se náramně ujala. Dnes se v revoluční transformaci kulturních marxistů rozvinula do monstrózních rozměrů. Mentalita politické korektnosti v ní má například zdroj nevyčerpatelné inspirace pro recepty na šikanování občanů. Ideologicky zmechanizované, inkviziční užívání nálepek typu „rasista, machista, sexista, xenofob, homofob“ a strach, který z takového nálepkování na Západě poslední desetiletí panuje, svědčí o životnosti Millovy pokrokové ideje.

V našem pátrání po důvodech překvapivých sympatií liberálů ke komunismu vychází najevo, že ti pokrokové byli právě při svých eticky chaotických identifikacích utiskovaných komunit, menšin či subkultur snadno náchylní k tomu, aby relativizovali zlo, jež produkoval Sovětský svaz. Analogicky k třídnímu boji ortodoxních marxistů se tito západní liberálové pustili do boje za práva žen, barevných, sexuálních

menšin, zvířat, případně dalších skupin i celé Přírody, které bylo možné v revolučním osvobozovacím zápalu prohlásit za ohrožené ve svých svobodách a kolektivních právech.

Jak už to u takových maniakálních osvoboditelů bývá, přičítali svému boji planetární význam. Ve srovnání s ním se jim pak konflikt Západu se sovětskou totalitou nemusel zdát až tak zásadní. Byl v jejich uvažování překryt vnitřními konflikty mužů a žen, bílých a barevných, lidí a zvířat, hetero a homo... Zveličovaná ohrožení svobod a represe na Západě se jim jevily jako srovnatelné s komunistickou diktaturou.

3. Souhrnný pohled na afinitu liberálů a socialistů

Oba hlavní moderní směry politického myšlení se z definice liší jako individualisté a kolektivisté. Tato diference je filosoficky důležitá, protože vychází z různého pojetí ontologické konstituce člověka. Liberálové akcentují osobní, socialisté společenskou dimenzi lidských životů.

Jestliže ale zasadíme tuto antropologickou diferenci do širšího filosofického kontextu, budeme zvolna zjišťovat, jak se hrany původně polarizovaných systémů politického myšlení obrušují. Najednou začnou vystupovat spíše shodné rysy konkurentů, jež dobře vysvětlují i ten na první pohled překvapivý příklon liberálů k socialistům, který nakonec zplodil ideologii levicových liberálů.

Materialismus a etický relativismus tvoří na podkladě osvícenského étosu společný filosofický půdorys a rámec světónázorového sjednocení socialistů s progresivními liberály. Společný světónázorový pohled na člověka, na smysl a hodnoty lidského života usnadnil sblížení někdejších konkurentů v politickém myšlení.

Především byl shodně identifikován společný nepřítel. Je jím ten, kdo odmítá materialistický obraz člověka jako barbarskou redukci lidského bytí a kdo trvá na tradiční morálce obecně platných norem a všelidských hodnot. S takovým predefinováním lidské reality nesouhlasí stoupenci konzervativního politického myšlení. Ti také překážejí revolučním změnám, které z teoretických experimentů metafyzicky atrofovaného myšlení prakticky vyplývají. Protože však mají tyto epochální změny silnou oporu v moderní vzdělanosti, prosazují se pod praporem pokroku, svobody, rovnosti a pravé humanity téměř bez odporu. Konzervativci jsou v takové perspektivě konsenzuálně klasifikováni jako staromilci, notoričtí zpátečníci, dogmatici či fašisti.

Víme však, že evoluční optimismus ohledně filosofického poznání světa a člověka není udržitelný. Co se dnes považuje za objev, hodnotu a realizaci pravé humanity, je až příliš často jejím pravým opakem. Kdo se dnes ostentativně angažuje ve věci svobody, neví si v důsledku své nemožné, relativistické etiky se svobodou rady. A kdo dnes halasně propaguje spravedlnost, ten v důsledku své nemožné, kolektivistické antropologie ppřipravuje ve jménu spravedlnosti hory nespravedlností.

Neblahé dědictví moderní vzdělanosti se zhodnocuje v postmoderní ideologii levicových liberálů. Ti sice na první pohled skloubili hodnoty liberálů a socialistů. Ve skutečnosti však jen umocnili jejich omyly. Viděli jsme, že v politickém myšlení dláždí cestu totalitním režimům právě etický relativismus. Přitom se stal úběžníkem různých motivů, které hojně a bez filosofického rozmyslu čerpali socialisté a pokro-

koví liberálové z fondu novověké filosofie. Spinozisticko-hegelianský monismus zatížil myšlení materialisticky věřících socialistů kolektivistickým pojetím člověka. V důsledku toho se socialisté stali beznadějnými etatisty. Jako takoví pak bezproblémově akceptovali etický relativismus, ať už v podobě společenského utilitarismu, historismu, nebo právního pozitivismu.

Pokrokoví liberálové se pro změnu inspirovali novověkou gnoseologií, a inklinovali tudíž k různým formám skepse. Původně agnostickou, Kantem petrifikovanou skepsi britských empiriků časem prohloubili všestrannou nedůvěrou k pravdě. Obecný kognitivní relativismus pak logicky rozšířili i na etické hodnoty. V této konstelaci se pak liberálům snadno jevil praktický materialismus jako jediná realistická životní filosofie. Spíše praktická než promyšlená inklinace progresivních liberálů k materialismu zbavila jejich politické myšlení jisté krátkozrakosti. Najednou totiž začali objevovat výhody druhdy odmítaného etatismu. Legislativní prosazování radikálně nového pojetí a stylu života, založeného na hédonických hodnotách, je pro eticky nezakotvené liberály zároveň jeho nejlepším ospravedlněním.

Úzkoprsá polarizace stoupenců svobody a příznivců egalitarismu byla tedy překlenuta společně objeveným horizontem nové humanity bez lidské přirozenosti. Cenou za tento pokrok je trvalá dysfunkce politického myšlení. Chtěná, cílená absence základních pravd o člověku předurčila postmoderní alianci liberálů se socialisty k trvale nevyváženému pojetí citlivého vztahu osoby a společnosti. Na trhu etických koncepcí proto na ni zbyl reduktivní utilitarismus, který je v politické praxi vždy otevřený zákonnému bezpráví. Exponované hodnoty svobody a spravedlnosti jsou v takovém filosofickém kontextu odsouzeny k výkladovému zfalšování. Ani rétorické figury brilantních řečníků na oslavu těchto hlavních hodnot politického života to nezachrání. Krom toho jsou příliš patetické na to, aby byly věrohodné.

Samostatnou kapitolou je zoufalá nekompetentnost v otázce lidských práv. Filosofická výbava levicových liberálů představuje pro lidská práva trvalou hrozbu. Tragika se prohlubuje, když tito morální analfabeti zneužívají úctyhodnou ideu lidských práv, přivlastňují si roli jejich privilegovaných interpretů, přičemž si pletou interpretaci s jejich tvorbou. Levicoví liberálové maskují kolosální blamáž s lidskými právy tím, že berou za svědky svých socio-inženýrských receptů experty, vždy ochotné plnit jejich ideologická zadání. Jak by ale mohli být takoví pedagogové, psychologové, sociologové, evoluční biologové, speciální antropologové či kulturologové povolanými znalci lidských věcí, když svými expertizami pravidelně zabíhají do morálky, a přitom jim přirozený mravní zákon nic neříká?

Také tito odborníci spadají do množiny „odborníků“, u nichž se pravidelně střídají absolutizace s redukcí, aby vyústily do principiální výkladové destrukce lidské existence. Zvláště amputace mravní dimenze tu bývá bolestná. Podle sdíleného přesvědčení pokrokových liberálů a socialistů je to člověk, kdo tvoří veškerou normativitu i podstatu a účel státu. Taková představa je však činí nejen bezbrannými vůči totalitě, ale také náchylnými ji produkovat. Mluví-li tedy dnes uvážlivější, ideologicky nezkorumpovaní kritici o bruselské totalitě, vyjadřují tím realitu, která může překvapovat jen filosoficky negramotné oběti mainstreamových médií.

LEKCE 7.

KULTURNÍ MARXISMUS JAKO REVOLUČNÍ JÁDRO LEVICOVÉHO LIBERALISMU

1. Osvícenský světonázor

Dosavadní lekce byly nezbytnou předehrou k hlavnímu tématu. Měly připravit půdu pro filosofické posouzení levicového liberalismu. Předcházelo mu tedy zhodnocení filosofických předpokladů dvou hlavních proudů moderního politického myšlení, které vyústily v dominantní ideologii současného Západu. Víme, že politické myšlení závisí na filosofickém obrazu světa a člověka. Východiskem myšlení socialistů a liberálů je osvícenský světonázor, v němž můžeme rozlišovat vrstvu filosofickou a ideologickou. Osvícenství bývá obecně charakterizováno jako věk vyspělé racionality, který se právě díky ní vymanil z područí náboženského světonázoru.

Taková charakteristika osvícenství však musí být filosoficky korigována. Pojetí racionality v osvícenství více méně vzešlo z tradice empirismu, kterou svým agnosticismem posvětil Kant. Osvícenskou racionalitu tedy reprezentují (kromě matematiky) výlučně empirické vědy. Kult vědy zmohutněl v režii scientistů, kteří vášnivě degradují neempirickou filosofii (metafyziku) na nižší vývojový stupeň. Pod ním se už podle oblíbeného Comtova schématu vývoje lidského poznávání nachází jen náboženská mytologie. Na tomto filosofickém pozadí bylo snadné postavit empirickou vědu proti náboženství a svěřit jí roli tvůrce nového, prý racionálního vidění světa i člověka. To byl bod světonázorového obratu západní civilizace, ve vědomém a chtěném protějšku ke křesťanským dogmatům. Ve sporu s křesťanským pojetím přišla ke slovu ideologická složka osvícenského světonázoru. Osvícenští ideologové interpretovali tento spor pregnantně – jako boj světla rozumu s náboženským tmářstvím. Interpretace se ujala a byla vděčně přijímána. Však také získala široký konsenzus vzdělanců následujících staletí.

Proč ale mluvíme v této souvislosti o ideologii, když přece osvícenci přísahají na vědu? Protože z filosofického hlediska není skóre tak jednoznačné. Osvícenci si světlo rozumu přivlastnili moc jednoduše. Zkrátka přitom přišel zkrátka i ten velebený rozum. Neboť jeho vědecká kapacita byla protismyslně zredukována na oblast speciálních věd. Proč protismyslně? Protože taková absolutizace speciálních věd ve světě vědecké racionality je osvícenci prezentována jako pevná součást vědeckého vývoje. Přitom ale sama nemůže být výkonem preferovaných věd. Je z podstaty filosofická. Víme, že za osvícenským uzurpováním vědecké racionality stojí prokazatelné filosofické omyly empirismu, který je zatížen inherentními rozpory. Jakými? Empirici vykládají, že se rozum setkává s realitou jen na úrovni empirických jevů. Sami však tuto svou moudrost hlásají z neempirických, metafyzických výšin. Jejich analýzy a verdikty o lidském myšlení jsou situovány daleko za hranicemi pouhé zkušenosti. Přesto jim osvícenští scientisté věří jako spolehlivým výkonům racionálního myšlení. Tím jen rozšiřují absurditu celé této myšlenkové tradice o další rozpor.

Vyvýšení empirických věd na trůn vědecké racionality a jejich pasování na hlavní zdroj racionálního, pokrokového světonázoru se tedy nepochybně zakládá v rozporech empirismu. Tak zní nálezková filosofická kritika. Od ní se také dovídáme, že tvorba světonázoru na bázi empirických věd je podivuhodným, přesněji řečeno ztraceným podnikem. Neboť závažné světonázorové otázky rovněž přesahují možnosti empirických věd. Skuteční vědci z řad specialistů nepředstírají, že na ně znají odpovědi; přiznávají naopak, že je vůbec neřeší. To ovšem bere ideologům vítr z plachet. Odpovědi na otázky o bytí či podstatě člověka, o povaze, dimenzích a smyslu lidského života, o žebříčku životních hodnot nejsou v kompetenci empirických věd. Je-li tedy na nich založený světonázor vydáván za racionální, je to z filosofického hlediska eufemisticky řečeno velké nedorozumění. Po pravdě řečeno se jedná o ideologický podfuk.

Znamená to snad, že se filosofie staví na stranu náboženství proti vědě? Na stranu dogmat víry proti vědeckým důkazům? A to se přitom tváří jako kritická? Takové otázky jsou sice sugestivní, ale vycházejí z falešné osvícenské perspektivy. V ní se totiž na základě empiristických omylů a ideologických předsudků předpokládá, že věda smetla víru, protože empirická věda jakožto nejvyšší kritérium vědění například o Bohu jednoduše nic neví; takže prý není. V souvislosti s případným sporem vědy a víry se ale správně položená otázka především ptá, jestli empirická věda vůbec může vědět, že Bůh není. Správná odpověď zní, že to vědět nemůže. Z toho, co vědci vědí, ještě neplyne, že neexistuje to, co neznají. Krom toho je problém Boží existence neempirický. Neexistenci Boha by tedy mohli specialisté na hmotu vyvozovat jen tehdy, kdyby jeho existence odporovala nějaké jimi dokázané pravdě; rozumí se skutečně dokázané.

Kdyby tedy osvícenci odložili svůj ideologický zápal, mohli by nahlédnout, že jejich vymezování vůči náboženství nemá ve vědecké racionalitě, jak oni jí rozumí, žádnou oporu. Že tedy konflikt vědy a víry je jen ideologicky zinscenovaný; ve skutečnosti je ale možná umělý. Osvícenci by tedy museli mít po ruce filosoficky přesvědčivý důkaz o neexistenci Boha (nejen feurbachovské fantazie a nietzschovské vášně), aby mohli na konfliktu vědy a víry rozumně trvat. Takový důkaz však nemají. Proto je přinejmenším předčasně se ptát, na čí straně stojí filosofie ve sporu vědy a náboženství. Není totiž zřejmé, že by musely být nutně ve sporu.

Filosofické zpřesnění tedy proměňuje obecně vžitou představu o osvícenství jakožto věku rozumu v ideologickou fikci, aniž by popíralo, že má obrovskou, setrvačnou vitalitu. Na pozadí absence relevantních filosofických pravd se totiž tato oblíbená představa zaštiťuje rozvojem přírodních věd, ideologicky zneužívaných v gigantickém zápase světonázorů. V této pokřivené optice se musí náboženský životní názor nutně jevit jako anachronický. Osvícenský mýtus o věku racionality se přesto náramně ujal. Čím dál víc také konvenuje životnímu pocitu moderního člověka; ostatně ho svým nezaslouženým úspěchem sám zplodil.

Kritická filosofie je vůči náboženství metodicky neutrální; nevychází z víry. Bezpečně však rozpoznává omyl osvícenců o lidské racionalitě. Proto také snadno demaskuje osvícenský světonázor jako toliko zdánlivě racionální. Nemůže mu dát beze všeho za pravdu; odmítá jeho monopolizovaný nárok na racionální přesvědčivost. Dojem racionálnosti osvícenského světonázoru vzešel jen z ideologicky motivované transformace legitimního metodického materialismu přírodních věd (zkoumají jen

hmotu) v materialismus reálný. Ten však v osvícenském kontextu pouze parazituje na přesvědčivosti přírodních věd.

Materialistický světonázor se stal nejen obecným rámcem sekularizace moderního života, ale také hybatelem sekularizačních procesů západní civilizace posledních století. Obecně se má za to, že se jedná o nesporný pokrok v osvobození osobního a společenského života od staletých předsudků. Filosoficky vzato však osvícenci proti všemu zdání především nahrazují jeden dogmatický světonázor jiným, protikladným, leč neméně dogmatickým světonázorem – možná skutečně mylným. Rozdíl je jen v tom, že teologové vědí, že věří, zatímco osvícenci věří, že vědí. V době, kdy levicoví liberálové převzali kormidlo společensko-politických pohybů, jsou dogmata materialistického světonázoru natolik fixována, že už téměř nikdo necítí potřebu tato filosofická východiska jejich ideologie kriticky přezkoumat. Konsenzus o samozřejmosti materialistických dogmat se zdá být v širokých vrstvách vzdělanosti neotřesitelný. Osvícenský světonázor se tedy prosazuje vším jiným než racionální evidencí. Připomeňme jeho uzlové body:

Bůh není. Náboženství člověka ztročuje. Moderní člověk ho proto odkládá nejen jako starou veteš, ale i jako okovy. Materialistické vidění světa je naproti tomu osvícené, vychází vstříc odvěké touze člověka po naprosté nezávislosti. Dospělý člověk si užívá života výlučně podle vlastního rozvrhu. Žádná vyšší moc, žádné božstvo nepředepisuje, jak má v podstatě žít. Člověk je totiž produktem evoluční náhody, vznikl šťastným souběhem neosobních, anonymních sil. Proto je také svým pánem, je režisérem svého bytí. Sám si udílí veškerá práva, sám také určuje veškeré normy jednání a nezodpovídá se nikomu než sobě, potažmo dějinám. Smyslem jeho existence je svoboda rozhodování (individuálního či kolektivního), vystupňovaná na maximum. Těžko se tu proto rozumně odpovídá na námitku o vyprázdněném pojmu zodpovědnosti. Místem lidského pobývání je výlučně tento zkušenostně dostupný svět; zászvěti je fikce. Údělem pozemské existence je boj o co možná největší porce pomíjivého štěstí; nic lepšího takto vymezený lidský svět neskýtá. Navíc se v něm střetává finalita individuálního života s finalitou společenského života. Tento konflikt je nevyhladitelný, permanentní a (jak jinak) dějnotvorný.

V perspektivě osobního života, viděno optikou pokrokových liberálů, má každý právo vybrat si štěstí podle vlastních tužeb a představ. Všechny životní styly jsou proto rovnocenné. Objektivně vzato není jeden lepší než druhý. A poněvadž závaznost společenských omezení je konec konců jen smluvní, a tedy relativní, ospravedlňuje vidina či logika osobního sebezvýhodňování i překračování společenských dohod.

V perspektivě společenské, viděno optikou socialistů, má zase každá společnost právo vést svou komunitu k cílům a ideálům, které jí vytýčí vlivní a mocní. K tomu má právo vytvořit svůj vlastní mravní kodex, jenž pak ospravedlňuje všechny prostředky, které k zářným zítřkům pokročilé, elitami nadefinované humanity vedou. Tuto svou morálku včetně světonázorové orientace může mocensky předepisovat podřízeným občanům, může je v jejím duchu neomezeně disciplinovat, převychovávat a zasahovat tak do jejich nejnaternějšího soukromí; může ho bezohledně zpolitizovat.

Ano, život je podle materialistů boj o vnitřní i vnější životní prostor, je ustavičným individuálním či kolektivním sebezprosazováním. Takový je podle nich obecný zákon přírody. Pravidla boje si už každý jedinec či každá komunita určí samy. To

samozřejmě nevyklučuje různé společenské či mezinárodní smlouvy. Objeví-li se však silnější potřeby či zájmy, neexistuje nic, co by mohlo ve svědomí bránit tomu, aby byly proměněny v cár papíru. Život je přece primárně boj.

Samozřejmě, že se tato tvrdá realita musí halit do ušlechtilé vyhlížejících sloganů a frází, musí být „změkčována“ předstírající rétorikou a zastíracími manévry. Je interpretována jako boj (například jakobínů) o rovnost, volnost a všelidské bratrství, jako nikdy nekončící zápas o nejsvětější humanitní ideály, předepsané těmi nejušlechtlejšími postavami dějin. Jen jestli se na nich lidstvo shodne. Jestli se vůbec shodne na tom panteonu ušlechtilých. Pro ideologa to ovšem není žádný problém; ten vždy „ví“... a umí je nadiktovat.

Z nějakého těžko vysvětlitelného důvodu uhýbá lidská citlivost tvrdé realitě a na rozdíl od svých starších sourozenců, zvířat, potřebuje iluze něčeho vznešenějšího, než je jen holá přírodní zákonitost boje o život. Ale taková přecitlivělost přece nemůže zpochybňovat vědecký realismus materialistického obrazu světa. Tento úspěšný světonázor se v průběhu dvacátého století bezkonkurenčně prosadil do učebních osnov jako vědecký, vpravdě humanistický odkaz osvícenské tradice. Stal se bezmála povinným vyznáním učitelů na všech stupních vzdělání. Rámcově materialistický výklad člověka byl kulturně konkretizován a etablován. Za pomoci tendenčně interpretovaných dějin pak bylo konkurenční náboženství posláno na Západě do dějin.

Z dosavadní znalosti podstaty a vlastností mravnosti však můžeme zapochybovat o takovém „soudu Dějin“. Ať už si o křesťanství myslíme cokoli, jednu, nikoli zanedbatelnou přednost oproti moderním humanistům mělo: dějinami nepodmíněný, obecný mravní zákon neegoistického obsahu. Z hlediska kritické filosofie se tím ovšem hodnocení dramaticky mění: asi tak, jako když porovnáváme zdraví člověka s pevnou a se zlomenou páteří. V tom existenciálně nejdůležitějším, etickém ohledu zaostává pokrokový světonázor moderních humanistů za křesťanským pojetím dobrého života zcela a beznadějně. Ať už má tedy křesťanská dogmatika jakýkoli původ a platnost, v řádu lidství (primárně vymezeném etickými kritérii) nekonečně převyšuje dogmatiku materialistů. Nároky, požadavky, prostředky a cíle soudobé kulturní revoluce levicových liberálů by také měly být hodnoceny především z etického hlediska.

2. Kulturní marxismus obecně

V první lekci jsme krátce charakterizovali neomarxisty jako profesionální revolucionáře, kteří také chtěli od základu změnit společenské řády, standardy a praxi, podle svého, pokrokového, nelidského světonázoru, ale přehodili výhybku. Přesměrovali revoluční elán z továren do univerzit, konferenčních sálů, redakcí a dalších center kultury. Vlák plný revolučních výzev a idejí už nemířil primárně do prostředí dělnického, ale mezi intelektuály. Zatímco ortodoxní marxisté s dějinnou dogmatikou zaškatulkovali občany v nezměnitelném pořadí dělníci – rolníci – pracující inteligence, kulturní marxisté pořadí obrátili: nositeli pokroku a hybateli revoluce musejí být intelektuálové. Proč?

Protože skutečný úspěch revoluce vyžaduje radikální změnu především morálního smýšlení veřejnosti. Lidé totiž pořád hodnotili lidské činy podle ustálených norem

a hodnot. Tradiční morálka byla po staletí normativním, prakticky orientačním principem někdejších západních společností. Přitom v podstatě odporuje materialistické antropologii. Od dob osvícenství to sice měla tradiční morálka etického univerzalizmu teoreticky čím dál víc nahnuté, ale ve společenském vědomí a v praxi ještě setrvačně odolávala. Láska k Bohu, k vlasti a k rodině pořád ještě něco znamenala. To museli kulturní marxisté změnit především. Pochopili, že když se veřejné mínění odkloní od tradiční (středověké!) morálky, mohou se ideály revoluce hned jevit jako přijatelné, osvobozující, jako odpovídající dnešní době a vývoji. Veřejnost se s nimi snáze ztotožní, a o to má revoluce usilovat především. Nejde jen o pouhé její znásilnění. Výhodnější je získat ideologicky manipulovanou veřejnost na svou stranu.

Takové konsenzuální změny mravních představ a postojů veřejnosti mohou být ale dosaženy jen soustavným intelektuálním působením v protisměru. Proto bylo třeba angažovat pokrokově smýšlející intelektuály v boji o kulturní instituce Západu a učinit z nich agenty revoluce; dělníci například mohli těžko učit novou morálku. Expanze materialistického životního názoru na Západě a mýtus vývoje, který posílá každý mravní nárok na obecnou platnost do minulosti, připravily pro takový záměr půdu, příhodné klima i vhodný lidský potenciál. Obsazení kulturních, vzdělávacích, komunikačních institucí či center agenty a sympatizanty revoluce pak přivedilo soustavnou subverzi staletími zažitých morálních hodnot západní civilizace.

Se vzrůstajícím porozuměním veřejnosti se propagandistická rétorika vyžívala v líčení všelidské morálky obecného mravního zákona jako nerealistické, středověké, tmářské, pokrytecké, autoritářské, měšťácké, patriarchální či rovnou fašistické. Snaha o její likvidaci byla korelativně vnímána a prezentována jako zápas o opravdovou humanitu. Svoboda, emancipace, lidská práva, spravedlnost, rovnost, tolerance a citlivost k jinakostem bezmála všech druhů a úrovní byly standardně vydávány za jeho cílové hodnoty. Filosofickým měřítkem opravdovosti této nové humanity byla ovšem materialisticky deformovaná, ontologicky vyprázdněná a zfalšovaná antropologie. Ideologická kritéria se pak odvozovala z nenávisti kulturních marxistů k tradičním hodnotám Západu a k bílé rase vůbec. Veřejnost však v obou případech postupně uvěřila, že se jedná o vývojovou supremaci.

Tento strategický obrat neomarxistů vzešel mimo jiné i z jisté frustrace; dělníci v revoluci selhali. V éře expandujícího materialismu proletariát jednak logicky pohnul po hmotných požitcích a měšťáckých metách. I u dělníků byly v této pokročilé době peníze „až na prvním místě“. Co proti nim mohlo pro ně znamenat nějaké efemérní třídní uvědomění? Krom toho dělníci neměli zrovna moc pochopení pro revoluci v hlavách. Jakožto intelektuálně pasivnější složka společnosti byla dělnická třída spíše závislá na zaběhnutých konvencích a ustálených hodnotách. Svou relativně konzervativní morálkou zdravého rozumu a svými přízemními zájmy se tedy dělníci ve věci revoluce neosvědčili; nestali se její avantgardou. Ukázalo se, že nejsou hodni být nosnou silou jejich vznešených ideálů. Dělalí spíše jen štafáž pokrokovým orgiím a mocenským hrátkám zapálených revolucionářů – pozdějších byrokratů a elit totality.

Jak to? Copak Sovětský svaz nenastolil dokonalou diktaturu proletariátu? No, nastolil především diktaturu. Ta ale ještě nezaručuje opravdové revoluci úspěch. Úspěšná revoluce má vyšší ambice. Jde jí v posledku o získání veřejnosti. Vzhledem

k takovému cíli je však revoluční teror spíše kontraproduktivní. Na základě strachu se s ideály revoluce nikdo vnitřně neztotožní. Dělnická revoluce však mohla být sotva jiná než násilná. Západní marxisté tedy pochopili, že revoluční teror může získat moc, ale nikoli duše terorizovaných. Všimli si, že dělníci nejenže nevzali ideály revoluce za své; nebyli ani způsobilí k jejich realizaci vést. Byli k nim jen zneužiti, manipulováni, ale nerozuměli jim.

Marx se sice holedbal, že postavil Hegela z hlavy na nohy. Zapomněl ale dodat, že už sama společně sdílená dialektika v podstatě obrací naruby celou realitu. Právě na tento revoluční odkaz však přísahají marxisté všeho druhu, aniž si ve své filosofické podprůměrnosti a mravní nezodpovědnosti uvědomují, co páchají. Neomarxisté sice byli s bolševiky zajedno, že tradiční společnost musí být rozvrácená. Verbálně se s nimi shodli i na tom, že revoluce musí být fundamentální. Fundamentálnímu záběru však rozuměli hlouběji. Zaměřili se na vnitřní reformu západních společností. Proto zvolili strategii nenásilné, postupné a niterné převýchovy občanů, především na úrovni morálního smýšlení. Dobudou-li toto centrum životní orientace člověka, získají jeho srdce. Pak se stanou revoluční ideály přijatelnější a realizovatelnější. Morální převýchova společnosti má větší šanci, když se děje slovem – ne bičem. Kulturní marxisté se tedy soustředili na intelektuální destrukci tradičních hodnot, nikoli na fyzickou likvidaci kněžourů, buržoustů a kulaků – abychom užili neotřelý slovník starých revolucionářů. Lepší je zrušit náboženství v hlavách než bourat kostely; ty prázdné jsou už neškodné.

Filosofické rozložení sil i celkové kulturní klima byly pro takový záměr více než příznivé. Osvícení marxisté tedy stočili revoluční energii od ekonomie ke kultuře. Jestliže byl úhlavním nepřítelem původních marxistů kapitalismus, objevili kulturní marxisté svého nepřítele rovnou v celé západní civilizaci – nakolik byla určena tradičními hodnotami. K tomu bylo mimo jiné zapotřebí kultivovat prostředky ideologického boje.

Marxisté všeho druhu jsou nejen profesionálními revolucionáři, ale také ryzími ideology; hrají primárně na emoce. Když se ideologům podaří najít správnou tóninu, ustupuje racionalita rychle do pozadí. Nastupuje nablýskaná rétorika, psychosugesce, pokrytecké moralizování, sofistické kejkle, úderné slogany i sprostá, vytrvalá demagogie. Tou správnou tóninou se ukázalo být zaklínadlo boje za práva utlačovaných; vypukla hra na spravedlnost. Ortodoxní marxisté byli fascinováni vykořisťováním dělníků. Kulturní marxisté jsou velkorysejší. Chtějí osvobodit všechny utlačované i „utlačované“.

3. Protagonisté a pokrytecká dogmatika kritické teorie

Hlavním stratégem kulturních marxistů byl A. Gramsci, zakladatel italské komunistické strany. Byl to on, kdo přišel s nápadem nenásilné revoluce a s pověstným pochodem institucemi. Ten spočíval v trpělivé infiltraci do všech společensky významných mocenských struktur a ve vytrvalé, přesvědčivé propagandě. Gramsci pochopil, že úspěch revoluce primárně vyžaduje změnu morálně-kulturního paradigmatu. To prakticky znamenalo důslednou dechristianizaci západních společností. Filosoficky viděno představuje taková změna konec žitého etického univerzalizmu. To znamená

zánik autority obecné, všelidské spravedlnosti v životní praxi nového člověka. Co ji asi vystřídá?

S tím ovšem Gramsci neměl problém. Jako přesvědčený stoupenec historismu byl logicky etickým relativistou, kterému pojmy neměnné lidské přirozenosti a skutečného mravního zákona opravdu nic neříkaly. Gramsci se rád spokojil s filosoficky etablovanou redukcí podstaty člověka na soubor historicky určených společenských vztahů. Získal tím prostor netušených možností pro sociální inženýrství. Morálka není pro marxisty nic jiného než historicky nahodilý, nahraditelný socio-konstrukt. Tím však upadá do bezvýznamnosti, libovolnosti a nelidskosti. A to tak dalece, že může být libovolně instrumentalizována ve službách ideologie podle geniálně jednoduchého vzorce: dobré je, co jí slouží, zlé, co jí škodí.

Na pozadí takové vulgarizace mravnosti tedy Gramsci upřednostnil ideovou nadstavbu na úkor ekonomické základny. Její ovládnutí by totiž vyžadovalo násilnou revoluci. Geniální marxistický strateg však věděl, že otevřený revoluční boj by neměl na Západě šanci. Že tedy musí být pro věc revoluce napřed získána veřejnost. Proto se rozhodl pro poziční boj s cílem získat vytrvalou propagandou a postupnou infiltrací vlivových institucí veřejné mínění a nadvládu. Přitom prozíravě vsadil na ty vrstvy společnosti, které mají rozhodující vliv na vnímání hodnot. Přirozenými morálními a socio-kulturními autoritami jsou intelektuálové. Ti moderní, pokrokoví měli drtivou převahu a byli už dlouho nahlodáváni materialismem i hodnotovým relativismem. Gramsci v nich rozpoznal spojence. Vyzýval je tedy, aby se zapojili do kontrakultury a postupně dobývali pozice na univerzitách, v médiích, v parlamentech, v justici, v uměleckém světě...

Všechny oblasti života musí být podle kulturních marxistů zpolitizovány a infiltrovány rozvrtnými idejemi. Proto jsou tyto ideje vtělovány do morálně zvuchých termínů. Vzdělanostně-kulturním výplachem mozků a soustavnými mediálními manipulacemi pak oslovují, posléze i ovládají veřejnost; vydatně tím přispívají k dosahování kulturní hegemonie. Věc revoluce se tak nenápadně stane masovou záležitostí. Nahradí přirozené „cítění“ zdravého selského rozumu vývojově posvěcenou vírou v novou vyšší humanitu. Kulturní revoluce pak logicky povýší na hlavní hnací sílu dokonce i té křesťansko-demokratické politiky a nastolí novou, vývojově adekvátní morálku i kulturu. Ta šťastná chvíle nastala, když se stal levicový liberalismus ideologickým hegemonem euroatlantické civilizace. Gramsciho vize byla na Západě uskutečněna v druhé půlce dvacátého století takzvaným dlouhým pochodem institucemi. Impozantní na tom je, že se tak stalo bez použití represivního aparátu; sovětští soudruzi mohli jen závidět. V širší filosofické souvislosti je zřejmé, že Gramsci jen úspěšně akceleroval proces praktické realizace dominantních filosofických idejí dvacátého století. Triumf nenásilné, plíživé revoluce se dostavil. Viditelně ho odstartovala „zlatá šedesátá“. Gramsci se realizace svého geniálního plánu nedožil, ale jeho zápis v Dějinách Revoluce je nesmazatelný.

Jiný gigant neomarxismu, **Lukacs**, naproti tomu revoluci uspěchal, když už zkraje dvacátých let zaváděl na maďarských školách radikální sexuální výchovu jako účinný prostředek rozvracení rodin. Čas k ní ovšem dozrál až v naší době. Soudruzi mu aspoň mohou závidět, s jakou jasnoživitostí předjímal nezadržitelné tažení dnešních levicových liberálů za pokrokovou paralýzou rodinného života.

3. 1. Teoretické předstírání Frankfurtské školy

Systematicky a ve velkém rozjeli kulturní revoluci zakladatelé a exponenti frankfurtské školy. Ta se v průběhu let prezentovala jako kritická teorie. Podle jejího hlavního spoluvůrce, M. Horkheimera, měla být kritikou stávající společnosti, která vychází ze znalosti historických příčin a sociálních podmínek vzniku jejího (kritizovaného) stavu a měla vyústit do ucelené teorie. Taková kritika je prý hlavním cílem filosofie, ale má být především výsledkem interdisciplinárního úsilí různých společenských věd. Pokleslá představa pozitivistů o filosofii tu také přišla vhod. Kritická teorie měla překonat tradiční společenské teorie mimo jiné tím, že se odpoutá od jejich ideologických vazeb. Naneštěstí mělo celé to interdisciplinární zkoumání marxistické předpojetí i zadání, což je dost silná ideologická závislost.

Horkheimer nicméně přesvědčoval soudruhy i svět, že kritická teorie je věcí kritického rozumu. Ten má v jeho pojetí rentgenovat společenskou praxi a odhalovat v ní absenci rozumnosti. Víme ovšem, že zvláště v Německu přišla po Kantovi jak inflace kriticizmu, tak i korelativní úpadek filosofické racionality. Kdekdo se zaklínal kritickým rozumem, aniž tušil jeho skutečné nároky. Také Horkheimer pro své, pohříchu jen ideologické účely kritický rozum patřičně modifikoval či spíše zredukoval. Vybavil ho teoretickým posláním odhalovat hluboké rozpory stávající společnosti. Krom toho zfunkcionalizoval kritický rozum k praktickému tažení za osvobození člověka od všech forem útlaku a podřízenosti. Společenská praxe tím prý dospěje vedle svobody, rovnosti a všelidského bratrství i k vytožené rozumnosti. Takové velkolepé plány vyžadovaly korektury skutečně filosofického rozumu a skutečně kritické, nepředsudčné reflexe lidské reality, společnosti i historických procesů.

Jako ale marxisté barbarsky ztrivializovali mravnost (dobré je, co slouží revoluci, špatné, co jí překáží), tak u těch frankfurtských dopadl i kritický rozum. Sice se jím oháněli, protože to dobře vypadalo a oni přece chtěli imponovat intelektuálům. Musíme si ale zvykat, že u revolucí posedlých ideologů obvykle platí pravý opak toho, co čteme v jejich proklamacích. O tom, že si příslušníci frankfurtské školy užívání kritického rozumu jen namlouvali, nejlépe svědčí fakt, že je ten jejich „kritický rozum“ rychle dovedl k šokujícímu objevu, který se pak stal mantrou Nové levice: Žádná objektivní pravda neexistuje; existují jen navzájem soupeřící programy.

Tento „objev“ není jen sebepopřením samotného, údajně kritického rozumu, který ho tak prostoduše zplodil a dogmaticky předložil. Ani není jen banálním pózováním subjektivisty, který se nechal zlákat k filosofování, ale bohužel ještě nezačal kriticky myslet. Podává také daleko pravdivější svědectví o intelektuální úrovni frankfurtských ideologů než to matoucí pojmenování vlastní teorie, jímž chtěli přesvědčit o své kritičnosti. Jejich „kritický rozum“ byl dohnán vlastní genetickou výbavou, která je v podstatě relativistická. Musí se ovšem přiznat, že v současnosti má takový teoretický kolaps jednu praktickou výhodu: přispívá k oslovování dnes už relativismem dobře proškolené postmoderní veřejnosti. Jako by frankfurtští myslitelé jasnozřivě antcipovali vývoj.

Protagonisté kritické teorie tedy svým „pocitivým objevem“ obecného pokrytečství v předstírání pravdy mocně tlačí společensko-politický diskurs pod úroveň racio-

nality. Vytvářejí tím prostor čirého voluntarismu, v němž se sami pohybuji s nevidanou virtuozitou. Za určitých ideologicky příhodných okolností platí: omyl je pravda, zločinec je obětí a vice versa, bezpráví je spravedlnost, zotročování je osvobozování a levicová diktatura je reálnou kulminací lidských práv, ne-li rovnou rájem na zemi.

Kromě orgií dialektiky se v klimatu iracionálního voluntarismu také neomylně uplatňuje dvojitý metr, například při preferování vybraných menšin: rasistou může být jen běloch, násilí v sebeobraně může užít jen příslušník té menšiny, která získala štempl „*utlačovaná*“, tolerování hodné je vše levicové, oponenti naopak zaslouží jen represii...

Také v obecné filosofické souvislosti bije do očí, že si frankfurtští ideologové přisvojili kritický rozum neprávem. Neboť opírají východiska svých „kritických“ reflexí společnosti o rigidní dogmatiku historického materialismu. Na ni napojili ideologicky motivované výklady lidského života. Výkladovými principy přitom učinili ontologicky nadsazené a v ideologickém předpojetí interpretované společensko-historické podmínky; z nich už se dá vykouzlit a odvysvětlit cokoli. V jejich účelovém používání jsou neomarxisté obzvláště vynalézaví.

Kritická teorie se tedy nestala nástrojem urputného boje proti tradičním společnostem Západu jen tak mimoděk, nahodile. Nebyla jako výsledek ideologicky neutrálního myšlení nejprve sestrojena a potom pouze ad hoc aplikována. Byla evidentně vytvořena jako nástroj revolučních změn. O ty šlo marxistům především; teoretická poleva byla druhotná, na dojem vypočítaná. Také z toho důvodu nemůže být kritická teorie vydávána za výkon kritického rozumu; kritičnost se tu stala pouhým ornamentem.

Kritická teorie má být teorií společenské praxe, má mít praktické vyústění. Podle jejího zakladatele M. Horkheimera není jejím cílem nic menšího než změna celé společnosti. Změna k čemu? Ideál měl Horkheimer vznešený, hodný takové revoluce. Není jím zase nic menšího než společenství svobodných, racionálně vyspělých lidí. Ti prý budou při tvorbě společenské reality oproštěni od ideologicko-iracionálních tlaků a následně odstraní všechny formy útlaku. Tedy něco jako pozemský ráj; od marxisty obzvláště slibné a důvěryhodné. Těžko říct, zda tu jde pouze o marketingový slogan, nebo jestli byl Horkheimer skutečně takovým utopistou; před smrtí svůj ideál opustil. Stojí za povšimnutí, že Horkheimer tak úplně nesdílel Marxovo kolektivistické vidění člověka. Měl slabost pro liberální ohledy na individualitu, takže možná jako jeden z prvních anticipoval levicový liberalismus.

Kritická teorie byla v protějšku k teoriím moderní společnosti prezentována jako vpravdě kritická. Ty druhé byly shledány ideologickými (sic!). Monopol na kritičnost měl mimo jiné znamenat, že jediná kritická teorie byla s to rozlišit, co je v společenské praxi rozumné a co nikoli. Zvláště vzhledem k bombastickým cílům by byla u protagonistů kritické teorie také žádoucí filosofická zdatnost. Měla by být patrná jak v obsahu, tak i ve způsobu filosofického myšlení. Na rozdíl od speciálních společenských věd má mít totiž kritická teorie celostní záběr. Něco takového je však bez explicitních filosofických předpokladů nemyslitelné. Jejich verifikace se pak neobejde bez skutečně kritického myšlení, neobejde se bez náročné, filosoficky přesvědčivé argumentace. Něčeho takového však nejsou materialisté či etičtí relativisté jako takoví čili principiálně schopní.

Filosofickou nezpůsobilost tu potvrzuje i fakt, že si Horkheimer představuje celostní záběr společenského života jako spojení Marxe s Freudem, které se vlivem Marcuseho náramně ujalo. Jako by byla ontologická podstata společnosti totožná s pouhým souhrnem předmětů speciálních antropologických oborů. Ty jsou zde navíc chronicky zatíženy filosoficky neudržitelnými omyly antropologického redukcionismu a etického relativismu obou velikánů moderní materialistické dogmatiky.

Jako musí vycházet pravdivá teorie z pravdivých premis, musí také spravedlivá kritika vycházet z poctivého úmyslu a nepředpojatého pohledu na věc. Nic ale není frankfurtským revolucionářům vzdálenější. Ačkoli shlížejí na „buržoazní ideologie“ spatra, jsou právě oni těmi nejautentičtějšími nositeli ideologické pokleslosti. Bezohledný agresivní voluntarismus a široký rejstřík nečestných, machiavelistických prostředků prosazování jsou u neomarxistů samozřejmostí. Jako by svůj objev toho, že v boji soupeřících programů je pravda pouhým epiteton ornans, čerpali z hluboké introspekce. Kulturní marxisté sice jako přesvědčení relativisté poučují na všechny strany, že rozlišování pravdy a omylu je jen projevem mocenské zvrůle; že přesvědčení o absolutních pravdách a rozlišování dobra a zla jsou fašistické. Sami se však ve věci vlastního zájmu orientují s bezelstnou jednoznačností a s odzbrojující ideologickou prostoduchostí: Dobré je, co slouží revoluci, špatné je, co jí překáží; tečka. Pravdivé a dobré je to, co potvrzuje revoluční ideály a ospravedlňuje revoluční praxi. Mylné a špatné je to, co takové ideály a takovou praxi odmítá.

Lépe už se snad pohrdání objektivitou, pravdou, skutečností a člověkem vyjádřit nedá. Kdyby jejich ideologizace pravdy a dobra byla pravdivá, pak by bylo možné řešit názorové spory jen silově, iracionálně či voluntárně. Silové prosazování idejí má největší šanci, když využije nejsilnější potenciál odporu: nenávisť. Iracionální prosazování nastává, když odmítáte absolutní pravdy oponentů, a přitom si je sami přivlastňujete. Ty jejich budou jistě fašistické a vaše budou dílem nepřiznané, dílem posvátné. Voluntární prosazování nastává, když uvěříte, že dobré je vše, co slouží revoluci, a špatné vše, co jí odporuje. Tím je konstituována intelektuální i morální superpozice, z níž může ideolog ostatní neomezeně poučovat i vychovávat, beztrestně šikanovat i terorizovat.

Neomarxisté si takovou superpozici vybudovali. Její filosofickou pokleslost už ani neskrývají. Například jejich interpretace dějin je jednou velkou difamační kampaní, která je motivovaná nenávisť k tradičním hodnotám Západu. Soustavné, opovržlivé plivání na jeho historii se pak ukázalo být osvědčenou metodou šíření této nenávisť. Tím se ohlašuje druhý charakteristický rys kritické teorie.

3. 2. Morální pokrytectví

Protagonisté kritické teorie odhalili, že kořenem veškerého zla západní civilizace je křesťanství. Kdyby byly materialistický obraz člověka či relativistický výklad řádu lidského života evidentními filosofickými pravdami, pak by se ještě s jistou tolerancí dalo takové kritice rozumět. Méně pochopitelné už ale jsou jistoty, v nichž neomarxisté pokládají své rozporné představy lidského bytí za pravdivé. Jednoduchá sázka na vývoj novověké filosofie k nim opravdu nestačí.

Křesťanství jako náboženská dogmatika a jako kulturotvorný princip západní tradice se tedy stalo snadným terčem soustavné destruktivní kritiky. Na odstřel byla především nepřijatelná křesťanská morálka. Proto byla neomarxisty do omrzení vykreslována jako zdroj univerzální fašistické mentality západních společností a jako příčina pandemie psycho-sociálních patologií. Pro permanentně nakvašené kavárenské remcaly, neschopné souvislejšího nahlédnutí lidského údělu, nepředstavoval takový myšlenkový zkrat žádný problém.

Následovaly kanonické předpisy kritické teorie. Hierarchické uspořádání je z principu nespravedlivé, autorita už je přímo tyraníí. Kázeň v sexuálním životě je také nesnesitelná, plodí neurotiky; manželská věrnost je něčím, co se musí léčit. Úcta konzervativců k hodnotám tradice uráží vývoj a vede k rasismu. Přírozený mravní zákon byl moderními filozofy postupně interpretován jako antiteze svobody a sebeodcizení člověka. Kulturní marxisté k této konsenzuální devalvaci mravnosti přidali své specifikum: odhalili ho jako zdroj i nástroj útlaku.

Boj proti útlaku se stal hlavním propagačním motivem či vývěsním štítem kulturních marxistů; jejich nasazení i šíře záběru byly impozantní. Kromě heterosexuálních bílých mužů jsou prý všichni utlačovaní: ženy, děti, barevní, homosexuálové, přistěhovalci, páriové, dekadenti... Veřejnost se tedy musela za každou cenu dozvědět, že s kulturním marxismem přišla na scénu síla, která skoncuje se všemi formami utlačování. Proklamovaným ideálem se stala absolutní (nejen) mezilidská rovnost.

Takový program nefascinoval jen humanitní vzdělance; bral za srdce i širokou veřejnost. Jako by se poprvé v dějinách zjevila sama Spravedlnost. Za líbivými hesly o svobodě, emancipaci, rovnosti, spravedlnosti a lidských právech mnozí tušili obrovský posun v humanizaci společnosti. Dnes, v době triumfu kulturní revoluce, jsou už o něm absolventi humanitních studií skálopevně přesvědčeni. Disidenti ale nesouhlasí. Především vidí, že se kulturním marxistům vzývané hodnoty „dialekticky“ zvrhávají v pravé opaky: svoboda plíživě v otroctví, spravedlnost k privilegovaným menšinám v zásadní nespravedlnost k ostatním, rovnost v totalitu a lidská práva v diktaturu nelidskosti. Na rozdíl od morální rétorikou oslněné veřejnosti přemýšlejší lidé rychle prohlédli obłudné morální pokrytectví neomarxistů. Stačilo, aby si dali do vztahu jejich morální exhibování s jejich revolučními záměry.

Cílem revolučního tažení je přece zničení stávajících západních společností; jejich radikální hodnotová reorganizace. Pohonem je tu nenávisť k jejich tradiční podobě, především k jejím mravním hodnotám a „stereotypům“; ty je třeba dekonstruovat. No a geniálním prostředkem se tu ukázal být ten předstíraný zájem o všechny utlačované světa a jejich šikovné zmobilizování. Všichni, kdo údajně úpěli pod jhem heterosexuálních bílých mužů, byli zproletarizováni. Získali status obětí, a tedy i bezvýhradnou podporu a výsadu nedotknutelných; stali se občany vyšší kategorie.

Kulturní marxisté tedy zvedli prapor všech „utlačovaných“, neboť v nich jasně zřivě rozpoznali rozvratnický potenciál. V projektech multikulturalismu a radikálního feminismu učinili z přistěhovalců a sexuálních menšin beranidlo na rozbití tradičních západních společností – zvnějšku i zevnitř. Když ovládli prostor, vybudovali kolem nich obranný val exaltované tolerance a politické korektnosti, která zakazuje bílé populaci jakoukoli jejich kritiku jako prý nepřijatelný, hanebný rasismus. Nekritizovatelnost privilegovaných menšin marxistickým ideologům vyplývá z toho, že

jsou jejich příslušníci utlačovaní. Kdo nepřistoupí na zvláštní logiku těchto šablon ideologicky naprogramovaného myšlení, je prý lhostejný k právům utlačovaných. Pak je zřejmě také netolerantní, jedná z nenávisti a zasluží úděl na smetišti dějin – a sem už se dá dosadit cokoli. Jak vidno, ve finále se motivy bolševiků a neomarxistů zase sbíhají.

Principiální a všestranná ochrana účelově privilegovaných, protože ideologicky vytěžitelných menšin nabrala podobu fanatického nadřazování a nadřování: jejich členové jsou jakožto utlačovaní vždycky (a priori) v právu. Neomarxisté se stali experty na vymýšlení lidských práv nové generace podle ideologického klíče; subverzivní menšiny jsou jimi štědře obdarovávány. Stali se také pečlivými školiteli kádrů nezbytných pro úspěšný kulturně-politický boj. Prvořadým úkolem univerzitního vzdělání není podle neomarxistů přivést studenty k samostatnému myšlení o věcech lidských. Je jím naopak ideologická indoktrinace, která má vyvolat odpor k morálním předsudkům rodičů, naladit je na to jediné správné, revoluční myšlení, vštípit jim revoluční kánon a pokrokové postoje kontrakultury. Jaké je to „správné“ myšlení? Především osvobozující. Zbavuje životy jejich přirozené tíhy, jakou představují povinnosti, zodpovědnost, nesnadné úsilí o osobnostní růst, nasazení pro spravedlnost a korelativní potřeba zápasu s vlastním egoismem.

Jak se takové osvobodivé myšlení prosazuje? Snad namáhavým studiem? Precizní argumentací? Ale kdeže. Vždyť to jsou přece podle exponentů kulturní revoluce také jen předsudky a stereotypy, které byly vydávány za přirozené prostředky nalézání přirozených životních hodnot; nic přirozeného prý však na nich není. To jen náboženští fanatici a umanutí racionalisté ukládali nesmyslná břemena, aby jimi dusili životní spontaneitu a elán. Proto spustili protagonisté frankfurtské školy povyk kolem autority, pod jejíž ochranou se daří zodpovědnosti, povinnosti a ctnosti. K tomu přidali staletími osvědčené a psychologicky poučené působení na pudy, vášně a emoce.

Třeba studenti jsou zrovna ve věku, kdy mohou v postulátech sexuální revoluce snáze rozpoznávat volání svobody. Když se tyto požadavky osvobozené sexuality zarámují materialisticko-relativistickou odborností, když se oplodní působivou světonázorovou demagogií evolucionistů či psychoanalytiků, uživatní četbou odvážných (konvence a společenská tabu hravě prolamujících) spisovatelů a ozdobí povznášející rétorikou morálního rázu, je úspěch formačního vymývání studentských mozků či chcete-li žádoucí převýchovy k nevázaným způsobům života nasnadě. V šedesátých letech slavili kulturní revolucionáři frankfurtského okruhu v tomto ohledu bohaté žně. Z jejich zásob dnes komfortně žije a bezpečně vládne levicově liberální establishment současné euroatlantické civilizace.

Protože si frankfurtští neomarxisté narýsovali osu společenského zla v termínech Bůh – národ – rodina, zaměřili svou negativní energii především na tyto tradiční opory života. Tradičním náboženstvím pohrdají a snaží se ho nahradit novým – totiž svou všezahrnující ideologií. Kulturní identitu a homogenitu národů hledí rozložit a naředit masivní podporou přistěhovalectví a hysterickým antirasismem. Rodinu pak rozbíjejí atakem na autoritu otce, odnímáním práva rodičů být hlavními vychovateli svých dětí, právem na jejich prznění sexuální výchovou pornografického a homosexualistického rázu, posilováním závislosti na státu, potlačováním rozdílných

rolí muže a ženy a rozdílů ve výchově chlapců a dívek, preferováním kariéry před mateřstvím.

Nová levice odstartovala spanilou jízdu nejnovějšími dějinami. Na Západě se už stal její způsob myšlení se všemi jeho akcenty přikázaným mainstreamem. Široká veřejnost západních společností, omámená zčásti působivou, zčásti agresivní, vždy však vytrvalou rétorickou manipulací, přijala spásonosný projekt levičácké nápravy všech křivd světa jako samozřejmý progres humanity. Obětovala mu i vzývanou svobodu. Jak je to možné?

Vedle filosofického nastavení intelektuálů může za takový úspěch kulturní revoluce neomarxistů nejen to, jak chytře navodili zdání spravedlivého zápasu, ale také jejich geniální strategie plíživého ovládnutí demokratických institucí. Nejprve těch, které přímo utvářejí veřejné mínění, tj. vzdělávacích a komunikačních. Protože tyto instituce v liberálních demokraciích zrovna neúpěly pod státním dozorem, nenarazili militantní aktivisté kulturní revoluce na větší odpor. Za několik desetiletí byly západní společnosti zpracovány do té míry, že dnes vítají radikální redefinice lidských práv, hodnot, rodiny, svobody a normálnosti jako standardy humanity 21. století. Kulturním marxistům se podařilo ideologicky zkorumpovat univerzity, média, vlády, justici i zábavní průmysl. Od šedesátých let minulého století systematicky vychovávají kádry a elity, které pak převychovávají zaostalé masy k neslýchaným absurditám, jimž budeme muset v dalších lekcích věnovat pozornost. Vypracovali téměř dokonalý mechanismus k získání socio-kulturní hegemonie.

3. 3. Bolševický pohled na dějiny

Protože podle historismu všechno podléhá změně, stala se samotná skutečnost pro revolucionáře permanentní výzvou. Jak řečeno, bylo také nutné vylíčit stávající společenskou realitu i její historický kontext v temných barvách. Pak mohla být revoluce metodou kontrastu snadno interpretována v těch nejoptimističtějších termínech humanizace a osvobozování. Škaredou minulost vystřídá skvělá budoucnost – to se zdálo být pod klenbou obecné evoluční mytologie nanejvýš přesvědčivé.

Jako vítaná sugesce slouží kulturním marxistům chmurné, tendenční obrazy z dějin křesťanské civilizace. Negativní jevy se pomocí fabulace zesílí na maximum, vše pozitivní se zamlčí nebo vylíčí také jako negativní. Tato oblíbená propagandistická technika není samozřejmě jejich vynálezem; zvládli ji ale brilantně. Pro ideologa bez objektivistických zábran není ostatně nic obtížného vybírat z dějin jen negativní příklady a upravovat je pro vyvolávání revolučních vášní a formování žádoucího uvědomění (ne)gramotných mas. Daleko obtížnější by bylo, kdyby měl převzít za své sériové moralizování tradičních společností aspoň teoretickou zodpovědnost.

Jak by mohli Horkheimer s Adornem ospravedlnit svoji normativní kritiku společnosti, když byli přesvědčenými etickými relativisty? K tomu by přece potřebovali nerelativizovatelné, obecně platné mravní normy. Kde by je však jako relativisté s čistým intelektuálním svědomím vzali? Jako si při svém vesměs nominalistickém přesvědčení užívají přirozenou objektivitu vlastních pojmů, tak také ve své umanuté kritice tradičních společností intuitivně užívají normu obecně lidské spravedlnosti – ovšem pouze s ideologickou libovůlí, tj. dogmaticky a selektivně: pro sebe nárokují,

co u jiných deklasují na rezidua náboženského tmářství či produkty buržoazní ideologie. Revoluce ale unese všemožné rozpory; jen jim neříká nesmysly. Dopřává tedy svým vyvoleným možnost absolutních odsudků všech reakcionářů, vyznávajících obecně lidskou spravedlnost. Ale ne všechno, co snese revoluční zápal, je také dovoleno v řádu teoretického myšlení. V něm jsou protagonisté kritické teorie prokazatelně černými pasažéry.

Proklamovaná kritičnost se tedy frankfurtským ideologům scvrkla na umanuté skandalizování západní civilizace; to však stálo za to. Jejich bezhlavá kritika rozsévá a živí tu nesmiřitelnou nenávist, v jejíž síle neomarxisté vytrvale působí k zániku Západu. Není to, jak řečeno, působení na úrovni racionality; pohybuje se výhradně v oblasti iracionální. Manko kritičnosti úspěšně nahrazují manipulačními technikami sociální psychologie a propagandistickými metodami.

Moderním derivátem nenávistné kritické teorie jsou dnes univerzitně provozovaná tzv. kritická bělošská studia. Jde v nich hlavně o systematické šíření nenávisti k bílé rase. Ta prý je socio-konstruktem, který vytvořili běloši, aby instalovali nadvládu nad barevnými; hegemonie bílých musí být zrušena. Jako strategická technika tu slouží vytrvalé, nepřetržité obviňování bělochů z rasismu. Jde o to, aby v nich byly psycho-terorem udržovány permanentní pocity provinilosti, aby jim bylo soustavně vštěpováno přesvědčení, že bílí jsou univerzálním zlem a barevní jeho obětí. Mýtus kolektivní viny zakládají neomarxisté na zažitém kolektivismu. Především běloši, kteří byli na svých humanistických studiích vystaveni této šílené indoktrinaci, slouží často s implantovaným pocitem viny a svazáckým zápalem záměrům kulturní revoluce. Ve své civilizaci se snadno stávají trojským koněm revoluce; hledají v tom své vykoupení.

Křesťanství a kapitalismus prý byly největšími hanebnostmi, jaké mohly Západ potkat. Ne že by byla praxe křesťanů a kapitalistů bez poskvrny; to ostatně není žádná realizace sebeušlechtlejšího ideálu. Ale revolucionáři na ní nenechali nit suchou; všechno prý bylo špatně. Autoritářské společnosti, kult jedné Pravdy a fašistoidní rodiny, rigorózní morálka přemrštěných nároků, namyšlený etnocentrismus, hanebný kolonialismus. Žádná svoboda, žádná rovnost, žádné bratrství. Nic než totální krize, permanentní odcizení a praktický debakl veskrze falešných idejí, přetavených v okovy. Div, že se sám život nezastavil. Stávající hodnotové systémy se po takové historicko-kritické masáži zdály být zaslouženým objektem revoluční destrukce. Kdo svůj život rozvrhoval na ose rodina–vlast–Bůh, mohl už být spolehlivě identifikován a konsenzuálně vykřičen jako úhlavní nepřítel.

Jak řečeno, vycházel podle kritické teorie zločinný charakter tradičních západních společností ze samotné jejich podstaty, konstituované především křesťanstvím. Spolu s Nietzschem odhalili marxističtí kritici v křesťanství hlavní zdroj bytostné zkaženosti Západu. Revoluce tak získala působivý mravní rozměr: bojovala přece se zlem křesťanského zotročování. Poctivým myšlením, neřkuli sebereflexí se revolucionáři nezdržovali. Ale nejen vnitřní poměry západní civilizace byly nesnesitelné. Západ terorizoval i ostatní civilizace, byl bezkonkurenčně světovým Zloduchem. Pesimistické líčení jeho dějin se stalo povinnou mantrou učňů kritické teorie. Její matadoři v něm rozpoznali jednu z podmínek úspěchu revoluce.

Architekti kritické teorie tedy založili a na univerzitách zavedli dosud nevidaný vědecký obor: parazitování na univerzální lidské slabosti. Jako není člověk, který by

nějakou neměl, tak také není společnost, která by byla bez kazů a bez problémů. Morální pokrytci neomarxistického ražení si z toho udělali živnost. Sami plní zloby a nenávisti se tak vytrvale patlají v lidské špíně, až jí pocákali celou historii Západu – samozřejmě vyjma svých inspirátorů, předchůdců a revolučních vzorů. Avšak Dějiny zřejmě povolaly kulturní marxisty, tyto obzvlášť fanatické „učené“ dekadenty, aby ze své intelektuálně-morální zkaženosti vytvořili novou „vědu“ a s její pomocí transformovali spodní proudy civilizace v mainstream.

3. 4. Emoční vyděračství

Ačkoli měla kritická teorie evidentně ideologické zadání a ideologický odér, podařilo se jí vsugerovat občanům západních společností pocity kolektivní viny za všechna zla křesťanského Západu: od násilného šíření víry, přes křížáky, inkvizici, náboženské války, kolonialismus až po holokaust. Žádný spokojený příslušník západní civilizace by neměl mít po lekcích kritické teorie klidné svědomí a spaní. Neomarxisté šikovně využili převládající kolektivisticko-historizující mentalitu a s pomocí psychologických triků vystavili veřejnost silnému tlaku citového vydírání. Ne nadarmo prošla frankfurtským školením celá řada psychoanalytiků.

Hned v prvním kontaktu nic netušící spoluobčany šokují obviněním z příslušnosti k rase, třídě, komunitě, civilizaci, která má na svém kontě bezpočet těžkých zločinů, za něž se ještě nikdo dostatečně nekál, natož aby za ně podal dostatečnou satisfakci. Jste tedy nemilí spoluobčané na řadě. Kulturní marxisté tím a priori nastolují morálně asymetrickou interakci, v níž se obsadí do božské role morálních soudců a ostatní usadí na lavici obžalovaných. Zvláště v prostředí nejasných siločar mravního světa působí tato jejich neomalenost jako omamná látka; manipulace skrze psycho-teror může začít. Rozum atakovaných občanů je nadlouho paralyzován, vyřazen; jejich vědomí se zmocňuje provinilost a následný soucit s oběťmi. To už vás mají manipulátoři na své straně. Další direkt přichází vzápětí: ve vašem vědomí, polovědomí či nevědomí je kouzlem psychoanalýzy odhalena nenávist k jinakosti, k menšinám. Je sice zase paradoxní, že vás takhle diagnostikují zrovna ti, jejichž mytologie vzešla z masivní nenávisti a jimž se stala nenávist profesionální výbavou. Nicméně verdikt je nemilosrdný: čím víc ji popíráte, tím víc se z ní před vašimi soudci usvědčujete.

Na tomto principu už také celá desetiletí na Západě pracují aktivisté politické korektnosti. Nediskutují; rovnou obviňují, nálepkují, případně zakazují a vyhrožují. Když se ještě zmůžete na reflexi a odlišíte svůj nesouhlas třeba s multikulturalismem a praxí politických korektorů od vztahu k právě zvýhodňovaným menšinám, schovají se korektoři za ty menšiny a rozhodnou: nesouhlas s námi vychází z vaší nenávisti k nim; protože my je chráníme před vašimi chorobnými sklony k diskriminaci.

Od šedesátých let dvacátého století se díky takovým manipulativním mechanismům lidé na Západě děsí čím dál víc toho, že budou novodobou inkvizicí vláčeni jako rasisté. Pod jejich vlivem propadají původní obyvatelé hysterii z vlastních dějin. Proto se čím dál víc oddávají obsedantnímu sebemrškačství a zakoušejí přitom vedle studu či masochistické slasti i úchvaty z vlastní tolerance a vyšlechtěné humanity, která si umí přiznat hříchy předků a teatrálně za ně přebírat zodpovědnost. Na

všelijakých humanistických fórech se s tím dá dobře pózovat. Obyčejně však bývá takový pozér spíše podezřelý anebo pro smích – především těm, kterým se tak okázale omlouvá a kteří jeho pošetilými ušlechtilostmi netrpí.

S pocitem mravní vyspělosti tedy začali postmoderní intelektuálové v režii kulturních marxistů vzývat potřebu odčiňování nafouklých hříchů předků. Specificky vlastní, osobní hříchy i nemalé hříchy svých vyspělých demokracií přitom bohorovně přehlížejí. Raději znalecky sjíždějí dějiny hříšného světa, než aby se vrtali v dějinách své pyšné, relativisticky zvrácené postmoderní duše. Ostatně v kolektivistickém cítění se cizí hříchy přiznávají snáze než vlastní.

U nás tento smysl pro provinilost probouzí V. Bělohradský. Ze západních univerzit k nám zavlekl nenávisť neomarxistů k tradičnímu Západu. Tato epidemie stojí mimo jiné za veleúspěšným projektem multikulturalismu. Multikulturalismus je možné také chápat jako jakési zvrácené pokání Západu, stimulované kritickou teorií kulturních marxistů.

Za koho všechno neseme viny? Jsme snad zodpovědní za to, co dělali naši rodiče, kdy jsme ještě nežili? Nebo za to, co vlast „páchala“ v minulých stoletích? Za Evropu, za Lidstvo, za Kosmos, za Univerzum? Kde se tahle šílená logika kolektivistického kýče zastaví? Nedávno zplodila novou sportovní disciplínu: klekání před černochoy. Morální namyšlenost těchto masochistů je nesnesitelná.

Bělohradský s patosem jediného spravedlivého hřimá do svědomí heterosexuálního bílého muže. Kamkoli tento největší vrah a lupič přišel, přinesl zkázu, hlásal černošský rasista Malcolm X a Bělohradský horlivě přitakává. Jako křesťanský bílý muž se prý cítí vinen ve všech bodech této obžaloby. Koho má ale tato Bělohradského autostylizace dojmout? Máme snad žasnout nad tou velkolepou kajícností, s níž na sebe Bělohradský bere viny křesťanských bělochů? Pro začátek bude lepší, když prohlédneme to propastné pokrytectví, s nímž Bělohradský předstírá svůj podíl viny, jenom aby umocnil dojem z fanatického obviňování západní kultury, které tak oddaně pochytil u marxistických mistrů „kritické teorie“. Z jeho spisování je ostatně brzo zřejmé, že zdaleka není takovým morálním velikánem, aby mohl omračovat svou okázalou, bezmála planetární mravní vyspělostí.

Jako si Bělohradský nemůže přisvojovat zásluhy za skvělé činy svých křesťanských předků, které v ideologické zaslepenosti nápadně přehlídí, tak ani nemůže nést odpovědnost za hříchy křížáků, inkvizitorů či kolonizátorů. Když už má potřebu omračovat (hranou) citlivostí pro vlastní zodpovědnost za staleté hříchy, mohl ji raději vztáhnout na svou nezřízenou vášeň pro šíření programově prohané osvěty neomarxistů a eticky destruktivního relativismu. V následující lekci budeme sledovat jeho revoluční truchlohru v českých poměrech.

Za zmínku ještě stojí, že se tento neuvěřitelný, do učeně znějících frází balený primitivismus šíří ze západních univerzit, které zachvátila nákaza nové levicové humanistiky. Že se v nich dlouho pěstuje pokleslá filosofie člověka, to by se ještě dalo pochopit z logiky vývoje novověké filosofie, která bohužel univerzitní provoz bezkonkurenčně ovládá. Že se však univerzity promění v prostory nepokrytě ideologických manipulací, profesori v agitátory a humanitní vzdělání ve výchovu ideologických kádrů, které pak mají převychovávat veřejnost, tomu se pořád ještě nechce věřit. Realita v tomto ohledu bohužel předbíhá i hodně chmurnou představivost.

Dnes už mají i u nás absolventi humanitních oborů důkladně propláchnuté mozky agitačně koncipovanými přednáškami – jako za bolševika. Do života z nich nafasovali klapky na oči proti vnímání reality, vosk do uší proti nepříjemným námitkám a úderné slogany na překřikování odpůrců – nejlépe z paměti. Právě z nich se rekrutují politologové, politici, šéfredaktoři, komentátoři a aktivisté ideologicky prospěšných politických neziskovek a lidsko-právních agentur – prostě výkonní pracovníci celé té manipulační mašinérie kulturní revoluce; bohužel se do ní zapojují i někteří modernističtí kněží. Ve filosofii člověka jsou sice příslušníci establishmentu zhruba stejně negramotní a také stejně namyšlení jako jejich bezprostřednější předkové po absolvování marxismu-leninismu. Strategii však mají vypracovanější a také rétorika je u nich vytríbenější.

LEKCE 8.

FILOSOFICKÝ KONTEXT TOTALITNÍCH IDEOLOGŮ 20. STOLETÍ

1. Navození filosofii Václava Bělohradského

Po listopadové sametové revoluci nebylo v české společnosti moc sympatií pro levicové myšlení. Tuto nevyváženost přijel z exilu napravovat i Václav Bělohradský. Brzy se stal u nás prvním apoštolem Nové levice. Do filosoficky vyprahlé pustiny přinášel svěží ideje postmoderního Západu, vyzdobené tehdy oslňující rétorikou. Dařilo se mu oslovovat intelektuálně vyhledovělé publikum, které prahlo po čerstvých plodech myšlenkového světa vyspělého Západu, o jejichž hodnotě se nepochybovalo. U studentů mu přitom pomáhala stylizace do jakéhosi neo-disidenství, jímž čelil u nás tehdy pochopitelným „pravicově-kapitalistickým“ tendencím.

Vedle u nás obligátního odvolávání se na Patočku se Bělohradský filosoficky hlásí k autoritám postmoderny (Gadamer, Vattimo, Rorty...); ideologickým trikům se naučil ve frankfurtské škole. Jeho texty jsou zhusta prokládány odkazy na to, co kdo a kde řekl. Bělohradský je pilným čtenářem. Bohužel patří k těm filosofujícím autorům, u nichž sečtělost myšlenkovou kvalitou zrovna moc nezvyšuje. Spíše vzniká dojem, že čím víc toho z filosofie přečtou, tím prohloubenější chaos z toho vychází.

V. Bělohradský je profesně filosofujícím ideologem s nepřehlédnutelnou vášní pro revoltu. Rád přiznává, že je dítětem šedesátých let, což vypovídá o poměru filosofické a ideologické složky v jeho myšlení mnohé. Má celoživotní nepřátele: kapitalismus, kolonialismus, tradiční Západ, metafyziku a katolickou církev. V zápase s nimi bezprostředně těží z ideových zdrojů a z revolučního elánu kulturních marxistů. V širším filosoficko-kulturním kontextu si ad hoc vybírá z nepřeborné nabídky moderny a postmoderny. Jak už to u reprezentativních intelektuálů postmoderny bývá, je jeho nefilosofická víra v autoritu tohoto hlavního proudu filosofického vývoje neotřesitelná.

1. 1. Konflikty s pravdou

Bělohradského myšlení je věrné hodnotovému relativismu. Poukazy na objektivní pravdy či mravní řád častuje Bělohradský výsměchem a pohrdáním. Kritičtější čtenář má samozřejmě řadu otázek. Například: Kdyby nebyl Bělohradský zaujatý nějakým silným zájmem, musel by se přece se svými frankfurtskými školiteli také zeptat, proč se jako přesvědčený relativista tolik pohoršuje nad počínáním třeba takových historicky odlehklých inkvizitorů či kolonizátorů? Na základě jakých relativních kritérií může vůbec konzistentně posuzovat myšlení a jednání lidí jiných dob a kultur? Vždyť přece všechno, co v našem myšlení máme za pravdivé, platné, nosné a závazné, je podle jeho relativistického kréda historicky, socio-kulturně a kdovíjak ještě podmíněno.

Tuto prý objektivní (nerelativizovanou?) pravdu Bělohradský opakuje se svými učiteli do omrzení. A najednou mají mít ta opovrhovaná „domněle univerzální“ tradiční měřítká z jiných časoprostorových kontextů v jeho použití skutečně absolutní, univerzální, nepodmíněnou platnost? Pokud ji ale nemají, neměli by se pak neomarxisté logicky zřítci svého selektivního historického hyperkriticizmu a anti-západního negativizmu, jímž tolik budoují u méně vzdělaného a ideologicky manipulovaného publika?

Když se ale takhle ptáte, nechápete kouzlo dvojího metru neomarxistů; ti s ním dobyli postmoderní Západ. To už jsme ale v myšlenkovém světě dravých, intelektuálně primitivních ideologů. Na jejím pozadí pak můžeme rozpoznat siluety skeptiků všeho druhu, kteří se naneštěstí stali v průběhu vývoje novověké filosofie jejími hlavními postavami. Svou autoritou kryjí totalitním ideologům záda. Jednoduchou techniku dvojího metru je vlastně naučili také oni: co u druhých popírají či odmítají, toho si sami bez mrknutí oka dosyta dopřávají. Popírají například přirozené hodnoty myšlení, které ovšem ve svých myšlenkách, včetně těch negativistických, bezstarostně užívají.

To bychom ale chtěli od Bělohradského přiliš. Vždyť on je jen filosoficky podvyživeným dítětem své doby. Myšlenková konzistence skutečně nepatří k tomu, co by mělo brzdit gejzíry jeho nápadů a zkratů, tryskajících z ideologického zaujetí a v jeho zájmu.

Bělohradský rád poučuje své protivníky, že podle Gadamera by si každý měl být vědom relativnosti svých filosofických východisek. Jestli si byl relativnosti svých východisek vědom také sám Gadamer, když ji tak naléhavě a obecně hlásal, to už Bělohradského nenapadlo. Ono to evidentně nenapadlo ani samotného Gadamera – jinak by takovou neuváženost rychle stáhl. Jako věrný učeň celé řady moderních filosofů Bělohradský snad ani nemohl z jejich autoreflexivní slepoty vyrůst. Prostě ji zdědil a snaživě ji jako nějakou vyšší moudrost v patřičném balení předává dál.

Tak se i Bělohradskému přihodilo, že se zdrojem jeho relativizace mravnosti stala chronická kolize s hlavní hodnotou lidského myšlení – s pravdou. V jeho případě došlo navíc k té nejhorší možné kombinaci, jaká může filosofujícího intelektuála postihnout: noetická podprůměrnost se u něj pojí s filosofickou dětinskostí, s těkavostí asociativního myšlení, s jalovou sečtělostí a s ideologickou vášní přispět k radikální

změně světa. Slepota k vlastním rozporům bývá při takové výbavě definitivní. Přesto pořád udivuje a zaráží, když se s ní konkrétně setkáme. U Bělohradského například čteme:

„Každá teorie, obraz, živý tvar, zápis, popis světa či vyprávění nás přesvědčuje svou poetikou, ne tím, že nám ukazuje skutečnost. Každý soudce, každá norma a každé poznání vyjadřují předsudky a zájmy nějakého historického my.“ (Společnost nevolnosti, s. 135)

Jestliže aplikujeme tuto noetickou moudrost subjektivisticko-sociálního determinismu na ni samu, a od Bělohradského nečekejme, že zná jediný rozumný důvod, proč bychom tak činit neměli, pak vzniká zásadní otázka: Proč by nás měly zajímat jakékoli názory? Jejich nároky na objektivní platnost jsou tou moudrostí přece zrušeny, jakékoli rozlišování pravdy a omylu se stává fiktivním. Nemůžeme dokonce pravdivě poznat ani to, že jsou to nějaké názory, že patří určitým lidem, že existují nějaké předsudky, zájmy, poetika, a dokonce nějaké historické my.

Tím spíše je tedy zbytečné, abychom se v rámci takového kognitivního nihilismu vůbec zabývali výplody předsudků a zájmů vyznavačů této relativistické moudrosti či nějakých revolučních chaotů. Pak už ani nemá cenu, abychom jim připomínali, že i oni, jako jejich tvůrci, také nevyhnutelně propadají sugescím nějaké poetiky. Stejně tak by bylo zbytečné konstatovat, že mnozí z nich navíc patří k množině „historického my“ kulturních marxistů, v jejichž režii i zájmu tady Bělohradský bezhlavě a zase jen výsekově relativizuje. Proč bychom tedy měli jeho obecným relativistickým poučkám věřit?

Bělohradský však na dobré jméno filosofa nedbá. V následujícím výkladu (s. 135) protestuje proti ideálu modernosti, který spatřuje v „asimilaci“, čímž zde rozumí *podřízení se jednomu privilegovanému popisu světa a jediné univerzální normě*. Proti takovému „teroru pravdy“ staví v jakémisi morálním vytržení z Lévinase postmoderní ideál „disimilace“, která zahrnuje imperativ soudobé společnosti: *nezbavit druhé lidí hlasu, neasimilovat je!* Tím se prý aktualizuje pojetí spravedlnosti jako moudrosti.

Kouzlem povrchnosti konfuzního myšlení tu dochází k oblíbenému povyšování noetické nouze postmoderních subjektivistů na etickou hodnotu, neřkuli maximum životní filosofie. Tvář druhého, její křehkost je prý naléhavější než pravda. Nesmíme ji prý *odečíst od našich objektivních pravd jako pouhý „subjektivní pocit“*. Jsme prý absolutně odpovědní před tvářmi druhého, ne před univerzálními principy a objektivní pravdou.

Jistěže jsme mravně zavázáni jednat s druhým jako s člověkem. Absolutnost závaznosti, kterou zde Bělohradský zdůrazňuje, je však participací na absolutnosti přirozeného mravního zákona, který si ovšem postmoderní relativisté upřímně oškívají. Zřejmě se tu náš apoštol postmoderny poněkud zapomněl, když podpořil svou filipiku proti univerzálním principům a objektivní pravdě „nevkusným morálním patosem“. Ona totiž odpovědnost „před tvářmi druhého“ implikuje i takovou konkretizaci, jakou je nezištná starost o bilanci pravd a omylů v myšlení bližních.

Své s odpuštěním tlachání o křehké tváři druhého tedy Bělohradský prokládá nevěrohodným, účelovým moralizováním, když říká, že *„administrativně-ekonomický aparát povýšil lhostejnost k tváři druhého na nejvyšší normu“*. Čtenář z toho má zřejmě z kontextu vytušit, že každý, kdo rozlišuje pravdu od omylu, klesá na úroveň

byrokraticko-ekonomické lhostejnosti k člověku. V této demagogii je kromě pokleslého moralizování i sofistická imputace lhostejnosti k druhým. Kdo totiž identifikuje omyl druhého, nemusí být přece k němu „byrokraticky lhostejný“. Může tak naopak konat v zájmu mýlícího.

Bělohradský rád mluví o morálním kýči – samozřejmě těch druhých. Čím jiným je však jeho romantický patos, v němž zdůrazňuje absolutní odpovědnost před tvář druhého a zároveň přitom jako přesvědčený relativista odmítá tutéž odpovědnost vzhledem k pravdě a univerzálním principům (myšlenkovým i mravním). Kdo propadl postmodernímu bláznovství bezmezné plurality, vydávané za vyšší spravedlnost, a staví lidskou tvář proti pravdě, ten se v otázkách lidství, lidskosti a lidské tváře spolehlivě diskvalifikuje.

Tuto rovnost v neomezené pluralitě si Bělohradský sice pojistil o pár řádek výš svým nesmyslným socio-relativismem. Ale už si nevšiml, že taková pojistka činí bezvýznamným i všechno to, co nám v opojení Lévinasem vykládá o disimilaci. K čemu je v takovém kontextu vůbec hlas druhého a jak ho vůbec poznat, posoudit?

Na druhé straně by mohl Bělohradský s trochou tolerance na lévinasovském principu i vydělat: může si ve světě filosofů nárokovat rovné uznání. Protože však každé vytržení jednou končí, nepřekvapí, že v jiných souvislostech (zvláště při rozhořčené kritice protivníků) Bělohradský na svůj rovnostářský mravní patos rychle zapomíná.

Kdyby Bělohradský jen nevyzobával z dnes uznávaných filosofů, co se jeho stylizovanému, salónnímu rebelantství hodí, kdyby citované texty skutečně promýšlel, mohl by možná i léčit myšlenkovou dysfunkci ustavičného sebevyvracení, které ho v jeho oblíbené disciplíně relativisticko-skeptického pózování postihuje s neúprosnou pravidelností.

Přitom měl Bělohradský terapii na dosah, když například v jiném kontextu meditoval (s. 36) nad Gadamerovou metodickou ideou, která zdůrazňuje význam důsledného kladení nepřijemných otázek, jež mohou zbavit myšlení dogmatičnosti, předsudečnosti a levných závěrů. Bělohradský této myšlenky metodické skepse sice horlivě aplauduje. Ale zřejmě jen kvůli dojmu, že tím získává bič na ty, kteří nemyslí v jeho směru a které odbývá jako fundamentalisty, štítící se nepřijemných otázek. V jeho rezolutním, chaotickém myšlení není ani náznak toho, že by své ideologicky předurčené závěry konfrontoval s příslušnými antitezemi. Opravdu u něj nehrozí, že by vlastní myšlení kultivoval vyrovnáváním se s obtížnými námitkami. Pro tuto nezbytnou techniku kritického myšlení horuje jen při pomýšlení na své ideové nepřátele.

Na stopě léku pro své chronické onemocnění relativismem byl Bělohradský také v momentě, kdy se na okamžik nechal oslovit Foucaultovým obratem „reprezentace reprezentace“ (s. 107). Najednou se rozmáchle staví za objektivitu a realistický popis světa – ale zase: spíše si tu z nich jen dělá výtah k povýšenému poučování o důležitosti autoreflexe každého autora.

Kéž by vzal Bělohradský aspoň jednou vážně ty okázale akcentované prvky řádného myšlení (metodická skepse, noetická autoreflexe, realistický popis) a zakomponoval je také do svých domněle kritických negací. Pak by už tolik nezdůrazňoval (prý nezbytný) stín, který provází každého autora a jímž rozumí nutně přítomné

subjektivní prvky v jeho tvorbě: jeho bio-psycho-socio-kulturně-historickou podmíněnost, předsudky, zaujetí, jednostrannost – tedy prvky, které běžně zneužívá jako důvody pro frapantní omyl o relativnosti každého myšlení.

V náhlém osvětlení Bělohradský sice tvrdí, že realistický popis světa od autora vyžaduje, aby viděl své vidění, což by bez subjektivizujícího znehodnocování jakéhokoli myšlení mohlo být v jednom bodě nadmíru užitečné – především pro něj samého. Tím bodem je noetická autoreflexe, v níž si filosof hlídá soulad mezi vlastními předpoklady a závěry.

U Bělohradského však skutečné naplnění potřeby sebereflexe, v níž by zahlédl své myšlení ve světle svých obecně destruktivních závěrů o lidském myšlení, opravdu nehrozí; ke svým rozporům zůstává slepý. A proto také ve vazbě na dekadentní noetiku svých filosofických učitelů pravidelně proměňuje rozmanitou podmíněnost filosofů v relativizující faktory jejich myšlení. Pak se samozřejmě rozplývá i možnost jakýchkoli realistických popisů. Tak daleko už Bělohradský při své chvále autorova vidění vlastního vidění nevidí.

Že Bělohradský v základním problému filosofie ustrnul na úrovni nezávazného tlachání, naznačuje i fakt, že se na téže stránce (s. 88) dovolává Kanta, který podle něho ukázal, že rozpornost je spjata s neřešitelnými antinomiemi rozumu. Kdyby se noetické teorii pravdy více věnoval a pouze neopisoval skóre kritičnosti od moderních autorů dějin filosofie, mohl třeba i zjistit, že rozpornost je tu spjata toliko s Kantovým nepodařeným výkladem lidského myšlení, jehož jsou vybájené antinomie rozumu toliko diskreditující součástí.

1. 2. V neomarxistickém angažmá

Inspirován Marcusem a jeho kritikou absence „druhého rozměru“, Bělohradský pléduje v protějšku ke konzumní Sodomě za „vyšší kulturu“. Její vzácní nositelé jsou prý většinou společností vnímáni jako „nepřátelé lidu“. Říká k tomu:

„Žádný národ totiž nemiluje svou vyšší kulturu, své ‚elitáře‘, své ‚nezodpovědné narcisistické intelektuály‘, ‚své kavárenské radikály‘, své ‚filosofy, mudrující o ničem‘. Naopak bojí se jich, protože rozvracejí jejich mýty, ohrožují jejich investice, nezodpovědně narušují jejich život a zlehčují jejich životní úspěchy... Kořeny největší tragédie dvacátého století jsou v úzkosti většiny z ‚druhého rozměru‘, který ‚vyšší kultura‘ vnáší do života všech.“ (Společnost nevolnosti, s. 89)

Porovnejme tuto moralistní lekci s výše adorovanou *tváří druhého* – a že jich v té většině vyznavačů konzumu bude. I jejich hlasy budou znít v tom davu mohutněji. Opravdu se k nim zde Bělohradský staví s tou uctívou pozorností, jíž chtěl imponovat, když se bil termínem disimilace za *tvář druhého, jejíž křehkost je naléhavější než pravda* – dokonce i než ta jeho pravda o vyšší kultuře? A jak vlastně máme té vyšší kultuře rozumět? Její nositelé se prý snaží přimět sebe i bližní, aby nahlédli i odvrácenou stranu svých „nejvyšších hodnot“, aby nastolili odstup od toho, co většina považuje za „nejvyšší hodnotu“.

To zní na první poslech sympaticky. Dokonce to asociuje nejen Sokratův přínos ke kritickému myšlení Západu, ale i jeho osud. Srovnáme-li ale takto sokraticky zabarvené pojetí vyšší kultury s postmoderním relativismem Bělohradského, vynikne

především rozdíl mezi rozumnou skepsí metodickou a nerozumnou skepsí rezultační. Případná asociace se Sokratem by také mohla kazatele relativismu přivést k tomu, že by mohl vnímat i nenáviděný opak svého okázalého relativismu, tzv. „fundamentalismus“ jako pozici, která nemůže být v logice relativistického vyznání o nic zpozdilejší než jeho milovaný relativismus. A to necháváme stranou vzývanou lévinasovskou citlivost pro jinakost tváře a hlasu druhého. Zase bychom ale chtěli od filosofického narátora moc. Jeho silnou stránkou nebude noetická reflexe pravdy s její nudnou autoreflexí. Ta se opravdu nedá vyprávět podle ideologické potřeby jako dějiny.

Jinak stojí za povšimnutí, že si Bělohradský chválou Marcuseho „druhého rozměru“ připravuje půdu pro intelektuálské mistrování zdravého rozumu „hloupé většiny“ ideologickými absurditami.

Od frankfurtských neomarxistů odkoukaná nenávist k Západu mimo jiné vyžaduje razanci a výdrž v kategorických odsudcích. Jenže, jak řečeno, morální odsudky neladí s relativistickým vyznáním. Trapnost takové diskrepance se násobí každým dalším morálním atakem na Západ, každou další lamentací nad jeho hanebnostmi. Bělohradský je v tomto ohledu vytrvalý i vynalézavý.

Na Ratzingerův výrok o patologické sebenenávisti Západu reaguje Bělohradský poukazem na Osvětím, Hirošimu a Gulag. Vidí v nich důvod oprávněné nenávisti k Západu. Jenže, jakého Západu? Tyto hrůzné důsledky mají přece svůj filosofický základ právě v monisticko-materialistickém odosobnění člověka a v etickém relativismu. Právě v tom kolektivistickém odosobnění, které u něj vyvolává pocity kolektivní viny. A právě v tom relativismu, který Bělohradský jakožto uvědomělý postmoderní intelektuál sebevědomě a s pocitem mravní převahy vyznává.

V případě sebenenávisti by se tedy měl rozlišovat dvojí Západ – nenáviděný a nenávidějící. Tím prvním je tradiční Západ definovaný smyslem pro přirozený mravní řád, osobní důstojnost člověka a transcendentní hodnoty jeho života. Ten druhý navazuje na spodní proudy tradice, je filosoficky na opačném pólu a stal se v důsledku neblahého vývoje západního myšlení dominantním. Dnes prostřednictvím neomarxistů vyprodukoval nenávist k této tradici západní civilizace a zavlažuje bažiny jejích „hlubokých soustátí“. V etických termínech je první univerzalistický, druhý beznadějně relativistický.

Kdyby Bělohradský opravdu nenáviděl Západ kvůli Osvětím či Gulagu, měl by svou nenávist zaměřit především proti své filosofické pozici; ty hrůzy jsou totiž do značné míry její konsekvencí. Bělohradský ale jen špatně klame tělem, když užívá levný argument „Osvětím“ a předstírá spravedlivé rozhořčení nad tím, jak se v režimech vybuchelého kolektivismu s lidmi zacházelo. Vždyť přece ty běsy nerozpoutal nikdo jiný než jeho filosofičtí souvěrci – revolucí posedlí vyznavači materialismu, etického relativismu a „vyšší kultury druhého rozměru“.

Zášť neomarxistů k západní civilizaci má ovšem ve skutečnosti velkolepější revoluční motivy. Tradiční Západ musí být v rámci kulturní revoluce nejprve morálně znemožněn, deklasován a následně nahrazen Novým Západem Nové levice. V tomto schématu se pohybuje i Bělohradského myšlení. K jeho koloritu patří i rétorické exhibice morálního pokrytectví. Pro uvádění revolučního programu do společenské praxe jsou v utilitaristické logice revolucionářů přece vhodné všechny prostředky ideologického boje. Lež, demagogie, sofistické předstírání, zesměšňování, šikanování,

nespravedlivé osočování, nálepkování a kriminalizace oponentů, manipulace veřejným míněním, vyvolávání vášní a společenských konfliktů patří mezi ty osvědčené.

V takovém kontextu je tedy třeba rozumět textům autorů, kteří píší podle zadání tzv. kritické teorie frankfurtských neomarxistů. Tak je také třeba číst i Bělohradského moralistické výlety do historie dávné či nedávné. V obou případech má na mušce výhradně zločiny (skutečné i domnělé) tradičního Západu.

V záchvatu horoucí humanity se Bělohradský (*Být vlastencem Západu*, 2004) pohoršuje nad ponižováním iráckých vězňů americkými dozorcí v pověstné věznici Abú Grajb. Rozpoznává v něm *absolutní zlo neúcty k slabšímu*. Že ale v téže věznici docházelo za Saddáma k ještě „absolutnějšímu zlu“ například vypichování očí, už Bělohradského nevzrušuje; do revolučního programu se nehodí.

V jiném eseji (*Deset knih, které pokazily svět*, 2005) nasazuje Bělohradský jinou masku. Tentokrát se rozčiluje nad nelichotivým zařazením Nietzscheva eticky destruktivního dílka (*Mimo dobro a zlo*) mezi knihy škodlivé. Rozhořčení se dá pochopit. Věc revoluce přece vyžaduje, aby byl takový rétoricky brilantní kritik tradiční morálky hájen ze všech sil. Bělohradský tedy vysvětluje, že *Nietzsche nás učí myslet morální soudy realisticky jako výpověď o těch, kteří soudí. ... morální soud se často rodí z potřeby kompenzace za porážku či slabost, za malost a zbabělost*. Skvělé. Platí to také o Bělohradského morálním posuzování kolonizátorů či amerických bachařů, jímž burcuje svědomí Západu? Nebo snad o hodnotících soudech Simona Wiesenthala či Solženicyna?

Není úplně zřejmé, jestli je Bělohradského technika rychlého nahazování suggestivních obrazů dána jeho hyperaktivní imaginací, nebo jde spíše o záměr sofistů. V každém případě je u něj střídání jednosměrného moralizování s okázalým relativismem tak frekventované, že se chronická rozpornost jeho myšlení prostě nedá přehlédnout. Když někdo ovládá tak znamenitě umění pronášet jedním dechem absolutní mravní odsudky a relativistické názory, pak vzniká pochybnost nejen o serióznosti jeho myšlení, ale také o jeho úmyslech.

Dá se opravdu těžko věřit, že Bělohradskému jde ve skutečnosti o realitu, o její pravdivé poznání a o rozumnou nápravu věcí, které lze měnit. Takové pošetilosti u vytříbených ideologů, jakými marxisté beze sporu jsou, opravdu nehrozí. Oni přece sami rozhodují, co je pravda a co ne, co je správné a co nikoli. Mají na to pověření samotných Dějin, a tudíž i zvláštní osvícení a vlastní dogmatiku. Vítejte v hájemství sekulárního náboženství. Za neurotickým spisováním V. Bělohradského spíše stojí společné vlastnosti bigotních marxistů: cynické pohrdání realitou, umocněné revoluční obsesí. Ani zájem o mravní stav a úroveň společnosti se nedá Bělohradskému věřit. Není nelíbený, ale spíše jen účelově předstíraný.

Je možné, že Bělohradského intelektuální póza, projevovaná skeptickými průpovídkami o naivní objektivitě, se mu stala niterným přesvědčením. Pak by byly jeho myšlenkové výkony vědomě instrumentalizovány. Byly by dány do služeb voluntárního prosazování zájmů kulturní revoluce. V takových případech ztrácí myšlení zřetel k pravdě, je ovládáno čirou subjektivizací a degradováno na pouhou masku vůle k moci; dostává se pod vládu iracionality.

2. Logické vyústění novověké filosofie v totalitách 20. století

V. Bělohradský sice v póze spravedlivého kazatele hřímá proti Gulagu a Osvětlemi. Sotva si ale přitom všiml, že má jeho myšlení společného jmenovatele s filosofickým myšlením totalitních ideologů, jichž se v případě nacismu a komunismu tak štítí. Neboť stejně jako on čerpají své ideologické vize z principů novověkého myšlení. Na nich také totalitní ideologové svá dogmata v posledku zakládají.

To jim sice zaručuje přesvědčivost pro moderní vzdělance, ale zároveň je takovým pofidérním založením usnadněna i filosofická kritika. Neboť celá novověká filosofie, která se od osvícenství stala hegemonem moderní vzdělanosti, je odvozena ze svého noetického negativismu. Ten se stal bezkonkurenčně jejím fundamentem a v posledku vysvětluje i redukcionistické paradigma filosofů novověku: a/redukci racionálního myšlení na čistě subjektivní projekce, na vždy překonatelné hypotézy, na empirii; b/redukci člověka na tělo, osob na části kolektivu/společnosti, na prchavé šmouhy ve Vesmíru; c/redukci mravnosti na relativní hodnoty a konvence; d/redukce občana na funkci ve státě.

Noetický fundament novověku je přitom veskrze rozporný, neboť protismyslně popírá hodnoty myšlení, které novověcí skeptici, falibilisté, subjektivisté, agnostici, pozitivisté, scientisté i relativisté všech odstínů ve svých specifických tezích bezelstně bez povšimnutí užívají a nárokují.

Tento noetický debakl, na který jsou jeho tvůrci i uživatelé náležitě pyšní, ovšem nekompromisně vychyluje jejich filosofická vyznání a výklady světa, lidského bytí, mravnosti a smyslu života mimo realitu. Tam se také ocitlo politické myšlení, neboť na takových falešných výkladech podstatně závisí. Ve dvacátém století vyústil neblahý vývoj filosofického negativismu do totalitní praxe.

Každá politická ideologie je relativně uceleným programem společensko-politického života. Jako taková obsahuje nějakou cílovou vizi. Proto je i ve struktuře totality určujícím principem ideologie. Podřízený režim od ní získává obsahy, směr, dimenze i mravní úroveň. Pochopení totalitní ideologie se v podstatě rovná pochopení samotné totality. Proto se definování totality musí především zaměřit na vymezení její ideologie. Všechny programy praktické realizace totalitním režimem jsou pochopitelné i hodnotitelné z jejich Cíle – obsaženého v totalitní ideologii.

Totalitní ideologie představují konsekventní odpověď post-náboženských společností Západu na potřebu jednotného obrazu světa a člověka a jeho praktického uživotnění. Staly se radikálně sekulární alternativou náboženství.

Architekti totality jsou především materialisty. Věří, že tento svět má jako jediná racionálně myslitelná realita monistickou strukturu a že pozemská existence v dějinách tvoří dostatečný, definitivní rámec lidských životů. V hegelíánské inspiraci se pak ztotožňují s dějinným optimismem. Chápu dějiny progresivisticky, jako vývoj kolektivisticky strukturovaných společností k stále větší svobodě, emancipaci a také k nápravě historických křivd. Podle pozdějších exponentů totality sice není takový vývoj hegelovsky předurčen zákonitostí samočinného toku dějin. Revoluční

boj probíhá v prostoru svobodné (nikoli ve smyslu poznané nutnosti) angažovanosti světloňošů pokroku. Nicméně pokrokářská mentalita je v ní pevně zabudována.

Ať tak či onak, berou strůjci totality dějinný optimismus jako výzvu k revolučnímu překonávání stávajících poměrů. Ty jsou pro ně a priori nepřijatelné už na úrovni ontologické. Uchvácení vlastní povolností tedy věří, že jsou právě oni těmi autentickými subjekty dějin a světodějnými osobnostmi, které Dějiny pověřily dynamičtějším uskutečňováním své vzestupné finality. Proto nemají problém pokládat mravní svět za odvozenou, revolučním cílům podřazenou realitu. S klidným svědomím ho degradují na materiál originální tvorby nových, dobově přiměřených norem, umělého vyvolávání či vyostřování sociálních konfliktů a revoluční vynalézavosti na dráze dějinného pokroku.

Samo o sobě může být snění o lepší společnosti i střízlivé. Může být podložené znalostí reality a životní moudrostí. Záleží tedy na tom, jak dalece jsou napravovatelé společenských poměrů sehraní s pravdami o lidském bytí, o smyslu osobního i společenského života a v neposlední řadě také na tom, jaké mají charaktery.

Podle těchto kritérií lidské zralosti už ale nemohou autoři totalitních ideologií dopadnout hůře. Jejich vesměs materialistická redukce člověka na tělo a relativistická redukce mravnosti na právní konvence představují spolu s falešným sebevědomím dědiců novověké filosofie naprosté dno úpadkového, antropologicko-etického myšlení.

Takové filosofické úrovni odpovídá i redukce občana na funkci v kolektivu a konsekventní nelidskost totality. Urputná vůle totalitních ideologů realizovat své vize lepší společnosti pochází ze smrtící kombinace hlubokých omylů o člověku a megalomanské pýchy. K lepšímu pochopení myšlenkových inspirací, opor a zvláště pak morálního cynismu totalitních revolucionářů bude vhodné přiblížit bezprostřední filosofický kontext totalitních ideologií.

3. Exkurz do teoretické filosofie

Samozřejmě závislost revolučně laděných intelektuálů na převládajících představách moderních filosofů o člověku tlačí jejich politické teorie do blízkosti gnóze. Co má ale společného novověká filosofie s mýtickým blouzněním gnostiků? Víc než jsou si její tlumočníci a ctitelé ochotni připustit. Můžeme to demonstrovat na Hegelovi, kterého ve filosofické reflexi totality nelze obejít. Tento gigant novověkého myšlení se stal garantem domnělé smysluplnosti a oprávněnosti totality. Ve dvacátém století našli její pachatelé v Hegelovi svého hlavního filosofického patrona.

Přítom má Hegel v akademickém světě velký respekt. Hlavně u těch učenců, kteří ve svém filosofování preferují důkladnou znalost filosofických systémů. Ti u Hegela, podobně jako u Kanta, především obdivují myšlenkovou originalitu a velkolepost propracovaného systému. Kromě zevrubné znalosti filosofických problémů v něm Hegel uplatnil i značnou schopnost abstraktního myšlení. To vše, podobně jako u Kanta, přivádí fascinované čtenáře často k nefilosofické zkratce: že totiž porozumění jeho složitým konstrukcím rovnou znamená i hluboké pochopení samotné skutečnosti. Tak snadné to samozřejmě není. Přesto například stoupenci historismu právě vlivem Hegela zaměňují historickou životnost, úspěšnost či působivost určitých směrů za jejich objektivní platnost.

Podobné manko kritičnosti ale mají Kant i Hegel se svými idoly společné. Na pohled překvapivá absence kritického myšlení je u obou patrná hlavně v tom, s jakou bezstarostnou naivitou kladli své výchozí problémy. Oba zaváděli rozhodující principy svých grandiózních systémů v neprozíravé závislosti na svých bezprostředních předchůdcích, a to zcela dogmaticky. Oba přitom ve východisku tematizovali podstatné otázky filosofie; Kant poznání, Hegel bytí. Ani jeden si však přitom nepoložil celou řadu kontrolních otázek a potřebných námitek, které si kriticky prozíravý filosof zvláště v tak klíčových problémech klást prostě musí. Začněme u Kanta.

Kant chtěl v reakci na Huma zachránit možnost vědy a tomu přizpůsobil celý svůj veskrze **psychologický** výklad lidského poznání. Že bylo třeba při skepsi k vědecké pravdě řešit nejprve **noetický** problém skepse k samotné pravdě a že se tento problém obecné skepse nedá řešit psychologickými analýzami poznání, to Kanta bohužel nenapadlo.

Problém pravdy by však zasadil Kantovo zkoumání lidského rozumu do širší, logice tématu odpovídající perspektivy. V ní by se napřed musel vyrovnávat s otázkami dokazatelnosti prvních evidencí, kruhů a regresů, které se vznášejí nad každou kritickou reflexí hodnot a mezi myšlení. Přitom by si osvojil techniku autoreflexe, která je v hlubinném zkoumání hodnot lidského poznání povinná. Pak by rychle pochopil, že oblíbené psychologické výklady mechanismů, vlastností, procesů a struktur poznání jsou tu k ničemu. Neboť jsou svou povahou závislé na noetickém vyhodnocení myšlení, a tudíž filosoficky méně zajímavé, než jak spolu se svými předchůdci Kant předpokládal. A co hůř: pochopil by, že jejich neuvážené upřednostnění v řádu reflexe poznání logicky končí debaklem nezvratných dogmatizací a trapností netušených kruhů či rozporů.

Celá Kantova rekonstrukce poznání tedy není žádnou *Kritikou čistého rozumu*, nýbrž odstrašujícím metodickým diletantstvím s vpravdě katastrofálním výsledkem. Problém hodnot myšlení, včetně jeho mezí, se opravdu nedá řešit ani sebeoriginálnějším psycho-popisem jeho struktur, neboť se v něm tyto hodnoty jen dogmaticky předpokládají. Když se pak výsledek psycho-zkoumání myšlení navíc ještě rozchází s tím, jak v něm byly ty hodnoty a meze bez reflexe předpokládány, vrcholí noetické diletantství v rozporech takových naivních výkladů poznání.

Kantův noetický nemožný, subjektivizující apriorismus je tedy rozpornou Dogmatikou „velkých kroků mimo cestu“. A právě ta svedla na scetství pseudoproblémů i velikány německého transcendentálního idealismu – Fichta, Schellinga i Hegela, ačkoli jsou dosud spolu s Kantem považováni za chloubu německé vzdělanosti. Je už ale na čase, aby byl jejich nafouklý, proklamativně ustálený věhlas uveden na pravou míru. Skutečný význam těchto veleduchů se totiž zhodnocuje a měří tragickými důsledky pro lidský život, které jejich setrvačně přečeňované a pohříchu mylné teoretizování bohužel má.

Fichte jako velký obdivovatel Kanta se stal první velkou obětí jeho apriorismu. Protože na něj jen dogmaticky, ale zásadně navázal, padá výše uvedená noetická kritika Kantova neuváženého vstupu do filosofické problematiky a jeho autodestruktivních výsledků plnou vahou i na Fichtův systém. Inspirován kantovským transcendentálním a puzen svým aktivistickým ustrojením proměňuje Fichte jeho nepodmíněný myslící subjekt v absolutní, neosobní Já o sobě, které prý klade sebe samo.

Svrchované, empiricky nepodmíněné Já – všeobecné „Jáství“ je tedy svou povahou aktem jednání, aktivitou. Fichte tak geniálně objevil, že na počátku není slovo, ale hypostazovaný čin. Zároveň prý sebe tvořící Já klade svůj dialektický protějšek, antitezi ne-Já. Jejich rozpor je pak zrušen sjednocením protikladů v syntéze, v níž se oba protiklady vzájemně omezují. Strukturální rámec dialektické ekvilibristiky německých idealistů devatenáctého století je touto pseudo-ontologickou bajkou vymezen. Hegel v něm našel ústřední princip svého panteistického systému.

Kantův vymyšlený subjekt produktivistického poznání byl tedy Fichtovou vzletnou spekulací – v podobě bytostně zdynamizovaného Já – povýšen na absolutní skutečnost o sobě. Ta se stává prvním principem – tvořivým zdrojem veškeré reality. Imaginární, logicky rozporný svět Kantova transcendentalismu posloužil jako odrazový můstek fantazijního rozvíjení neméně imaginárních světů v rámci německého idealismu.

Ve Fichtově zprostředkování učinili Schelling s Hegelem Kantovo hyper-konstruktivní pojetí rozumu podkladem svých přímočarých monistických explikací světa či božství. Jejich spekulace tak od počátku uvízly v husté síti pseudoprotéků. O pravdivostní hodnotě idealisticko-monistických a dialektikou tezí a antitezí zatížených systémů je tím rozhodnuto.

Kdyby tito němečtí idealisté nejprve objevili hloubku noetického realismu, nemohli by už filosofii kontaminovat zpoštlujícími, nominalisticko-monistickými spekulacemi o absolutní identitě skutečnosti či o identitě identity a neidentity jsoucen. Oni však místo toho rozvíjeli Fichtovu ontologizující, hyperdynamickou úpravu kantovské reflexe poznání ve výkladech hlavního principu reality Světa/Boha. Přitom vynechali řadu dalších, tentokrát ontologických otázek, které měli logicky řešit dřív, než přešli k absurdnímu zobsažňování neméně absurdní monistické struktury skutečnosti. Rozšířili tak noetické dluhy o manko ontologické.

Absence noetických kritérií odsoudila ontologické myšlení Schellinga a Hegela k definitivnímu nezdaru. Neboť v něm oba bezstarostně a bez povšimnutí předpokládali nutné podmínky možné realizace pravdy, aby je se stejnou bezstarostnou ignorancí ve svých obecných výkladech reality popřeli. Sdíleli tak neblahý úděl Spinozy, který je inspiroval v postupu od noetického dogmatismu k dogmatickému monismu.

Adekvátní noetická kritéria by tedy Schellingovi a Hegelovi zatrhlá spekulativní bloudění v nominalisticky chaotickém pseudosvětě. V kriteriologické návaznosti by pak specifická kritéria zdařilého ontologického myšlení zpřítomnila oběma myslitelům důvody povinné esenciality všech a substanciality mnohých jsoucen typu činitel/nositel akcidentů. Tím by se jejich filosofické reflexe člověka mohly udržet v alespoň elementárním souladu s realitou.

K této šťastnější variantě pokantovského vývoje však nedošlo. Původně individuální lidský rozum se postupně měnil na reálně jsoucí rozum obecný, až se stal nakonec monistickým monstrem – absolutním Duchem. Ve snaze o učený výklad jeho vývoje se spekulativní energie německých idealistů vyplývala v pseudo-problémech určování vztahu Ducha k jednotlivým jsoucům a v extrémním žonglování s pojmy identity, difference a rozporu.

Schelling tak ve filosoficky nezajímavém (protože od počátku mimo realitu situovaném monistickém) výkladu opravoval Fichta a Hegel zase mimo oblast smysluplné

ontologické reflexe opravoval Schellinga. Schelling sice v reakci na Fichta vrátil extramentální realitě objektivitu, ovšem v extrémní, monistické identitě přírody a ducha.

Hegel s Schellingovým Absolutnem bez difference nemohl souhlasit. Koncipoval tedy Absolutno s diferencemi jako identitu identity a neidentity a svěřil jeho myslitelnost vyššímu, spekulativnímu rozumu. Tím se Hegel od počátku své dráhy profesionálního filosofa uzavřel do klece monistických modelů svých bezprostředních předchůdců (Spinozy, Fichta a Schellinga), aby v ní prožil celý filosofický život řešením subtilních i světodějných pseudoprobémů.

Jako je hledisko správné metody klíčem k pochopení důvodů selhání četných výkladů noetických hodnot lidského myšlení (viz *Iluze skeptiků*), tak je tomu i v kritice systémů německé transcendentální filosofie. Kant, Fichte, Schelling i Hegel stvořili své systémy „jako vystřelené z pistole“, abychom užili Hegelův příměr, jímž počastoval Schellingovo dogmatické zavedení Absolutna. Všichni byli enormně zaujati nějakou otázkou, na niž (metodicky vzato zcela nahodile) narazili při studiu svých předchůdců. V síle svých zaujetí z ní bez hlubší metodické rozvahy rovnou učinili hlavní problém. Z jeho řešení pak jako z absolutního axiomu vyvíjeli pseudoprobémy, jimiž konstituovali své systémy.

V metodicky prozíravějším přístupu by ale museli zohledňovat více hledisek a tematizovat celou řadu logicky souvisejících noeticko-ontologických problémů. Oni se však naivně spokojili s jednou docela náhodně aktualizovanou otázkou, kterou neuváženě a dogmaticky povýšili na absolutní výchozí bod celého systému. Že by existovala nějaká objektivní logika řazení filosofických témat a problémů, je přitom nenapadlo.

Především metodická zanedbanost tedy způsobila, že je celý Hegelův systém prosáklý logickými rozpory. Tento flagrantní nezdar je Hegelem samým špatně maskován údajnou výsadou spekulativního myšlení myslet v rozporech. Není to jen neškodná originalita, či dokonce přednost, jak se domnívají ti, kdo si pletou filosofii s literaturou a logické rozpory s rétoricky příhodnými paradoxy.

Přímou návazností na Fichtovo hyperdynamické, dialektické, monisticky koncipované Absolutno pak Hegelovo myšlení zdegenerovalo do gnostické, až nezdravě optimistické mytologie, podané impozantní filosofickou terminologií. O kritičnosti jako elementární kvalitě filosofického myšlení a o principech smysluplnosti filosofických výkladů si ale Hegel mohl při svých rozporech nechat jen zdát.

Zato vynálezčům moderní totality se ani nezdálo o tak příznivém filosofickém rámci, jaký pro jejich zločinné záměry Hegel vytvořil. Podle něj totiž došlo v samotném Absolutnu k záhadnému sebeodcizení. Po takovém pádu do propasti svého protikladu mu nezbývá, než aby se samo k sobě vracelo strastiplnou cestou dějinami. Jako námět pro dramatickou pohádku dobré; jako filosofie o Bohu trapné. V takovém filosofo-mýtu se zhodnocuje jak výchozí metodická lehkomyšlnost, tak zdogmatizované předsudky a omyly transcendentalistů i jejich mýtotvorná imaginace.

Právě pojetí lidských dějin jako vyšší fáze sebevývoje Absolutna je tou premisou, která vytváří prostor pro morální běsnění totalitářů. První krok k jeho vyplnění pseudomorálkou učinil sám Hegel, když logicky dovedl, že vývoj dějin musí být jakožto vývoj Absolutna k vyšší dokonalosti dobrý.

Tím stanovil hlavní etický princip, který eticky legitimizuje jakékoli lidské činy, jež dějiny významně posouvají. Nám se sice zdá, že to jsou svobodné skutky lidské vůle, ale to je podle Hegela pouhé zdání, které nám nastrojila *lest rozumu*. Z principu optimální vývoj absolutního Ducha přece nemůže být svěřen iracionalitě náladové lidské vůle.

Ve skutečnosti jsou tedy světodějně činy nejen usměřňovány světovým Duchem – jsou to přímo Jeho výkony. Vzhledem k povaze Hegelova panteismu je tato absurdita logicky nevyhnutelná. Částečná logičnost výkladů postupně odhaluje nejen mýtický, ale i morálně perverzní charakter celého Hegelova systému. Povinný dějinný optimismus, jakožto důsledek proměny lidských dějin v dokonalý božský vývoj, má totiž smrtící, nihilistické etické vyznění.

Víme už, že Hegel bez hlubšího rozmyslu od počátku vsadil na Fichtem a Schellingem normalizovaný monismus. Jeho zdrcující implikací ve směru politického života je kolektivistické nadřazení společnosti, potažmo státu jedincům. Ti jsou ontologicky degradováni na funkci ve státě.

Jestliže jsou tedy v hegelovském systému lidské dějiny v posledku optimalizovaným sebevývojem Absolutna a státy jsou mocnými činiteli těchto dějin, pak se stává všestranná superiorita státu eticky neotřesitelnou. Běh dějin a politiku státu však určují mocní tohoto světa. Jakožto představitelé či zákulisní hybatelé dějintvorných států se tedy stávají arbitry praktické rozumnosti a mravnosti. Proto prý nemůžeme posuzovat ani státnické činy těchto světodějných osobností, ani historické události optikou běžné (podle Hegela toliko subjektivní) morálky. A už vůbec je nemůžeme hodnotit z hlediska nějaké obecně lidské spravedlnosti. Nic takového v hegelíanském zbožštělém pseudosvětě neexistuje. Lidská mravnost je jen součástí historického procesu. Ten je také jakožto a priori pozitivní vývoj Ducha výlučným zdrojem kritérií mravnosti. Proto nepřipouští žádnou dějiny přesahující spravedlnost; ta je uzavřena v imanenci dějin.

Kritéria spravedlnosti se tím stávají relativními; jsou pohlcena a určena dějinnou relativitou. V Hegelově ontologickém modelu je logicky určuje vítěz. Nominalisticky vyprázdněnému pojmu mravnosti pochopitelně neodporuje, aby byl týž obecně vzatý čin (vražda, pomluva, znásilnění, nespravedlivé odsouzení...) jednou mravně dobrý, jindy zase špatný.

Co se tedy stalo v dějinách, je tím samým ospravedlněno logikou vyšší (podle Hegela objektivní) mravnosti. Ta se totiž měří finální dokonalostí vývoje absolutního Ducha k překonání sebeodcizení – k jeho návratu z „jinobytí“ k sobě samému. A dějiny sem neomylně směřují. Co se tedy stalo v dějinách, je nutné a jako souladné s vývojem Ducha i rozumné. Co však je rozumné, je i mravně správné. Mocní hybatelé dějin se tak stávají a priori mravně bezúhonnými, beztrestnými osobnostmi.

Kdyby Hitler válku vyhrál, ukázalo by se, že nebyl zločincem; to spojenci by bojovali na straně mravního zla. Ale podle logiky Hegelovy filosofie dějin Hitler válku vyhrát nemohl, protože ji prohrál z vyšší moci nutně. V takovém gnosticko-fantasmagorickém a morálně zvráceném blouznění končí vysoce abstraktní a pohříchu i vysoce ceněné Hegelovo spekulativní myšlení. Přesto je Hegel dodnes respektován jako nejvýznamnější filosof dějin. Jeho maximalistický dějinný optimismus se stal hlubokou inspirací, pevným rámcem i vodítkem totalitního myšlení.

Tento hrozivý úspěch Hegelovy podstatně vyšinuté etiky není myslitelný bez jejího ontologického pozadí, které od dob Spinozy získávalo postupně široký konsenzus. Vytvořil ho monismus, který se stal vítanou alternativou k Bohu Stvořiteli, odlišnému od tvorstva. V Hegelově teoreticky náročném vypracování prostě impo- noval. Když v něm byl navíc zvýrazněn kolektivistický étos oběti pro vyšší, nadindi- viduální ideál, jehož bezprostředním obsahem i garantem je Stát (koncipovaný jako manifestace Ducha), zdálo se být Hegelovo nadřazení objektivní mravnosti toliko subjektivní, z egoismu snadno podezírané morálce smysluplné.

V Hegelově pojetí je každý existující stát realizací absolutního Ducha a jako takový je správný sám ze sebe. Hegel touto apoteózou Státu rehabilitoval s obecnou platností uzurpátory i orgie státní moci. Však také tento gigant etatismu pozdravil Machiavelliho jako svého předchůdce.

Monistická degradace Boha tedy implikuje kolektivistickou degradaci člověka. Ta spočívá v popření jeho personálního bytí a vnitřní finality jeho osobního života. V této ontologicky zploštělé podobě je člověk vydán na pospas mocenské svévoli, která kulminuje v totalitních nárocích na celého člověka.

V hegelovské konkretizaci je pak mravnost důsledně předefinována podle kolektivistického paradigmatu. Tím vzniká prostor pro svévolné vymyšlení utopií a amo- rální dějinné zákonitosti, která má vést k jejich realizaci. Člověk je tu zpolitizován a postátněn tak dalece, že se i zákonodárná, justiční a exekuční zvůle mění v po- sváté výkony a priori nevinné moci. Přesně podle maximy „úcel světí prostředky“, což je mravní super-princip všech zločinců. Nic divného, že strůjci i pacholci totality ztrácejí v takovém klimatu zbytky mravních zábran.

LEKCE 9.

HLEDÁNÍ POJMU TOTALITY

1. Nenápadná revoluce na postmoderním Západě

Studentská revolta v osmašedesátém je vnímána jako sice vzrušující, leč zanedbatel- ná epizodka, na niž její účastníci nostalgicky vzpomínají. Ve skutečnosti však na Zá- padě odstartovala průnik neomarxistů do veřejného života, který vešel do povědomí jeho architektů i kritiků jako dlouhý pochod institucemi. Většina západní populace však dnes má o tehdejších řádění studentů jen matnou představu, pokud o něm vů- bec něco ví; samotný „pochod“ pak nezaznamenala dodnes. Mediální mainstream ji prostě neinformoval.

Jak by tedy mohla mediálně uspávaná většina tušit, že loutkovodiči zdivočelých studentů pocházeli z frankfurtské líhně profesionálních revolucionářů neomarxistic- kého ražení, jakými byli H. Marcuse, T. Adorno, J. Habermas či třeba propagátor sexuálních perverzít freud-marxista W. Reich. Tyto ideologické šílby z pozadí znají jen intelektuálové. Přitom jejich konformistická většina na frankfurtských věrozvěs- tech nevidí nic špatného. A zanedbatelná množina je na jejich straně.

Tím spíše se většinou neví nic o chytré infiltraci klíčových postů (na humanitních univerzitách, v politice, v justici, v médiích i v centrech kultury) otitulovanými agenty neomarxismu. Vlivem neblahé kombinace jejich revoluční aktivity na jedné straně a více než půlstoletí trvající politické lehkomyšlnosti západní veřejnosti na straně druhé se na Západě vyprofilovaly elity s mentalitou adolescentů. V ní se pojí extrémní pubertální vzdor vůči stávající civilizaci s extrémně pubertálním utopickým sněním.

Tento civilizačně smrtící koktejl spolu s celkovou morální dezorientací byl u zrodu permanentní kulturní revoluce v režii neomarxistických ideologů. Těm se od šedesátých let minulého století postupně a fakticky bez odporu podařilo dobýt univerzity, redakce a politické pozice. Bludný kruh dlouhodobě chorého filosofického myšlení novověku se uzavřel.

Provokatéři typu Herberta Marcuse snadno nadchli protagonisty i řadové oběti studentské revolty pro ideál bezmezní sexuální svobody. Přitom revolta rozjařených osmašedesátníků nespadla z nebe, ani nevzešla z ničeho. Půdu pro ni připravilo etické myšlení předchozích generací. Úspěšná relativizace mravnosti umožnila, aby se ve jménu toho nejprimitivnějšího chápání svobody a v protějšku k tíživým povinnostem či nudným ctnostem vědomě ustavoval smysl pro význam požitků a slastí, pro povýšení animální sytosti na pravé lidské štěstí. Hédonismus nabýval na vážnosti; stal se ideálem autentického života. (Vzpomeňme na jeho apoštola G. Lipovetského z předchozích svazků.)

Když ale osvobozovací mánie kulminuje, vychází najevo, že idealizovaná svoboda bez omezení dialekticky vyúsťuje do zotročení: individuálního „drogami“ a sociálního v totalitě. Revoltující osmašedesátníci začali vtípně paradoxním zákazem všech zákazů, aby se nakonec chopili kormidla k totalitnímu ovládnutí západních společností diktátem politické korektnosti ve stylu Marcuseho represivní tolerance: vše levicové adorovat, odpůrce zneškodnit, masy převychovat! Politická korektnost těží svůj ničím neomezovaný vliv z kolektivistického nadsazení státní moci a z obsazení jejích klíčových postů svými kádry. Politici vesměs pochopili příkazy politické korektnosti jako nejvyšší normu jednání. Proto v ideologickém zájmu poslušně prosazují nemravné zákony a pozvolna vzrůstající omezování svobody projevu.

Také úkol prokádovaných novinářů hlavního proudu je stejný jako za komunistů. Mají veřejnost přesvědčit, že preference politických korektorů jsou zcela ve službách vývoje k vyšší humanitě vyspělých demokracií; že představují dokonalejší mravní uvědomění. Co s ním neladí, to nestoudně odsoudí jako fašistické.

Celá desetiletí trvající každodenní mediální masáž vykonala své. Politickou korektností systematicky ohlupované, demoralizované a manipulované západní společnosti vstřebávají čím dál větší porce protipřirozených ideologických absurdit: multikulturalismu na zasloužené zničení národní a kulturní identity; genderismu na zasloužené zničení rodin; lidsko-právní agendy na vymazání elementárního smyslu pro mravnost; eko-fanatismu na zasloužené zbídačení západních společností.

Masivní a rafinovaná manipulace k údajně vyšší humanitě tzv. evropských hodnot nese plody i u nás. Mladé generaci se už od útlého věku opět dostává ideologické výchovy, aby z ní vzešli uvědomělí občané se správným světonázorem a s pevnými politickými postoji v žádoucím směru. Pionýrské šátky nahradily barvy duhové

a svazácký elán oživil s intenzitou padesátých let minulého století, o níž by u nás po pádu komunismu málokdo předpokládal, že se ještě někdy vrátí.

Pochodeň nesou světloňoši z humanitních fakult. Za nimi se šikuje široká kulturní fronta, aby po létech stagnace a znechucení politikou znovu objevila kouzlo oficiální politické angažovanosti. Ideologičtí harcovníci oprášili někdejší návyky a školí nové generace kádrů v oddanosti zase nějakým pokrokovým ideálům (tentokrát liberální demokracie), které zase ztělesňuje nějaké bezúhonné politbyro; pro změnu bruselské.

Jenže takové paralely vyvolávají odpor nejen u elit, které jsou jimi přímo zpochybněny. Také široká veřejnost pokládá přirovnávání liberální demokracie ke komunismu za nepatřičné, až hysterické. A to i přesto, že politicky nekorektní kritici upozorňují na řadu společných znaků liberální demokracie s komunismem.

Kdo za komunistů projevil vůči oficiální propagandě opačný názor, stal se jako třídní nepřítel objektem oficiální represe. V liberální demokracii dostane takový živel zdánlivě kultivovanější a morálně oprávněnější nálepku (rasista, homofob...); ale šikana různých stupňů ho rovněž nemine.

Komunisté měli své gumové paragrafy zákonného bezpráví (pobuřování, hanožení zřízení) a politickou policii. Jejich liberální bratrance se od nich poučili. Na tzv. nenávislné projevy také nasadili cenzory a myšlenkovou policii – zase s vyhlídkou na kriminalizaci „extremistů“.

Komunisté také předstírali ve svých lidových demokraciích svobodné volby, ačkoli je přitom nikdo rozumný nebral vážně. Liberálové jsou v obcházení demokracie rafinovanější. Volby sice mají svobodné, byť ovlivňované jednostrannou mediální, politicko-korektní masáží voličů – jako za komunismu. Ale jejich výsledky jsou úspěšně korigovány vlivem zákeřných politických neziskovek. Ty jsou instalovány z politicky suverénních ideových center. Jejich „zaměstnanci“ se rekrutují z ideologicky dobře prokádrovaných, *nevolených* aktivistů, jejichž úkolem je dozorovat *volené* politiky, aby konali podle ideologicky správných not. Na pohled a formálně je ovšem všechno demokraticky čisté.

Komunisté objevili jako své super kritérium (morální, právní i estetické) třídní původ. Progresivní liberálové ho nahradili příslušností k ideologicky privilegovaným, protože a priori utlačovaným menšinám (etnickým, rasovým, sexuálním). Model ideologicky adaptované spravedlnosti dvojího metru, aplikovaný na rovněž ideologicky hierarchizované skupinové identity, zůstal stejný.

Jako si ve jménu pokroku bolševici přisvojili monopol na pravdu, dobro a legalitu, aby mohli pořádat hony na třídní nepřátele, tak si též monopol osobují i levicoví liberálové, aby mohli s dobrým svědomím školit veřejnost a hubit „rasisty“, „xenofoby“, „homofoby“, „populisty“ a „pravicové extremisty“. Stejný původ, tytéž zdroje revoluční inspirace, imaginace či odhodlanosti – svůj kořen „marx“ prostě nezapřou.

Problém takových analogií tedy není v tom, že by byly přitažené za vlasy. Spočívá v tom, že hlas politicky nekorektních kritiků, kteří oponují systémovému lhaní politických korektorů, nemá šanci oslovit širokou veřejnost západních společností. Je totiž mocensky také vytlačen na okraj mediálně-politické scény.

Většinová společnost je logicky odkázána na její hlavní, oficiální proud. Proto ho s obtížně odstranitelnou důvěrou v pokrok a demokratické instituce považuje za věrohodný zdroj informací. Vytváří si tak obraz politické reality v závislosti na me-

diálním mainstreamu. Ten se v souladu se strategií nenápadné infiltrace společnosti a na rozdíl od hlučné sebepropagace bolševiků vůbec nezmiňuje o neomarxistech, o jejich zákeřné ideologii a plíživé kulturní revoluci, která z ní vychází. O to horlivěji jim v režimu politické korektnosti slouží.

Tím se vysvětluje masová slepota k pravé povaze politických poměrů, které na Západě od šedesátých let minulého století postupně nastolili levicoví liberálové neomarxistického ražení.

1. 1. Dobyť humanitních univerzit

Triumf neúprosných dozorců nad správným smýšlením celé západní populace se dá vysvětlit zdevastovaným, toxickým prostředím humanitních studií, kde velkolepý pochod neomarxistů institucemi započal. Příslušníci manipulované většiny o něm pochopitelně nic neví. Proto jsou přirozeně hrdí, když jejich potomci taková studia (nejlépe na prestižních univerzitách) absolvují. Pokud si takoví rodiče zachovávají špetku zdravého rozumu, nestačí se pak divit; bohužel ex post.

Ovládnutí humanitních oborů marxismem nebylo výsadou univerzit východního bloku. Od druhé poloviny minulého století jim v tom zdatně a na pohled kultivovaněji konkurovali neomarxisté. Dnes už jsou v této oblasti hegemony. Nestoudná a bezohledná ideologizace studií specificky lidských témat je dalším společným znakem komunismu a levicového liberalismu. Bylo by ostatně nespravedlivé zamlčet, že se hluboká transformace západních humanitních studií neobešla bez soudružské pomoci memetické ideo-diverze z Východu.

Průměrnému občanovi západních demokracií zůstal tento děsivý fenomén úpadku lidsky nejdůležitějšího vzdělání v oboru „lidství“ pochopitelně utajen. Jak by se také mohl vyznat v rozlišování filosofické hodnoty od ideologického braku, kterým byly univerzity zamořeny; má přece jiné řemeslo. Proto vnímá tažení fanaticů multikulturalismu, feminismu, ekologismu... s naivní důvěrou jako normální vývoj. Jako objevování nových aspektů humanity a rozvoje lidských práv.

Ke zrodu systematického rozkladu humanitních studií došlo na amerických univerzitách, a sice v momentě, kdy přivítaly židovské lídry frankfurtské školy, kteří emigrovali před nacismem. Ti je na oplátku nakazili neomarxistickým jedem. Univerzity začaly rychle ztrácet svůj étos i telos. Poctivé, náročné, kriticky tříbené studium se stalo nežádoucím. Levicoví extrémisté z řad profesorů přesvědčili studenty, že není nutné se vyrovnávat s námitkami metodami racionálními. Daleko pohodlnější a navenek i účinnější jsou metody voluntaristické, emočně působivé, sloganovité a dostatečně halasné.

Tak byl předefinován smysl a účel humanitního vzdělání. Už v něm nejde o solidní vědění, nýbrž o výchovu kádrů k ideologickému boji. V něm námitky neslouží k tříbení kritického myšlení. Zaslouží si naopak, aby byly umlčovány, přičemž revoluční patos z principu připouští umlčení „všemi prostředky“. Oponent je totiž a priori nepřítelem, kterého je třeba zneškodnit. Že by mohl být především potřebným průvodcem po náročných výstupech za vzděláním, je pro progresivistické účastníky humanitních studií něčím nepředstavitelným, absurdním. V nich totiž platí jako první příkazání, že se neomarxistická dogmatika nezpochybňuje.

Kromě jejího newspeaku si tedy studenti osvojují hlavně dovednosti a techniky přesvědčivé rétoricko-psychologicko-pedagogické demagogie a mimořádně stupidního, arogantního moralizování. Cílem studia už není vědění, nýbrž výcvik v umění sofistického přesvědčování, účinné manipulace a skandovaného pouličního překřikování.

1. 2. Šíře přesvědčivosti

Ideologická manipulace veřejným míněním dosáhla za poslední desetiletí na Západě pronikavých úspěchů. Dají se měřit i vysokým stupněm infiltrace politického myšlení katolických křesťanů, u nichž by se dala předpokládat určitá rezistence.

Jan Pavel II. si v souvislosti s protlačováním homosexuality Evropskou unií položil otázku, jestli po pádu totalitních režimů nevznikla nová, zákeřnější a skrytější ideologie Zla, která využívá lidská práva proti člověku a rodině.

Tato alarmující slova ale neudělala na katolíky velký dojem. Katoličtí politici, novináři i angažovaní teologové modernistického ražení dál jedou svůj „prozápadní“ kurz, jako by jejich autor nic neřekl. Aby ukázali, že nejsou v uvědomělosti pozadu, distancují se okázale od euroskeptiků a za blahosklonného souhlasu elit je také tituluji jako extremisty a fašisty. Ideologická masáž západních společností prostě slaví úspěch.

Nejsou ale všichni stoupenci demoliberálních režimů členských států EU jen pasivními objekty mainstreamové propagandy. I ty, kteří si cení své vzdělanosti a svého rozhledu, přesvědčují fakta demokratických struktur a pravidel o tom, že bruselská politika není totalitní. Přitom poukazují na svobodné volby, možnost legálního odporu a hlavně na absenci krutého zacházení s odpůrci.

Názor, že totalita spočívá v krutém pronásledování oponentů a v zákazu svobodných voleb, je takřka všeobecný. Svou přesvědčivost opírá o evidentní zkušenosti s nacismem a komunismem. Ty jsou pro jejich orientaci rozhodující.

Protože se ale o pravdě nehlasuje, bude nutné se ve sporu o politickou povahu Evropské unie ptát, co je vlastně totalita.

2. Problém definice totality

2. 1. Metodické tápání

Zdá se, že jde o zbytečnou otázku. Na základě nedávné zkušenosti s komunismem přece všichni vědí, co je totalita. Byla nesčetněkrát popsána; důkladně a ze všech stran. Nějakou představu o ní má snad každý gramotný občan.

Jenže ve sporu nejde o jakoukoli představu. Máme-li kompetentně rozhodnout, jestli je EU totalitou či nikoli, musíme mít po ruce adekvátní, a tudíž nelibovolnou, obecnou definici, která postihuje podstatu, jádro totality. Taková definice vyjadřuje její obecnou identitu – čím totalita jako taková je. Proto se nedá sestrojít na základě faktů ze dvou historicky známých totalitních režimů.

Obecná definice totality například nespočívá v popisu toho, jak rozmanitě se ten který totalitní režim projevoval. Na mušce musí být identita totality jako takové. Filozofové, kteří ještě nerozpustili lidskou realitu v přívalech dějinnosti a celou realitu

v toku měnlivých jevů, mluví v této souvislosti o definici esenciální. Taková definice vyjadřuje obecnou povahu totalitních systémů, která je konstituována i zkušenosti nedostupnými skutečnostmi. Předpokládá tedy i řadu neempirických, ontologicky založených poznatků z filosofické antropologie a etiky.

Porozumění tomu, čím totalita skutečně je, se proto nezískává ani jednoduchými empirickými popisy vlastností, mocenských mechanismů a struktur té které totality, ani induktivním zobecňováním empirických dat a drsných faktů z historie jednotlivých totalitních režimů, ani pouhou kumulací popisných definic. Empirické metody na problém identity a obecné definice totality prostě nestačí. Problém totality je metafyzický, vyžaduje neempirické zkoumání.

Už vstupní úvaha o povaze totality, o druhu její definice a o přístupu k ní tedy naznačuje, že kvalifikované řešení otázky totality se neobejde bez filosofické orientace v přílehlých problémech. Identifikace esenciálních znaků totality, porozumění důvodům jejich nutné přítomnosti v systému totality, pochopení důvodů nepřijatelnosti mylných definic totality – to vše představuje poměrně značný nárok na kvalitu filosofického vzdělání.

Takové vzdělání je však v postmoderní krizi filosofie jen těžko dostupné. Potřebné pravdy o hodnotách myšlení a jednání, o struktuře skutečnosti a lidském bytí jsou dnes tabu. Proto se těžko chápe i podstata totality a těžko se hledá adekvátní přístup k ní. To je také hlubší důvod, proč dnes lidé ani nepoznávají, že žijí v rafinovanější, měkké podobě totality, která se skrývá v husté mlze postmoderní filosofické (ne)vzdělanosti.

Stoupenci netotalitní povahy EU argumentují v její prospěch vesměs libovolnými konstelacemi nápadných fenoménů známých totalitních režimů. A popravdě řečeno, ani jinak nemohou. Neboť filosofický kontext dnešního politologického myšlení je beznadějně zatížen rozporuplnými restrikcemi empiriků všech druhů a odstínů. Principiálně se odmítá racionální hodnota neempirického myšlení, ačkoli jsou samy důvody takového agnostického odmítání výsledkem neempirického myšlení. Dokonce ani teologický mainstream nemůže stále uvěřit, že agnostické teorie poznání Locka, Huma i Kanta jsou v podstatě neempirickými, metafyzickými výkony.

V daném sporu o povahu politiky EU tedy zakládají tyto fascinující rozpory i nesmyslnou fixaci na empirické metody. Však také většinová, povrchová orientace v otázce totality ulpívá na zkušenosti. Jenže problém totality je hlubší. Vede přímo k uzlovým bodům filosofického tématu, zatímco soudobé autority politické filosofie k němu nabízejí spontánní zkušenostní přístupy jako jediné možné. Hledat za světem empirických jevů ještě nějakou základnější realitu je v jejich myšlenkovém světě zapovězeno. Metodická absolutizace zkušenosti tedy předurčuje celý diskurz o totalitě k mylným závěrům.

Z těchto důvodů účastníci diskuzí o totalitě většinou netuší, že v daném problému nezbytná obecná definice totality není žádnou samozřejmostí. Pro politology, kteří participují na filosofii hlavního proudu, představuje naopak taková definice neřešitelný problém.

2. 2. Nominalistická bariéra

Promyšlený, adekvátní přístup k obecné definici totality předpokládá jistotu o realistickém řešení otázky obecných pojmů. Tyto pojmy sice všichni automaticky, protože nutně užívají se stejnou samozřejmostí jako třeba dýchání. Když se však stanou předmětem filosofických reflexí, rozhoří se spor, který se táhne staletími a který znalci dějin filosofie znají jako konflikt realistů s nominalisty.

Z noetiky víme, že se nominalisté triviálně vyvracejí a že jen neochota myslet noeticky (tj. v modu autoreflexe) v nich udržuje naivní přesvědčení o vlastní kritičnosti. Víme také, že všemi užívaná univerzální dimenze obecnin přepokládá, že jejich obsahy vyjadřují to, co je pro všechny členy rozsahu obecniny specificky nutné. Jinak by obecnina ve svém rozsahu nezahrnovala všechny jedince daného druhu. Protože jsme například poznali pojmem „člověk“ něco, co je pro něj nutné, poznali jsme tím všechny lidi všech dob.

Obecné pojmy jsou základními jednotkami lidského myšlení, které se jimi přirozeně realizuje. Právě díky nim získává myšlení metafyzickou, neempirickou dimenzi. Jejich obsahy totiž vyjadřují to, co je nutné všem jedincům určitého druhu. Například obecnina „člověk“ přesahuje svým obsahem i rozsahem smyslově vnímatelná určení jedinců, která se v průběhu jejich existence mění. Lidské myšlení tedy už svou povahou prolamuje hranice pouhé empirie.

Obecné, esenciální definice tedy reprezentují metafyzickou úroveň lidského myšlení. Obecné řešení problému totality, které je v solidní diskuzi o povaze EU nevyhnutelné, proto nemůže stagnovat u pouhé zkušenosti. Jeho promyšlení musí vést k filosofickému chápání ontologických struktur, vztahů a zákonitostí samotného řádu lidství. Jejich špatné pochopení naopak v konečném důsledku dláždí cestu totalitě. Například omyly o podstatě člověka usnadňují instalování utopických cílů, z nichž se pak odvozuje oblíbená pseudomorálka ideologů.

A právě novověká filosofie se s definitivní platností rozhodla pro nominalismus; bez něj ztrácí svou identitu. Její protagonisté a zástupci jejich epigonů tvrdošijně trvají na tom, že obecné pojmy nemají objektivní obsahy. Smrtící dopad takového nesmyslu do vlastních řad nenahlízejí.

Největší zásluhu na této slepotě získali svým vlivem němečtí transcendentální idealisté Kant a Hegel. Kant popřel poznatelnost nutných určení reálných jsoucen, protože nasadil lidskému rozumu absurdní chomout apriority. Hegel popřel existenci nutných určení reálných jsoucen, protože se zhlédl v neméně absurdním herakleitovském modelu tekoucí reality. Neempirické struktury a konstanty reality byly z výkladů těchto směrodatných nominalistů vyloučeny.

V celé filosofické soustavě, jejíž je tato kniha poslední částí, jsme viděli, jak tento kardinální omyl deformuje chápání pravdy (viz *Iluze skeptiků*), lidského bytí (viz *Člověk bez duše, život bez smyslu*) a mravnosti (viz *Iluze etických relativistů*). Nyní budeme sledovat, jak se nominalisticky falšuje definování totality.

Nominalistická subjektivizace obecnin znemožňuje esenciální definice, které vyjadřují identitu, a proto i nutná určení, konstanty reálných objektů. Kdo tedy přistupuje k problému obecné definice totality s nominalistickým předsudkem, diskvalifikuje

je se v něm od počátku. Neboť hledání definičních znaků totality se musí od počátku zakládat na pečlivém rozlišování znaků nutných a nenutných. Aby totiž byla definice totality adekvátní, musí obsahovat všechny její nutné znaky a jen ty.

Přesvědčení nominalisté z řad moderních reprezentantů politické filosofie však logicky propadli metodologickému empirismu. V důsledku toho systémově redukují definování totality na pouhé konstelace nahodilých empirických čili pro totalitu nenutných znaků. Tím odsuzují pokusy o její definici k falešným univerzalizacím. Proto nemohou kompetentně rozhodovat, jestli je či není bruselský režim totalitní.

Při definování totality jsou nominalisté odkázáni na zkušenost s komunismem a nacismem. V něm pak akcentují emočně nabitě fenomény (teror tajné policie, absolutní kontrola silových a komunikačních prostředků, vláda jedné strany). Tato fakta však nestačí ani na zachycení konstitutivních prvků totality, ani na pochopení příčin její systémové zloby. Ale právě takové poznání je pro identifikaci a rezolutní odmítnutí totality rozhodující.

Jenže nominalismem zkažené myšlení logicky znemožňuje rozlišování nutných a nenutných znaků, které je při tvorbě obecných definic klíčové. Popřením objektivit y nutných znaků v obsazích obecnin je tudíž ztraceno samotné kritérium takového klíčového rozlišení. Důsledný nominalista proto může tvořit jen neadekvátní (široké či úzké) definice totality.

Úzké definice totality se staly v daném sporu o povahu politiky EU standardním nástrojem jejich apologetů. Užívají v něm pohodlnou, konsenzuální představu o totalitě, která vzešla z pouhého souhrnu skandálních empirických podobností komunismu a nacismu. Hodnota takové definice není nepodobná té, kterou si v historii vytvářely třeba některé bělošské komunity, které žily bez kontaktu s jinou rasou; nepřekvapivě pak definovaly člověka bílou pletí.

2. 3. Etymologické hrátky

Jelikož nominalisté obsahově vyprazdňují obecné pojmy, uznávají obecnost pouze u slov. Obecnými jsou slova proto, že označují množiny empiricky (smyslově) podobných prvků. Všimneme si tří typických případů nominalistického skluzu k etymologii v přístupu k otázce obecné definice totality. Jedná se o tři autory, kteří odmítali, že politika EU je měkkou (nenásilnou) totalitou. Přičemž dva z těchto advokátů EU (Roman Joch a Petr Kosinka) jsou přesvědčenými realisty, kteří ovšem v apologetickém zápalu neodolali zaběhnutému nominalistickému způsobu myšlení. Třetí obhájece EU, Luděk Rychetník, se k nominalismu hlásil.

Joch ve sporu o povaze politiky EU upozornil na to, že totalitu už dávno definoval Mussolini: „*Vše ve státě, skrze stát a pro stát; nic mimo něj*“. Zavádění nové definice by prý přineslo jen zmatek v komunikaci. Mussolini tu sice ve zkratce dobře vyjádřil hegelianský model vztahu občana a státu. Že by tím ale adekvátně definoval totalitu jako takovou? To by potom jakýkoli důsledný kolektivismus či etatismus byl totalitou.

To však odporuje základní intuici totality (na svém místě ji ověříme) jako nejhoršího politického systému. Lze si totiž představit a historicky i doložit etatismus (absolutismus), který nekoliduje s přirozenou mravností tak principiálně jako totalit-

ní režimy. Má-li být tedy Mussoliniho výrok definicí totality, pak se jedná o definici širokou. První advokát EU tedy pokládal hledání definice totality za zbytečné. Tím své věci spíše uškodil. Neboť je snazší dokazovat, že EU je etatistická, než že je totalitní.

Důvod této argumentační neobratnosti spočívá v tom, že Joch místo reálné definice podsunul definici toliko slovní. V diskuzi o politice EU totiž zdůrazňoval, že definici můžeme zavádět libovolně, ale zavedené pak už nesmíme měnit. Aplikací této poučky o definování slov na definici věcnou, o níž v problému běží, bychom však získali definici totálně voluntaristickou a totálně dogmatickou.

Rychetník poznamenává, že Mussoliniho užití termínu „totalitario“ na jeho fašismus odpovídá tomu, jak Wikipedie definuje běžný význam termínu „totalita“. Je-li tomu tak, pak tím hůř pro Wikipedii.

Samotná Rychetníková obhajoba bruselské politiky ale spočívá hlavně v odmítnutí pojmu měkké totality, jímž kritici EU její politiku identifikují. Rychetník má za to, že tento pojem je rozporný. Domnívá se totiž, že tak zvaná měkká totalita, jakožto režim postupného, nenásilného prosazování programů totalitní ideologie, odporuje samotné povaze totality.

Rychetník vychází z toho, že termín „totus“ (celý, úplný) vyžaduje úplné ovládnutí všech lidí a organizací v daném politickém režimu – bez systemických mezer. Měkká totalita však svou povahou takové mezery obsahuje. Taková totalita tedy nepokrývá společenskou realitu v celém, plném rozsahu. Proto je neúplná, netotalitní čili rozporná.

Kdyby se definice totality odvozovala od významu slova „totus“, pak by měkká totalita byla rozporná. Ale vycházet v definování totality od významu slova, které ji označuje, je typicky nominalistické pervertování poměrů. Vždyť sama volba toho termínu, který ji celkem zdařile (ne však precizně) vystihuje, je vázána na skutečnost totality. V ní opravdu intuitivně postihujeme nějaký celostní nárok. Ale jaký ten nárok je, čeho se přesně týká a jakou roli hraje ve struktuře totalitních systémů, to ze samotného slova „totus“ nevyluštíme. To už je záležitost důkladného metafyzického promýšlení, nezbytného pro precizaci definice totality.

Tady bychom si museli nejprve vyjasnit, co vlastně zkoumáme. Nejde přece o to, abychom důsledně naplňovali představy, které v nás vyvolává adjektivum „celý“, jak předpokládá advokát EU, když požaduje úplné ovládnutí osobního a společenského života bez systemických mezer. Máme-li obhájit netotalitní povahu politiky EU, musíme znát obecnou definici totality, která vyjadřuje její obecnou identitu. Zajímá nás tedy skutečnost, nikoli konotace termínu „totalita“. Východiskem zkoumání tedy musí být poznatelná realita totality, nikoli slovo. Ta je také kritériem určování jejích definičních znaků.

Etymologické kritérium tu naproti tomu vede ad absurdum. Neboť není schopné specifikovat a rozlišit, co všechno má totalitní režim jako takový ovládat. Proto musí jeho uživatel přestat na významu totality ve smyslu úplnosti. To ale znamená, že totalitní režim musí ovládat doslova všechno.

Takový záběr totality zahrnuje nejen všechny občany, ale i všechny aspekty jejich životů, které musí být znásilněny ideologickou reglementací. Například diktátem životních partnerů, povinné četby, znělky EU před každým koncertem, duhové

fábory na každém sloupu, klanění se totalitním modlám celým srdcem, celou duší, celou myslí. Všechny vydávané knihy by musely oslavovat totalitu. Totalita by implikovala totální držení moci, totální teror... To by teprve byla ta pravá totalita bez mezer v logice etymologického kritéria správného definování totality. Jediná mezera by proměnila takový režim v netotalitní. Pak by ovšem neexistovala žádná totalita. Pojem totality bez mezer je tedy prázdnou množinou.

Druhý advokát EU tedy pokládá měkkou totalitu za rozpornou na základě protismyslného etymologického apriorismu. Ve své kritice pojmu měkké totality vycházel z termínu „totus“ spíše spontánně. Třetí advokát (Kosinka) ho už ale zavedl ve svém výkladu totality jako východisko hledání definice totality vědomě. Viděli jsme však, že takový nominální apriorismus, v němž má význam slova definatoricky určit obsah pojmu totality, je zcela obráceným, absurdním postupem. Buď ho vezmeme vážně, doslova, ve smyslu „bez mezer“, a pak musíme požadavek celosti/úplnosti aplikovat na každou množinu prvků, které se vyskytují v rámci režimu. Tedy na všechny občany, na všechny aspekty jejich životů, na všechny instituce a organizace ve všech aspektech jejich působnosti... Nebo se specifikujícím zpřesněním celosti rozsah její aplikace omezí, a pak jsou taková určení či takový výběr zcela libovolné; význam slova „celý“ je neimplikuje.

V další lekci uvidíme, že si Kosinka vybral do definice totality něco na způsob vlády jedné strany čili podle vzoru tvrdé totality.

2. 4. Indukce ve slepé uličce

Argumentace ve prospěch netotalitní povahy politiky EU vesměs vychází ze zobecnování shodných znaků, které vykazovaly totality komunistická a nacistická: mocenský monopol ve stylu krutovlády jedné strany. Opravdu ale stačí zobecnění podobností dvou totalit k tomu, abychom získali správnou definici totality, jež je pro pravdivé poznání podstaty politiky EU nezbytná?

L. Rychetník věří, že je pro hledání potřebné definice totality vhodná induktivní metoda. Píše: „*Politolog teoretizující o totalitarismu má k dispozici ‚pouze‘ osobní zkušenost, historické dokumenty a studie, v nichž autoři identifikovali a popsali totalitní systémy v určitém období, a snaží se je zobecnit a vytvořit ucelenou teorii.*“ (Distance 2/20)

V předchozích odstavcích jsme viděli, jak nominalistické přesvědčení Rychetníkovi znehodnotilo jeho apologeticky motivovaný pokus o obecnou definici totality tím, že za východisko jejího hledání zvolil termín „totus“. Vyvodil z něj postulát „totality bez mezer“. Tímto etymologickým kritériem pak dospěl k „odhalení“ rozporu v pojmu měkké totality jakožto prý „netotalitní totality“. Nyní můžeme sledovat, jak mu nominalistická absolutizace empirických metod znemožnila přístup k obecné definici totality. V důsledku toho pak Rychetník ztratil i možnost racionálního řešení otázky, jestli je politika EU totalitní či nikoli.

Kdyby Rychetníkem zmínění politologové identifikovali totalitní systémy komunismu a nacismu jakožto skutečně totalitní, pak to nemohlo být jen proto, že se prostě ujalo označovat je jako totalitní. Nemohlo to však být ani proto, že postřehli jejich podobnost v některých nápadných znacích, které pak „zobecnili“. Máme-li tyto

podobnosti pochopit jako **skutečné** znaky obecné definice totality, musíme napřed zkoumat a následně i zjistit, proč jsou pro totalitu nezbytné. Musíme tedy poznat, že představují nutné znaky totality. Jen jimi se dají identifikovat všechny totalitní systémy jako totalitní.

Rychetníkem respektovaní autoři však nemohli svým čistě empirickým, indukčním postupem k takovému poznání dospět. Proč ne? Protože se v takovém postupu nepotkávají s neempirickou otázkou odlišení nutných znaků totality od těch nahodilých. Jejich „identifikace totality“ proto mohla být jen intuitivní, což k nároku na obecnou platnost definice totality nestačí.

Krom toho vede takové stagnování u pouze intuitivní definice snadno k omylům. V něm se totiž běžně pokládají za obecné znaky totality ty, které pro totalitu nutné nejsou. Výsledkem takového falešného zobecnění jsou pomýlené identifikace totalitních systémů. Chyba spočívá v tom, že se pak za netotalitní považují i systémy, které neobsahují ty falešně zobecněné znaky, ačkoli jinak vykazují všechny nutné znaky adekvátní obecné definice totality, a jsou tudíž totalitní.

A právě na takové úskalí narazil se svým nominalisticky založeným metodickým empirismem i L. Rychetník, když hájil netotalitní povahu EU. Ve své argumentaci totiž uplatnil zmíněný omyl falešného zobecnění. Tři sice nápadné, ale (jak později dovodíme) pro obecně pojatou totalitu nenutné fenomény tvrdé totality – nemožnost legálního odporu, absenci svobodných voleb a kruté zacházení s odpůrci – povýšil automaticky na nutné znaky obecné definice totality. Široký metodologický konsenzus vzdělanců i veřejného mínění stačil Rychetníkovi k akceptaci takového empirického flikování obecné definice totality. „Metafyzické titěrnosti“ jako rozlišování nutných a nahodilých predikátů totality jsou stále pod úrovní orientačních potřeb i té vzdělanější části veřejnosti.

3. Metodologická diskvalifikace v problému politiky EU

Celkovému vyznění nominalisticko-empiristického přístupu k definování totality dává vyniknout Rychetníkova instruktivní zmínka o knize J. Gregora *Totalitarismus a politické náboženství*. Rychetník píše: „*Emeritní profesor na kalifornské univerzitě v Berkeley, výše zmíněný A. James Gregor, je respektovaným znalcem totalitních systémů. Upozorňuje, že v odborném sociálně-vědním diskurzu málokdy máme obecně přijímané definice a musíme se spokojit s intuitivním chápáním. Termíny se postupně ustávají a každá nová studie může převrátit dosavadní pojetí (ostatně i Fuchs se o něco takového pokouší). V souladu s tímto svým názorem Gregor ve své knize totalitarismus nedefinuje, ale – celkem v souladu s běžným významem termínu (uvedeným výše) – pouze charakterizuje úsilím o rozsáhlou kontrolu svých poddaných pomocí ,přesvědčivého politického náboženství‘.*“

„*James Gregor poznamenává, že totalitarismus vyžaduje technickou schopnost proniknout do všech stránek individuálního a společenského života, aby bylo možno lidi indoktrinovat v souladu s jeho záměry. Je to důležitý rys a je zřejmé, že Gregor totalitarismem rozumí jeho ,tvrdou‘ variantu, odvozenou z dějin dvacátého století, v souladu s běžným významem.*“

Pro Rychetníka je v problematice totality J. Gregor nespornou autoritou. Jenže zrovna vybrané myšlenky z jeho knihy o totalitarismu autoritu jejího autora dost zpochybňují. Obsahují totiž silné důvody nemožnosti najít vůbec obecnou definici, která by pravdivě vyjadřovala, čím totalita je. Když Gregor doporučuje, abychom se spokojili s jejím toliko intuitivním chápáním, a připouští, že ho další zkoumání může vzápětí zvrátit, pak jen obnažuje naprostou neplodnost empirické metodologie v daném problému. Jeho charakteristiky pak už mohou tvořit jen nezávazný pojem totality, víceméně náhodně odvozovaný z komunismu a nacismu.

V teoretickém problému případné totality EU je však takový pojem z principu nepoužitelný. Proč? Protože si nikdo z účastníků tohoto odborného, sociálně-vědního diskurzu neklade otázku, jestli induktivně zobecnované podobnosti komunismu a nacismu patří k totalitarismu nutně či jen nahodile. To ovšem znamená, že nikdo z nich není schopen sestrojít smysluplnou obecnou definici totality. V důsledku toho pak není nikdo z nich ani kompetentní rozhodovat o tom, jestli je politika EU totalitní či nikoli.

Je sice hezké, že Gregor skromně klade své charakteristiky totalitarismu na úroveň jen relativně platných, překonatelných hypotéz. Tam, kde zkoumání totality uvízlo na mělčině empirické metodologie, je taková skepse namístě. Bohužel svým filosofickým souvěrcům nedoporučil stejnou skeptickou zdrženlivost, v případě jejich jistot o netotalitní povaze politiky EU. Evidentně je nevaroval, aby v nich tak prvoplánově neuplivali na představách o tvrdé totalitě, které se tak samozřejmě vnučují ze zkušenosti s komunismem a nacismem. Z citovaného Rychetníkovy textu je naopak zřejmé, že je v té fixaci spíše utvrzoval.

Rychetníkův odkaz na myšlenky J. Gregora se tedy stal pro jeho záměr zřejmě kontraproduktivním. Neboť chtěl jeho autoritou podpořit přejatý myšlenkový stereotyp, v němž je dovoleno uvažovat o definici totality jen v rámci zkušenosti s tvrdou totalitou komunistů a nacistů. Rychetník však přitom kouzlem nechtěného poodhalil důvodový kontext onoho stereotypu, který neomylně vede ke skepsi k možnostem obecné, adekvátní definice totality. Nominalistická noetika a z ní vyplývající absolutizace empirické metodologie umožňují libovolně jen relativní charakteristiky totality. Její spolehlivou definici – prostřednictvím nutných znaků totality – neumožňují.

Rychetník tedy bude na základě dnešního chápání významu slova „totalita“ tvrdit, že EU není totalitní. Jenže zítra kdosi významný (třeba zrovna moje maličkost) může tento význam slova „totalita“ posunout a dosavadní pojetí převrátit tak, že Rychetník bude nucen uznat, že EU totalitní je.

Takové převrácení by mohlo ovšem nastat i opačným směrem. Třeba tak, že v logice zobecnování dvou podobných nápadných fenoménů komunismu a nacismu a v rámci bláznivého paradigmatu postmoderních relativistů bude kdosi pokládat za významnější knírky Stalina a Hitlera než koncentrační tábory a absenci svobodných voleb. Na základě této indukce si pak dotyčný může pohrávat s myšlenkou, že kdyby jeden z nich knírek oholil, jeho říše by přestala být totalitní.

Jiný empirik by se zase mohl v reflexi totality nechat fascinovat vedle brutality i násilným převzetím moci. Ze zkušenosti s francouzskou a velkou říjnovou revolucí by pak v definici totality zobecnil i násilný revoluční převrat a hitlerovský nacismus

by z toho důvodu nepovažoval za totalitní. Taková je tedy logika induktivního definování totality.

Jenže Rychetník dobře chápal, že k racionálnímu vysvětlení, proč není EU totalitní, potřebuje adekvátní, obecně platnou definici totality. Bohužel ji nedokázal odlišit od jejích induktivních karikatur. Z toho důvodu se zdráhal uznat, že potřebuje definici, která vyjadřuje specifickou identitu/esenci totality, takže je obsahově stálá a obecně platná – a jen proto může sloužit k identifikaci všech konkrétních totalit (minulých, přítomných i budoucích).

O takové definici však mohl Rychetník v rámci nominalistické dogmatiky jen snít. Proto nemůže být jeho obhajoba netotalitní povahy politiky EU teoreticky přesvědčivá. Přijetím stereotypizovaných předpokladů nominalistů se Rychetník v teoretické reflexi totality diskvalifikoval. Vypadl z role rozumného obhájce netotalitního charakteru politiky EU.

Díky vládnoucí nominalistické myšlenkové kultuře je tento způsob diskvalifikace mezi účastníky diskuse o totalitě běžný. Na její vratké půdě jsou úvahy o podstatě politiky EU nekompromisně vrženy do víru iracionality, kde rozhodují zájmy, předsudky a vášně; racionální řešení se tu může jen předstírat.

4. Resumé a výhled

Adekvátní definice totality tedy nemůže být libovolná. Ani její výchozí bod nemůže být zvolen bez rozmyslu. Jeho správná volba musí respektovat realistickou povahu a strukturu myšlení. To znamená, že nemůže učinit východiskem definování totality etymologii a kritériem výběru definičních znaků totality slovo „totus“. Měřítkem tu musí být naopak poznaná realita sama.

Obsah definice totality pak musí být precizován tak, aby svými implikacemi soustřeďoval všechny její nutné znaky – a jen ty. Jen tehdy totiž obecina totality zachycuje ve svém rozsahu všechny a jen ty možné případy jejího historického výskytu. Tedy bez toho, že by je konfuzně míchala s režimy, které totalitní nejsou, a bez toho, že by z rozsahu pojmu totality vylučovala ty, které totalitními jsou. Takový je požadavek adekvátní definice.

V rámci noeticko-ontologického realismu (objektivita obecnin + esencialismus) poskytuje klasická logika nelibovolná pravidla vyváženého definování totality, které uniká extrémům nedostatečného vymezení (široká definice) a předimenzovaného vymezení (úzká definice). Díky jejich správnému užití je pak definicí adekvátně vyjádřena metafyzická struktura nutných určení totality. Taková definice skýtá neempirické pochopení jejich nutnosti a logické provázanosti, již je konstituována specifická povaha totality.

Z toho je zřejmé, že když chceme dospět k adekvátní definici totality, musíme být především ochotni zabývat se totalitou jako teoretickým tématem. To s sebou nese i odhodlání vstoupit do centra filosofické problematiky a nenechat řešení problému totality zplanět na úrovni empirických sociálně vědních oborů, jak je dnes špatným zvykem. Bez pravdivých filosofických premis a odpovídající metody se v pro-

blému obecné definice totality spolehlivě ztratíme. Ten totiž uvádí do souvislosti se samotnými základy filosofie.

Ani taková ochota a odhodlání nejsou dnes žádnou samozřejmostí. Však také podle toho mainstreamové uvažování o totalitě vypadá; je zoufale povrchní. A to ještě nemluvíme o ideologicko-politických vášních a fixacích, které takové úvahy notně „vylepšují“.

V samotném problému se pak musíme výlučně soustředit na obecnou identitu totality a snažit se pochopit, čím je konstituována. Proto je nezbytné, abychom v definování totality abstrahovali od jejích atraktivních vzrušujících fenoménů. Tedy od toho, jak se jednotlivé režimy, běžně považované za totalitní, realizují.

To je ovšem pravý opak dominantních empirických metod, jimiž se hledají obecné definiční znaky totality na úrovni zkušenostně evidentních způsobů její realizace; tedy v konkrétních totalitních režimech. Empirikům nedochází, a tudíž ani nevdá, že svým induktivním zobecňováním falšují obsah definice totality pro ni nahodilými fenomény. Ty totiž závisejí na momentálních, variabilních stavech společnosti a na neméně konkrétních variabilních subjektivních stavech totalitních politiků. Jejich univerzalizace přetěžuje definici totality a činí ji zavádějící, nepoužitelnou.

Správné definování totality naopak vyžaduje, abychom v něm odlišili, co je pro ni nutné, od toho, jak se v různých politických poměrech nahodile projevuje.

LEKCE 10. CO JE TOTALITA

1. Realistická cesta k definici totality

Termín „totalita“ vhodně vyjadřuje základní intuici té socio-politické reality, kterou právě zkoumáme. Takové intuice jsou sice povšechné, málo určité, ale svůj předmět v prvním přiblížení zpřítomňují. V intuici totality jde tedy o politický systém, který si činí nárok na ovládnutí celého člověka a celé společnosti. Popírá, že by lidské životy měly svou před-politickou oblast a na základě kolektivistického chápání člověka se je snaží kompletně zpolitizovat.

Tento postřeh může být východiskem obsahového rozvíjení a zpřesňování obecné definice totality. V něm se především nabízí otázka, odkud takový velikášský nárok pochází. Proč si člověk nemůže být u žádného aspektu osobního života v totalitě jistý před brutálním vpádem moci do soukromí? A proč si totalitou ztotočená společnost nemůže být v žádné oblasti jistá, že ji nechromí diktát mocenské svévole?

Z těchto zlověstných otázek vychází najevo radikální, všezahrnující konflikt totality s mravností. Totalita je totiž svou povahou až do hloubky nemravná. Proto je také obecně vnímána jako ten nejméně lidský model řízení společnosti. Však také ti, kdo dnes oddaně slouží režimu podezíranému z totality, právě pro tuto masivní systémovou nelidskost odmítají takové podezření jako hanebnou demagogii.

Hlavním důvodem, principem mravní zkaženosti totalitního režimu, která je pro něj bytostná, je jeho vazba na totalitní ideologii. Totalitním se režim stává právě proto, že mocensky uskutečňuje programy, záměry a diktát totalitní ideologie. Jeho systémová nelidskost je v ní zakódována.

Právě vazbou na totalitní ideologii se totalitní režim také liší od ostatních diktatur a despotických režimů. Jejich zařazování do rozsahu pojmu totality je jedním z případů nepochopení této vazby a následně i jeho široké definice. V povrchním politicko-mediálním diskurzu je taková chyba běžná. Někdy je i záměrná. Když například vzniká potřeba diskreditovat nějaký autoritativní režim, označí se za totalitní a většinou se tomu i věří.

Systém totality má tedy duální strukturu. Ideologie řídí, úkoluje, režim koná; je jí instrumentalizován. Obě složky se přitom vzájemně definují. Totalitní ideologie je plánem pro politickou realizaci; totalitní režim je jejím uskutečněním. V tom také spočívá jeho základní, dostatečně rozlišující znak, jeho specifická diference.

1. 1. Spor o podstatu totality

S tímto vymezením totalitního režimu nesouhlasí dlouhá řada oponentů. Nacházejí se mezi nimi i tři zmínění obhájci ne-totality EU. Jejich argumentační strategie se soustřeďuje na totalitní režim. Nerovný poměr složek totality jim totiž připadá jako přecenění významu totalitní ideologie na úkor role totalitního režimu.

Zajímavě v tomto smyslu argumentuje Petr Kosinka. V kritické reflexi mé knížky *Vyšší humanita, nebo totalita* (viz *Distance* 1/2021) tvrdí, že „*Jediným smysluplným významem pojmu totalita je synonymum pojmu ‚totalitní režim‘, neboť bez zakotvení v totalitním režimu nemá samostatnou existenci... totalita sama o sobě (bez politické realizace) je abstrakcí bez reálné existence. Zároveň Kosinka připouští, že „... vedle totalitního režimu je třeba rozlišovat totalitní ideologii“.* V reakci na mé rozlišení pojmů totality, totalitního režimu a totalitní ideologie pak zdůrazňuje, že je užívám konfuzně „... kdy totalita je cosi primárního (ovšem co?), když bez zakotvení v politickém režimu nemá samostatnou existenci a zároveň to má být něco odlišného od pojmu totalitního režimu i totalitní ideologie.“

Když ale Kosinka ve své interpretaci kritizované pozice zavádí pojem „*totalita sama o sobě*“, pracuje s fikcí, která je mi cizí. Podle mě je totalita naopak reálně existujícím, složeným jsouncem, které je konstituováno vzájemnou odkázaností dvou původních jsouncen: ideologie a režimu. Žádnou abstrakcí totality bez totalitního režimu či bez zakotvení v něm tedy neoperuji. Mé pojetí je takové: Totalitní ideologie + totalitní režim = totalita.

Proč definuji totalitu jako kompozitum totalitní ideologie a totalitního režimu? Protože totalitní ideologie má evidentně **nutný vztah** k realizaci svých obsahů totalitním režimem; ten má zase evidentně **nutnou vazbu** na ideologii, jejíž programy realizuje. A jelikož jde o existující jsounca (ideologie není nejsoucnou), vzniká jejich nutným propojením celek – složené jsouncio. Pojem totality chápáný jako pouhá abstrakce bez režimu (ale také bez ideologie) je nesmyslem, který mi Kosinka – nikoli záměrně, ale spíše ze špatného pochopení mé definice totality – podsouvá. Ze stejného důvodu mi podsouvá i chápání totality jako čehosi primárního. Netvrdím

prece, že totalita je o sobě existující a v esenci soběstačná (perseitní) entita, nezávislá na režimu a ideologii.

Podívejme se na ontologické souvislosti sporu o definici totality. Kosinkova pozice je tu taková: reálně ztotožňuje totalitu s totalitním režimem a odlišuje od nich totalitní ideologii. Dává to smysl? Odlišení ideologie a režimu je zřejmé. Jak se to ale má se ztotožněním totality a totalitního režimu? Tady se nabízí otázka, proč je režim totalitní? Přínejmenším proto, že uskutečňuje programy totalitní ideologie. Uvidíme, že totalitní ideologie je zdrojem specifické difference totalitního režimu, jíž se tento režim liší od všech netotalitních režimů. Neboť v sobě soustřeďuje tři nezbytné a, jak se ukáže, zároveň i postačující znaky samotné „totalitárnosti“: 1. nárok na relativně všerozsáhlé ovládnutí člověka; 2. potenciálně všerozsáhlou destrukci přirozené mravnosti; 3. bytostné zaměření k realizaci těchto zločinných záměrů politickou mocí čili režimem.

Kosinka tyto znaky totalitní ideologie povšechně uznává. Ony pak souhrnně implikují nejhorší možný politický režim, který je systémově nastavený ke všem formám nespravedlivého zacházení s člověkem, a tedy i k potenciálně neomezené produkci politického a morálního zla. Tímto atributem se totalita nejnápadněji projevuje a jím také nejvíc odpuzuje. Je celkem jasné, že totalitní režim odvozuje svou totalitární povahu od totalitní ideologie, jejíž totalitní programy režim jakožto totalitní uskutečňuje. To znamená, že důvod jeho totalitární specifikace je obsažen v totalitní ideologii, která je vůči němu jiným, vnějším jsovcem. Když ale Kosinka ztotožňuje pojem totality s pojmem totalitního režimu, vyvstává v jeho koncepci totality problém. Spočívá v tom, že důvod té totalitární specifikace a jí implikované potenciálně neomezené zloby leží nejen mimo totalitní režim, ale také mimo totalitu samu.

Podle Kosinkova definování totality totalitním režimem je tedy totalitní ideologie jen nějakým mimo-stojným přívěskem totality. Toto jeho chápání celkem odpovídá běžné zkušenosti s totalitou. V ní jdou totiž do popředí citelné ataky svobody a ponižující systémové ohýbání spravedlnosti, doprovázené krutým zacházením s „neohybnými“. V perspektivě prvoplánové zkušenosti jde pochopitelně totalitní ideologie do pozadí. Jeví se být pouhým „ideálním“, jakýmsi stínovým doplňkem či předebranou totality.

Kdyby tomu tak ale bylo, kdyby běžná zkušenost postihovala podstatu totality, pak by to znamenalo, že tři zmíněné znaky, které evidentně konstituují specifitu totalitárnosti, by byly vně samotné totality. Takto koncipovaná totalita by tedy byla vyprázdněna, zbavena toho, co je jí nejvlastnější. (Totalita bez totalitárnosti je rozporný pojem.) Ve skutečnosti jsou však tři znaky totalitní ideologie esenciálním určením samotné totality. Neboť primárně určují, čím totalita je, a zároveň vysvětlují, proč je nejhorším myslitelným politickým systémem. Totalitní ideologie tím spoluustavuje totalitu **jakožto složené jsovcem** a totalitní režim **jakožto uskutečňující programové zadání totalitní ideologie**.

Posuďme tedy Kosinkovu koncepci totality z hlediska její ontologické konzistence. Kosinka uznává, že totalitní ideologie se reálně liší jak od totalitního režimu, tak i od totality. Přitom totalitní ideologie ve svých třech znacích obsahuje samotné jádro totalitárnosti – její specifitu, díky níž je totalita především tím, čím je. Totéž platí o totalitním režimu: je totalitním v závislosti na totalitní ideologii jako na jiném

jsoucnu. **Totalita** ztotožněná Kosinkou s totalitním režimem a odlišná od totalitní ideologie tedy sama **neobsahuje svou specifikaci totalitárnosti**. Přitom je ale tato specifikace pro totalitu esenciální. Totalita bez totalitárnosti čili bez toho, co ji konstituuje jako totalitu, je však nonsens. V takovém pojetí **ztrácí** totalita vnitřní důvod svého bytí – své „tím, čím je“, své identické určení, tj. **svou esenci**. To je ovšem neudržitelná ontologická skrumáž. Totalita vnitřně vyprázdněná čili bez esence v Kosinkově pojetí tedy zároveň je i není. **Je**, jakožto i jím nutně uvažovaná ve své předpokládané identické určitosti. **Není**, jakožto výkladově zbavená své identické určitosti. Tento rozpor Kosinkovu definici totality spolehlivě diskvalifikuje.

S logickou konzistencí Kosinkova pojmového ztotožnění totality s totalitním režimem to není lepší. On obé ztotožňuje proto, že totalita nemůže existovat bez totalitního režimu. Podle této logiky bychom pak ale měli ztotožnit také totalitní režim s totalitní ideologií. Neboť ten bez ní také nemůže existovat. Je-li ale podle Kosinky totalita totožná s totalitním režimem a ten je podle logiky Kosinkova odůvodnění totožný s totalitní ideologií, pak je i totalita totožná s totalitní ideologií. Takové důsledky však nejen zcela odporují Kosinkovu pojetí, ale jsou především absurdní.

Kosinkovo směřodatné a pro spor o definici totality dokonce klíčové odůvodnění teze, v níž se ztotožňuje identita totality s totalitním režimem, je tedy naprosto zmatečné; nehledě k tomu, že se v něm směšuje i pouhá nutná podmínka s esenciálním určením. A protože jiný důvod pro takové násilné ztotožnění Kosinka už neuvádí, je jeho teze o totožnosti totality s totalitním režimem čistě dogmatická.

1. 2. Totalita jako kompozitum

V reflexi definice totality se tedy rýsuje souvislost zúčastněných pojmů následovně: Obecným východiskem je tu reálné rozlišení plánu a jeho praktické realizace. V rámci totality pak rozlišujeme totalitní ideologii a její praktickou realizaci politickým režimem. O totalitě primárně mluvíme kvůli uvedeným třem specifickým znakům totalitní ideologie, které chápeme jako konstituanty samotné totalitárnosti a jejího potenciálně neomezeného zla. Třetím znakem totalitní ideologie je bytostné zaměření prvních dvou znaků totalitní ideologie k uskutečňování politickou mocí čili režimem. Právě pro tuto realizaci se režim stává totalitním. Přičemž totalitní ideologie a totalitní režim jsou dvě různá, na sebe vzájemně odkazující jsoucnu, jež tedy bytostně korelují: totalitní ideologie je svou povahou vztažena k realizaci režimem a totalitní režim má bytostnou vazbu na obsahy totalitní ideologie.

Totalitní ideologie je proto zdrojem/principem specifikace totalitního režimu jakožto totalitního. To znamená, že jeho totalitní charakter je dán právě tím, **že** uskutečňuje obsahy totalitní ideologie. V jakých strukturách, jakými institucemi a způsoby ho uskutečňuje, je už irelevantní. Neboť to vše závisí na variabilních, situačně daných, konkrétních okolnostech vzniku a průběhu uskutečňování totalitní ideologie. Vzhledem k definici totalitního režimu proto mohou tyto složky režimu obsahovat už jen jeho nenutné predikáty, které vyjadřují jeho nahodilé akcidenty.

Z toho důvodu přidává totalitní režim k definici totality jenom svoji instrumentální funkci. Nepřináší do ní nějakou nutně preferovanou strukturu, ani povinnou skladbu institucí či nějaký speciální způsob realizace totalitní ideologie. Politická

realita totiž může totalitním ideologům nabídnout různé druhy mocenského vlivu i uspořádání společenských poměrů. Proto je otevřena mnoha způsobům uskutečňování totalitní ideologie.

Totalitní ideologie a totalitní režim tedy svou korelací vytvářejí bytostnou jednotu složeného celku jakožto nového jsoučna, které lze chápat jako systém totality. Totalita je takto jednotou totalitních komponent. Je komplexní realitou jsoučna, složeného z dílčích totalit (plánu a praxe). Jakožto kompozitum ideologie a režimu je totalita esenciálně určena a specifikována totalitními ideo-obsahy a **jejich realizací v totalitním režimu**. Totalitní režim však není jako takový esenciálně specifikován totalitními ideo-obsahy a **jejich realizací v totalitním režimu**. Není tedy totalitou – složeninou ideologie a režimu. Fakt, že se totalitní režim v běžné mluvě nazývá totalitou, je sice pochopitelný, ale nemůže být směrodatný v pojmové precizaci, která je v našem sporu nezbytná. Kosinka však takovou precizaci evidentně podcenil, protože přecenil význam běžné mluvy pro teoretickou reflexi totality.

Když tedy Kosinka trvá na tom, že „*Označení totalita lze totiž smysluplně užívat (na poli politiky) pouze ve významu ‚totalitní režim‘...*“, pak se nedá taktně mlčet o tom, že za jeho rezolutním tvrzením nestojí žádná pojmová analýza ani žádné odůvodnění. Přitom jde o klíčovou tezi pro rozhodující spor o esenciální definici totality. Na ní totiž podstatně závisí odůvodněná odpověď, jestli je politika EU totalitní. Kosinka ale svou tezi předkládá, jako by se rozuměla sama sebou. Zdá se, že přitom také spoléhá na běžný úzus vyjadřování, v němž se totalita zaměňuje s totalitním režimem. Měl tedy řešit náročný problém podstatné definice totality. Bohužel ho ale odbývá dogmatizovanou banalitou na úrovni spontánního lidového vyjadřování. V něm se dá samozřejmě ztotožňování totality s totalitním režimem tolerovat. V závažném zkoumání podstaty totality se však tolerovat nedá.

Není těžké uhodnout, proč se tu Kosinka uchyluje k účelovému dogmatu. Má sloužit argumentační strategii orientované na režim. Podobně jako L. Rychetník a R. Joch si i P. Kosinka od zdůrazňování významu režimu v identifikaci totalitních režimů hodně slibuje. Zdá se, že nadsazování významu totalitního režimu v realitě totality je u těchto obhájců EU instinktivním manévrem. Posouvají těžiště totality od ideologie k režimu v naději, že oslabí důvody pro kritiku EU jakožto totalitní mašinerie. Třeba tak, že ve spleť síti empirických faktů zamlží esenci totality. Přitom intuitivně doufají, že získají detailními politologickými projížďkami po strukturách, mechanismech či kuriozitách politických režimů větší manévrovací prostor a najdou v nich municí k obraně „Západu“. O něm jsou ochotni připustit nanejvýš to, že jen občasně, v podstatě bezúhonně koketuje s levicovým extremismem neomarxistů.

Bylo ale třeba vzít vážně skutečnost, že totalita je primárně koncipovaná teoretiky, nikoli politiky. Její oblundné rysy jsou naprogramovány ideology (dnes neomarxistickými intelektuály). Politici jen mocensky uvádějí jejich zločinné programy různými způsoby (podle situace) do praxe; nic víc a nic míň. Proto je těžiště zrůdnosti totality v její ideologii. Režim ji pouze realizuje; někdy drsně, jindy mírněji. Je tedy protismyslné ztotožňovat totalitu prvoplánově s totalitním režimem.

2. V laboratoři totality

Každá politická ideologie je relativně uceleným programem společensko-politického života. Jako taková obsahuje nějakou cílovou vizi. Proto je i ve struktuře totality určujícím principem ideologie. Jí podřízený režim od ní získává obsahy, směr, dimenze i mravní úroveň. Pochopení totalitní ideologie se tedy v podstatě rovná pochopení samotné totality. Definování totality se proto musí především zaměřit na vymezení její ideologie, neboť z ní získává svůj vlastní ráz.

Všechny programy praktické realizace jsou pochopitelné i hodnotitelné z jejich Cíle. Moderní totalitní ideologie ve zkratce představují radikální, konsekventní odpověď post-náboženských společností Západu na potřebu jednotného obrazu světa a člověka s důrazem na jeho uživatelnost v praxi. Staly se tak sekulární alternativou náboženství.

Totalitní ideologové se v tomto ohledu mnohé naučili od Hegela. Kromě monisticko-kolektivistické šablony a dialekticko-dějinné dogmatiky s ním sdílejí i gnostické motivy, jimiž své vize barvitě prokreslují a domněle odůvodňují. Ten hlavní spočívá v bytostném odporu k stávajícím společenským poměrům. Ty jsou pro ně z principu nepřijatelné. Neboť v hegelianské evoluční logice nutně tíhnou k svému překonání – ke své negaci. Krom toho, subjektivně vzato, přítomný stav nikdy neladí s rebelskou mentalitou – povinnou to psycho-morální výbavou profesionálních revolucionářů.

Pokud tyto bytosti zvláštního ražení pudí pubertální komplexy k filosofování, nabízí jim realita „slzavého údolí“ bezpočet důvodů k pohoršování se nad minulostí a jejím vyústěním v přítomnosti. Jelikož jim neschází zjitřená fantazie ani přehnané sebevědomí, dovedou si představit „lepší svět“ a sebe jako jeho stvořitele. Ten stávající apriorně provokuje k revoluci. Neodpovídá totiž velikášským utopiím samozvaných, morálně i intelektuálně pochybných napravovatelů všemožných i vyfabulovaných křivd.

Ačkoli představivost totalitních ideologů o lidsky podstatném dobru a zlu nepřekračuje obzor vymezený špatnou filosofií, namlouvají si, že jim to stačí k pravdivému rozlišování toho, co je v osobním i společenském životě vpravdě lidské a co nelidské. S mesiánským zápalem gnostických zasvěcenců tedy usilují vyhladit zlo a nastolit pozemský ráj. Sebereflexí nad vlastními schopnostmi a způsobilostí pro takový úkol se nezdržují.

Kombinace spasitelského komplexu a zkažené filosofie člověka přivádí totalitní ideology k tomu, aby vyztužili blouznivou imaginaci vědeckou racionalizací. Moderní kult vědy a „přidaná hodnota“ postmoderního vzestupu humanitních oborů takovou intelektualizaci radikálních společensko-kulturních změn vyžadují. Blouznění o vykoupění světa z moci zla se stává přesvědčivějším, když se může podložit nějakou tou přírodní či dějinnou zákonitostí. Přičemž zneužívání vědy tu má přibližně stejný motiv a stejnou funkci jako paralelní zneužívání elementárního lidského smyslu pro dobro.

S teoretickou racionalitou tedy mají ideologové totality společného jen to, že těží z dogmatizovaných omylů moderních filosofů o člověku. Jakožto ideology je vlastní dogmatismus netrápí. Ostatně jakožto mužové činu si pochybnosti zakazují. Naproti tomu praktická racionalita, uplatněná v prosazování zhoubných programů, se jim

upřít nedá; místy je i geniální. Tento neblahý, typický mix v mentalitě zločinců se u nich projevuje úspěšným orwellovským vydáváním lži za pravdu, mravní zvrácenosti za ideál a systémové nelidskosti za vyšší stadium humanity – což jsou kanonické prvky totality.

V této na hlavu postavené realitě nabývají samozvaní arbitři lidských hodnot přesvědčení, že se podílejí na budování té nejhumnější civilizace. Díky tomu získávají neotřesitelné pocity morální převahy. S takovým sebevědomím se podrobené společnosti hned lépe poučují i šikaují.

V nadsazeném sebepojetí pak hrají profesionální revolucionáři roli univerzálních a nemilosrdných mstitelů. Fanatická oddanost sobě a perverzním ideálům se jim proměňuje v nesmiřitelnou nenávisť vůči údajným viníkům; ti jsou pro jejich elán nepostradatelní. Patří mezi ně lidé různých ras, tříd, náboženství, světonázorů, civilizací či politických přesvědčení – nejlépe všichni „kdo nejdou s námi“.

Takovému nastavení totalitních ideologů logicky odpovídá snaha o pokud možno největší ideo-politickou moc. Je pro ně nástrojem realizace převratných revolučních změn. Jejich prosazení se totiž neobejde bez radikální hodnotové reorganizace společnosti a převýchovy občanů. K takovým hloubkovým procesům se samozřejmě hodí i zneužívání politické moci daleko za hranicemi přirozených kompetencí státu. Kromě uskutečňování těchto plánů ideo-politická moc také nejlépe zajistí, aby mohly být ideologické manipulace a faktické poručníkování občanů pokrytecky traktovány jako služba pravé svobodě, humanitě a skutečné spravedlnosti. Pak se také lépe vysvětluje, proč musí být odpůrci takového mocenského dobrodiní stigmatizováni jako úhlavní nepřátelé společnosti, ne-li samotného Lidstva.

Totalitní ideologie tedy povyšuje své mesiánské cílové vize na výlučný princip mravnosti, který při jejich uskutečňování zbavuje státní moc jakýchkoli mravních a legálních omezení. Tím jí zajišťuje absolutní nevinnost a beztrestnost. Totalita tak přináší primárně etickou revoluci, která probíhá ve znamení extrémního skupinového egoismu zasvěcených. Souběžně s ní provozuje revoluci společensko-politickou.

3. Definiční znaky totality

Protože je celý totalitní systém svou povahou zaměřen k akci, v níž jde o zásadní reformu stávajících společenských poměrů, musí jeho filosofické pochopení vycházet z cíle jako určujícího principu totality. Samotná jeho volba pochází z gnosticko-mýtických myšlenkových zdrojů. Z nich čerpá i tu bombastickou ambicí relativně všeobsláhlého výkladu světa a všenápravy společnosti, zbavené dějinně fixovaných zlořádů.

Pyšná ambice totalitních spasitelů ovšem nápadně kontrastuje s tím, že samo jejich chápání života je dokonalou, masivní antitezí skutečné podstaty lidského života. To se především projevuje tím, jak dalece se jejich představa lepšího života rozchází s přirozenou morálkou zdravého rozumu. Však jí také totalitáři okázale pohrdají; upřímně ji nenávidí a vynalézavě pervertují. Tragické důsledky jsou domyslitelné.

Pseudohumanismus fanatických megalomanů vyúsťuje do utopické finality a tvoří obsah jejich ideologie; v něm získává totalita své strukturální makro-rozměry. Obsah totalitní ideologie je diferencován ve třech esenciálních znacích, které kon-

stituuji specifickou identitu totality. Tato inteligibilní identita je zároveň vlastním předmětem adekvátní obecné definice totality.

První definiční znak totality:

Totalita je ideologicko-politický systém, v němž si vládnoucí elity činí nárok na relativně všestranné ovládnutí soukromí občanů a na relativně celoplošné ovládnutí společnosti za účelem radikální revoluční změny stávající společnosti.

Kde se takové absolutistické nároky berou? Evidentně z cíle totalitní ideologie. Čím jsou bezprostředně odůvodněny? Nepochybně potřebou diktátu při uskutečňování vize „pozemského ráje“. Na něj musí být kýžena lepší společnost pod moudrým vedením elit primárně zaměřena a adaptována. To ovšem předpokládá radikální převýchovu jejích členů podle kritérií nové, vyšší humanity. Představy o ní jsou různé, vždy však absolutně finální: beztřídní společnost; tisíciletá říše pod vládou árijské rasy; naprostá destrukce forem společenského života, založeného na přirozené, tradiční morálce, která musí uvolnit prostor novým formám mezilidského soužití. Jen takový nárokový absolutismus odpovídá mesiánským experimentům totalitářů.

Jsou ale tyto nároky skutečně absolutní? Vždyť přece v definici je řeč o toliko relativně všestranném či celoplošném ovládnutí. Kolem toho vzniká řada nedorozumění. V tomto bodě si definice žádá vysvětlení.

Co tedy znamená relativní všerozsáhlost totalitních nároků? Univerzální „vše-nárok“ nemůže znamenat totální dirigismus. Neznamená, že by v plánu totalitní ideologie bylo fakticky naprosté znásilnění osobního a společenského života; neznamená totální zotročení občanů. Především je zřejmé, že nějaký, byť minimalizovaný prostor svobodného rozhodování duševně příčetných občanů zůstane vždy zachován. Totální likvidace svobody je při zachování jejich duchovních funkcí prakticky neproveditelná.

Kdo tedy vychází při vymezení totality z etymologie, trvá rigidně na striktním významu slova „totus“ a nechá se jím v reflexi totality unášet, činí předmět své definice nemožným. Krom toho nemůže být totální zotročení ani v zájmu totalitářů. Jejich cíle totiž nejsou primárně sadistické, ale objektivní; také potřebují, aby společnost fungovala. Ani otrokáři systémově a totálně nemrzali své otroky.

Co tedy v definici totalitní ideologie znamená ono „*relativně všestranné/celoplošné*“? Jen to, že koncepční nárok na mocenské ovládnutí představuje vůli revolučně reorganizovat (deformovat) **všechno, co překáží** realizaci totalitních programů a revolučních cílů. O každém aspektu lidských životů v totalitě platí, že může být podle aktuálních podmínek a potřeb ideologie znásilněn, chcete-li mocensky „přizpůsoben“. Relativní všerozsáhlost mocenského apetitu totality tedy znamená, že může bez zábran paralyzovat každý aspekt života.

Destruktivní záběr totalitní ideologie je tedy všerozsáhlý jen potenciálně a relativně – ve vztahu k potřebám permanentní revoluce, nikoli aktuálně. Relativnost v definici prvního znaku tu tedy vylučuje chápání všerozsáhlosti ve smyslu **absolutnosti** a **aktuálnosti** totalitního ovládnutí života osobního a společenského. Tomu

odpovídá i zkušenost s totalitními režimy. Člověk si v něm nemohl být v žádném aspektu jistý před svévolí moci. To ovšem neznamenalo, že by jejím cílem bylo totální zotročení. Koncepční mocenský vše-nárok tedy potenciálně zahrnuje veškerou myslitelnou mocenskou svévoli. Jsou v něm obsaženy všechny možné způsoby nespravedlivého zacházení s občany.

Toto relativně všerosáhlé ovládání občanů a společnosti ovšem v praxi závisí na mnoha proměnných, jakými jsou: způsob získání a udržování moci, stav vývoje a rezistence zotročené společnosti, strategické odhady a rozmary mocných... Na těchto konkrétních, měnlivých okolnostech působení totalitního režimu pak závisí i míra jeho restrikcí a represí. A to je také důvod, proč žádná aktuální kvantifikace negativních zásahů totalitního režimu do života občanů (určitá míra krutosti, nesvobody či intenzita, tempo a rozsah uskutečňování totalitní ideologie...) nedefinuje totalitu.

Druhý definiční znak totality:

Totalita je systém, který pro své velikášské účely zavádí radikální pseudo-morálku (rasovou, třídní, údajně lidskoprávní), která představuje relativně všerosáhlou obsahovou destrukci přirozeného mravního řádu.

Relativní všerosáhlostí se tu zase myslí to, že každá skutečná, tj. lidskou přirozeností daná mravní norma může být v totalitě legálně, z důvodu vyššího zájmu porušena. Pokud koliduje s ideologickou pseudomorálkou, je ve své platnosti suspendována. Jedná se tedy o nárok na ničím neomezované a všemu nadřazené pravomoci, který také vyplývá ze sakralizace utopického cíle totality. Praktickým výrazem této mravní idiocie je automatické povýšení zásady účel světí prostředky na hlavní, nosný princip ideologicky přijatelného jednání. Ten je zde vzhledem k megalomanskému záběru totality také důvodem její maximální systémové nelidskosti.

Snaha o programovou devastaci mravního řádu je v logice totality pochopitelná. Vyplývá i z jisté prozíravosti, neboť největšími protivníky totality jsou lidé pevného charakteru. Proto patří morální korumpování občanů a lámání charakterů k osvědčenému arzenálu totality.

Obecně vzato obsahuje přirozená mravnost nefalšovaný smysl pro spravedlnost, a stává se tak úhlavním nepřítelem totality. Proto je ve světě totality systematicky nahrazována „vyšší spravedlností“. Největšími osobnostmi jsou v něm politováníhodné neosobnosti. Mezi užitečnými idioty totality se nacházejí intelektuálně zkažené a morálně nalomené oběti dnes vlivných myšlenkových proudů, jakými jsou etický relativismus, hédonismus, odosobňující kolektivismus či „vědecký“ materialismus. Ve svých světlejších chvílích se jen díví totalitnímu běsnění. Jejich počty narůstají po Kantovi a Hegelovi s každou generací.

V intelektuálně nepříznivém klimatu jsou etické pravdy jen obtížně dostupné. Jenže právě spolehlivá identifikace druhého definičního znaku totality a pochopení závažnosti jeho obsahu vyžadují poměrně rozsáhlou filosofickou kvalifikaci a orientaci. Neboť druhý znak totality nejenže pregnantně vyjadřuje její bytostnou nelidskost, ale také zpřítomňuje její metafyzickou povahu. V programovém metafyzickém vakuu soudobé filosofie však taková potřebná etická kvalifikace zoufale schází. Proto

si našinec s druhým definičním znakem totality neví moc rady. Zvláště, když má co do činění s měkkou totalitou. Přitom zrovna tento znak je pro porozumění nepřijatelnosti totality nejdůležitější. Absence takového porozumění pochopitelně usnadňuje služebníkům měkké totality, která neodpuzeje krutostí, život.

Žádné intuice zdravého rozumu ani žádná empirie, žádné konstatování faktů či popisy fenoménů zde nemohou filosofickou erudici nahradit. Na přesvědčivé etické vyhodnocení totality jednoduše nestačí. Takové vyhodnocení totiž předpokládá neméně přesvědčivou falzifikaci etického relativismu a jeho filosofických zdrojů. Kde by se ale v dnešním mainstreamovém filosofickém myšlení taková falzifikace asi vzala?

Ze zkušenosti známe ideologicky nadřazené pseudomorálky: *komunistickou* – třídní; *nacistickou* – rasovou; *demo-liberální* ve formě: politické korektnosti, multikulturalismu, genderismu, ekologismu a „lidsko-právního“ fanatismu.

Třetí definiční znak totality:

V systému totality je politický režim primárně instrumentalizován ve službách ideologie. Jeho hlavním úkolem je tedy mocenské uvádění ideologických programů do praxe všemi situačně dostupnými prostředky: právnícko-silovými (legislativa, justice, policie...), kulturně-propagandistickými (vzdělání, média, angažované umění...) i korupčními (společensko-profesní zvýhodňování oportunistů). Politická agenda je tomuto cíli systematicky podřizována a beztrestnost jejích vykonavatelů je systémove zajištěna.

Totalita se bez kolektivisticky založeného etatismu neobejde, neboť je ze své povahy opresivní; nemůže nechat občany na pokoji. Na všech úrovních je nutí, aby pravidelně osvědčovali svým nesnesitelným mentorům loajalitu a ve svých kulminačních fázích i úctu, vděčnost, ne-li přímo lásku. Bytostná nemravnost totalitní ideologie určuje i bytostnou nelidskost totalitního režimu.

Formulační sjednocení esenciálních znaků v definici totality tedy vypadá následovně:

Totalita je ideologicko-politický systém, v němž si vládnoucí elity činí nárok na relativně všestranné ovládnutí soukromí občanů a na relativně celoplošné ovládnutí společnosti.

Pro takové účely musí instalovat radikální pseudomorálku, která představuje relativně všerozsáhlou obsahovou destrukci přirozeného mravního řádu. Právě z toho důvodu je totalita monumentálním zločinem proti lidskosti.

K tomu je nutné podřízení politického režimu ideologii. Režim musí realizovat její programy všemi dostupnými prostředky. Proto je vybavován potřebnými pravomocemi a beztrestností.

3. 1. Odůvodnění definice totality

Je ale uvedená definice totality správná, adekvátní? Problémem není ani tak samotná identifikace uvedených konstitutivních znaků totality. Ve sporu o povahu politiky EU jde především o to, jestli je jejich výčet dostatečný; jestli adekvátně vystihuje esenci totality.

Stoupenci „bezúhonnosti“ EU namítají, že je to definice široká, nedostatečně vymezující. Že v ní tedy chybí některé nutné/specifické znaky totality, které známe z komunismu a nacismu. Proto nastolují problém „čtvrtého esenciálního znaku“ totality. Vyjasněme ho.

Totalita je konsenzuálně vnímána jako nejhorší politický systém. Tato intuice zavádí k tomu, abychom se při hledání podstatné definice totality zaměřili na režimy, které prosluly krutostí v zacházení s poddanými. Abychom právě v ní hledali jádro totality, její ustavující znaky. K takovému chápání totality spontánně inklinují i empirici, kteří jsou v definování odkázáni na popisy příslušných historických faktů. Ve sporu o obecnou definici totality ale nejde o to, který režim byl/je nejkrutější. Problém nás situuje na úroveň systémové nespravedlnosti, na nelidskost, kterou totalita produkuje díky své povaze. Taková nespravedlnost potenciálně zahrnuje a podle situace aktualizuje všechny druhy nespravedlivého zacházení s člověkem.

Podle námitky příznivců EU, kteří jsou fixováni na představu tvrdé, násilnické totality, by tedy pokles míry krutosti v rámci jednoho režimu logicky znamenal, že už není totalitní. Zdařilá reflexe povahy totality však nezjišťuje ani neporovnává míru krutosti různých despotických režimů. Nesčítá kvanta jejich historických hrůz, aby v nich našla konstituantu a definiční znak totality. Podobně neplodné by bylo vyhodnocování aktuálních zločinů jednotlivých historických režimů ve snaze o vytipování toho nejkrutějšího. Proč ne?

Jednak by to zřejmě bylo gnoseologicky nemožné. Ale hlavně proto, že kvantita a intenzita krutostí závisí na takových nesystémových nahodilostech, jakými jsou konkrétní sadistické deviace či vyburjelá sebestřednost či pýcha jednotlivých vládců nebo momentálně vyhocené společenské napětí. Krom toho se může vysoká míra krutosti vyskytovat ve všech politických systémech. Její důvod tedy nemusí být v samotném systému. Jeden psychopat na trůně nediskvalifikuje například autoritativní systém jako takový; vzhledem k němu to je nahodilý případ. Obecně vzatý autoritativní režim, který bývá zaměňován za totalitní, tedy neimplikuje systémovou nelidskost; někdy naopak funguje lidštěji než vzývaná demokracie.

Je-li měřítkem lidskosti úroveň mravnosti, pak politický systém, který svou povahou odporuje mravnímu řádu jako takovému, je nelidštější než nahodilé mocenské excesy různých historických režimů specificky odlišných politických systémů. A právě takovou systémovou úroveň zloby obsahuje správná definice totality jako své jádro. Proto nemůže být historická zkušenost s různými despotickými režimy logickým vodítkem hledání správné definice totality.

Už běžná intuice totality jako nejhoršího politického režimu postihuje fakt, že nelidskost je v ní zakódována. Že tedy není ve své obludnosti a mega-rozměrech dána teprve proměnlivými existenčními podmínkami totalitních režimů. Že v podstatě ne-

závisí na společensko-vývojových nahodilostech či aktuálních rozmarech totalitních komisařů či komisařek.

Systémově fixovaný morální cynismus je z hlediska nelidskosti režimu nesporně horší než ten, který pochází z pouhé subjektivní svévole mocných. Je vitálnější a má větší dosah. Také v ostatních režimech mohou být fixovány dílčí nespravedlnosti, které se někdy táhnou i přes hranice generací. Ale nepocházejí z jejich povahy, nejsou ustáleny samotnou jejich strukturou. Závisejí na proměnlivé mravní úrovni mocných. Jimi samými tedy není dáno, že v nich musí vládnout ideologicko-politickou mocí morální analfabet a padouch. Totalitní režim však v důsledku své inherentní závislosti na bytostně zločinné ideologii takové neblahé privilegium má.

Co je tedy největším systémovým zlem politiky? Evidentně jím je naprogramovaná a systemizovaná nelidskost bez hranic. V čem ale taková systémová nelidskost spočívá? Když je řeč o nelidskosti, představujeme si většinou nespravedlivé, fyzicky kruté zacházení s člověkem. Neboť bezprostředně vyvolává silné emoční otřesy. Nespravedlivé jednání, které není provázeno fyzickým násilím, například vydávání nespravedlivých zákonů, už jako nelidské tolik nevnímáme. Vyvolané záporné emoce tu nejsou tak intenzivní; u mravně otupělých nebývají žádné.

Jaké zlo je ale nelidštější? Tělesné, či duchovní? Posouzení zde závisí na životní filosofii. Materialisté či relativisté nebývají v praxi vždy věrní svému vyznání; nemusejí být zrovna morálními invalidy. Ale jejich filosofii jsou určitě bližší preference hédonického uspokojování tělesných potřeb. Jsou totiž nejen citelně naléhavé, ale i nesporné. Tělesné strádání včetně smrti je pro ně zřejmě tím nejhorším, co člověka může potkat.

Naproti tomu mravní hodnoty chápou materialističtí relativisté logicky jako spíše éterický epifenomen tělesných procesů. Proto to s nimi nepřehánějí. Navzdory tomu, že praxe fyzického týrání legitimních odpůrců zločinného režimu vychází z morálních deviací tyranů, jimž se stala svévole druhou přirozeností. Prakticky inklinují relativisté k etické směsi dobra a zla, obsažené v nějaké zvykové morálce; ani ideologická pseudomorálka je příliš nevzrušuje. V otázce bytostné nelidskosti totality tedy nebudou tito experti zrovna povolanými arbitry.

Na rozdíl od logiky etického relativismu identifikuje realistická filosofie člověka maximální nelidskost totalitních systémů v oblasti mravní. Nachází ji v trvalém programovém zaměření na principiální, relativně bezmeznou a mocensky garantovanou devastaci mravního řádu. Ze strany pachatelů tu jde o kompletní systémové mrzačení životů, tj. těla i duše (mravního vědomí) svých obětí.

Z čeho ale může taková šílená amorálnost pocházet? Jedině z nějaké koncepce radikální společenské proměny, která je nesena megalomanskou vizí stvoření Nového Člověka a interpretována jako revoluční přechod z dosavadního společenského bahna do vysněného ráje. Masivní pseudomorálka tedy vyplývá z entelechie totalitní ideologie, která nutně zahrnuje i radikální hodnotovou reorganizaci, neboť její Cíl je prohlášen za dosud neuskutečňované nejvyšší dobro (*summum bonum*). Takové pervertované cílové blaho logicky představuje i nejvyšší mravní kritérium, které pak utilitaristicky posvěcuje/legitimizuje všechny prostředky, jež vedou k jeho dosažení.

Totalitní ideologie je tedy tím principem, motivačním zdrojem a hybatelem mocenského uvržení ovládané společnosti do propastí systémové nemravnosti. Proto je

i vylučným důvodem toho, proč je totalita takovým politickým systémem, nad nějž nelze myslet nějaký horší.

Ve struktuře totality jsme rozlišili ideologii jako obsahově určující princip a režim jako nástroj jejího uskutečňování. Ideologie je v celku totality prvkem konstantním, režim prvkem dynamickým. Ideologie obsahuje esenciálně nutná určení totality. Režim jakožto realizující programy totalitní ideologie obsahuje konkrétní způsoby jejich uskutečňování, které už jsou ve své konkrétní rozmanitosti pro totalitu existenčně nahodilé. Proto ji také obecně nedefinují.

Z toho vyplývá, že těžiště definice totality spočívá v totalitní ideologii. Právě ta činí z totality ten nejhorší politický systém. Neboť je v ní koncentrována na-programovaná a na maximum vystupňovaná systémová mravní zloba. Taková míra nelidskosti pak logicky stigmatizuje i režim, který ji prakticky uskutečňuje; vtiskuje mu svou obludnou podobu. Proto se právě tím uskutečňováním ideologických zvráceností stává i samotný režim nadměru morálně zvrhlým – totalitním. Jádrem totalitárnosti je totiž systémově daná, potenciálně bezmezná mravní špatnost.

Z toho strukturního poměru bytostných komponent totality je zřejmé, proč všechny eticky hodnotící predikáty totalitní ideologie nutně přecházejí i na její politickou realizaci režimem a činí ho totalitním. Obsahy těchto predikátů vyjadřují radikální konflikt s mravním řádem a vyplývají z esence totalitní ideologie, která jako taková k politické realizaci bytostně tíhne. Režim, který takovou hloubku nelidskosti uvádí do společenské praxe, je už proto tím samým vržen do radikálního konfliktu s přirozenou mravností. Už tou politickou realizací ideologie se stává totalitním.

Je-li tedy totalitní ideologie systémově nejhorším programovým Zlem a realizuje-li ji režim prakticky, pak se už tím samým stává systémově největším politickým Zlem. Tato implikace odhaluje, že obsahy totalitní ideologie jsou jakožto režimem realizované dostatečným důvodem jeho maximální systémové nelidskosti čili jeho totalitárnosti – bez ohledu na to, v jakých institucích a jakými způsoby je uskutečňuje. To znamená, že samo jejich uskutečňování je dostatečnou specifikací, specifickou diferencí totalitního režimu.

Kritériem rozpoznávání konstitutivních znaků totality je tedy i jejich nezbytnost pro nastolení takového politického systému, jehož potenciál nelidskosti je neomezený. Jádrem nelidskosti totality je její druhý znak, který vyjadřuje tendenci k univerzální destrukci mravnosti ve vysvětleném smyslu. První znak totality (nárok na potenciální ovládnutí všech aspektů života) obsahuje důvod širší záběru této ideologicky naprogramované devastace mravnosti. Třetí znak totality představuje pokyn k praktické aplikaci ideologické zloville zvlí mocenskou.

Tyto tři znaky dostatečně definují totalitu jako nejhorší myslitelný systém společensko-politického zla. Neboť jejich sjednocením získává totalita potenciál, který je nastaven ke všem způsobům nespravedlivého zacházení s občanem. Totalitní ideologie v ní představuje nejhorší mocenský program a totalitní režim představuje nejhorší politický systém. Totalita se tak stává systémem, v němž je potenciálně zahrnuta jakákoli myslitelná mocenská zvlí.

Jestliže tedy totalita obsahuje teoreticky založenou a mocensky realizovanou tendenci k amorálnosti bez hranic, pak je logické sjednocení uvedených znaků do-

statečným vymezením totality jakožto systému, schopného produkovat nelidskost v nejvyšší možné míře.

3. 2. Premisa k diskuzi o EU

Pro spor o povaze politiky EU vyplývá z právě řečeného rozhodující závěr. Všechny ostatní pravdivé predikáty, které se v reflexích totality uvádějí jako pro ni příznačné, jsou vzhledem k její obecně pojaté esenci nahodilé. Nemohou ji tedy definovat. Sem také patří běžně uváděné a emočně působivé znaky totality, které jsou vzaty ze zkušenosti s komunismem a nacismem (absence svobodných voleb, svobody projevu, vláda jedné strany, policejní teror, justiční vraždy, koncentráky...). Neboť vyjadřují jen to, **jak** se totalitní ideologie v jednotlivých režimech konkrétně uskutečňuje, **jak** se v nich projevuje (přičemž se mohla podle okolností realizovat i jinak). Nevyjadřují však to, čím totalita obecně je; nevyjadřují její identitu.

Obhájci koncepční legitimacy bruselské politiky víceméně uznávají tři definiční znaky totality. Uznávají i to, že jsou primárně soustředěny v totalitní ideologii. Vesměs však vyžadují, aby bylo patřičné definiční úsilí věnováno i totalitnímu režimu. S poukazem na něj pak vytýkají předložené definici nedostatečnou specifikaci. Že tedy zahrnuje i režimy, které totalitní nejsou. Tomuto problému je vyhrazena následující lekce. V ní přijdou na řadu důvody smysluplného zavedení pojmu měkké totality.

Zatím můžeme trvat na tom, že podle dosavadního zkoumání esence totality je totalitní režim dostatečně definován tím, že uskutečňuje požadavky totalitní ideologie. Že tedy různé způsoby jejich realizace do jeho definice nepatří. Totalitní ideologie neurčuje konkrétní způsoby mocenského prosazování svých programů. Neboť politický režim je dynamickou veličinou. Tak i totalitní režim je jakožto totalitní procesem, jehož totalitně represivní dynamika závisí na širších společensko-politických stavech a souvislostech, které se v čase mění. Proto mívá diktát totality fáze mírnější a drsnější. Může probíhat v rytmu povolování a utahování šroubů.

Proto také nemohou být specifické negativní projevy (určitý vysoký stupeň nesvobody či krutosti) jedné existenční fáze totalitního režimu katapultovány z nížin empirie do obecné definice totality. Takovou absolutizaci pro totalitu nahodilých skutečností by se vylučovaly projevy opačné fáze, čímž by se popřela ontologická povaha čili existenční procesualita totalitních režimů.

Z toho je také zřejmé, proč jsou v definici totality zahrnuty všechny projevy nelidskosti jen jako možné – ne jakožto aktualizované. Jejich aktualizace závisí na měnlivých podmínkách a nahodilých okolnostech (momentální stav společnosti, invence a strategie totalitních politiků...), v nichž se totalitních plány v rámci jednotlivých totalitních režimů uskutečňují. Jejich různé negativní projevy se tedy realizují, pokud to momentální situace podle strategického kalkulu mocných vyžaduje a umožňuje. Proto je veškerá myslitelná nelidskost v totalitě obsažená virtuálně – jako skrytá síla, kapacita, jejíž potenciál se uskutečňuje podle strategických odhadů v dané situaci.

Takto pochopená ontologická povaha totality je ve sporu o EU rozhodující. Neboť z ní vyplývá hlavní premisa: O tom, jestli je nějaký politický systém totalitní, nerozhoduje žádná kvantifikace jeho negativních projevů, jakými jsou míra krutos-

ti či nesvobody. Jejich výskyt závisí na nahodilých podmínkách realizace totalitní ideologie. Je situován v řádu konkrétních existenčně proměnných okolností, v nichž se každý totalitní režim realizuje individuálně. Proto nemůže být ani totalitní režim jako takový esenciálně definován určitým, právě takovým uskutečňováním totalitní ideologie.

Jako je válečný stav definován tím, **co se děje** (vojenským bojem), a nikoli tím, **jak se bojuje**, tak je i totalitní stav společnosti definován tím, **co ve společnosti působí**, a nikoli tím, **jak působí**.

Konkrétní kvantifikace stavů a projevů totality definičně spadají do nižší kognitivní kategorie empirických popisů historických zločinů a bezpráví totalitních režimů. Politologové většinou reflektují totalitu ve stínu empirické metodologie. Proto ji bez filosofického rozhledu často definují znaky, které se prvoplánově jeví jako významné, reprezentativní a také nejvíc pohoršující. V takovém přístupu k problému je ani nezapadne rozlišovat znaky nutné a nahodilé. Proto nemohou pochopit, že v obecné definici totality nejde o faktickou míru zvěle, nýbrž o konceptuální nárok, který je potenciálně nastaven na jakoukoli mocenskou zvěli.

Když tedy ortodoxní empirici definují totalitu děsivými znaky, které vyjadřují hrůzy, jež se v totalitách fakticky děly, pak musíme říct (aniž bychom tím ty ohavnosti jakkoli znevažovali), že se dopouštějí falešných generalizací, jimiž vytvářejí úzké definice totality. To jim ale znemožňuje identifikovat určité režimy jako totalitní. Proto se svou metodologickou omezeností ve sporu o definici totality diskvalifikují. To bude zřejmé i v následující lekci, kde dojde na spor o pojem měkké totality.

LEKCE 11.

POJEM MĚKKÉ TOTALITY

1. Spor o definici totalitního režimu

Drtivá menšina kritičtějších komentátorů postupně nahlížela, že s politikou EU není něco v pořádku. Začaly se tedy objevovat termíny „totalitní prvky“ či „totalitní tendence“, někdy i „totalitní demokracie“ a také „měkká totalita“. Mainstreamová masmédiá podle osvědčeného propagandistického zlozvyku spustila nejprve hru na hluchoněmé. Když však kritické hlasy sílily, přešla v této souvislosti na neméně osvědčenou mantru o fašistech, o konspiracích, dezinformacích, nenávistných projevech, x-fobech a podobných ohavnostech. V režii politické korektnosti kypřila půdu pro cenzorskou legislativu.

Veřejnost se uklidnila. Dokonce si připadala poučenější a také odolnější vůči takzvaným dezinformacím politické spodiny. Spojování EU s totalitou rozhodně odmítala jako extremistické. O tom ji přesvědčovala nesporná fakta: že přece máme svobodu projevu, svobodné volby, demokracii, lidská práva, citlivost k menšinám, absenci politického násilí, politických vězňů i politických vražd. Na Západě se gene-

race posledního půlstoletí nechaly přesvědčit, že si užívají vyspělé humanity, jakou svět nepamatuje.

Tento nerovný boj má samozřejmě svůj vývoj. Nás ale zatím zajímá teoretický problém totality jako takové. Proto jsme se přednostně věnovali její esenciální definici. Bez ní je kompetentní rozhodnutí o tom, jestli politika EU je či není totalitní, nemožné. Všichni vědí, že se tato politika liší od tvrdých totalit komunismu a nacismu. Její kritici, kteří si udrželi nezávislost na celoplošné mainstreamové propagandě, však přišli s podezřením, že od konce šedesátých let minulého století probíhá na Západě měkká verze totality.

Od tvrdých totalit se tento fenomén mimo jiné liší tím, že není tak snadno poznatelný. Jednak je zcela nový, historicky dosud neznámý. Krom toho je jeho součástí záměrná nenápadnost a skrývání pravé podstaty stávající politické reality postmoderního Západu. Mediálně zpracovávanou veřejnost proto jen tak nepřepadne pochybnost, jestli se snad za frekventovanou humanistickou rétorikou neskrývá nový typ totality. Zbývá tedy v diskuzi s advokáty bruselské politiky vyjasnit některé otázky kolem definice totality, které vzešly z jejich obhajoby EU.

Tito oponenti většinou nemají problém s výše uvedeným vymezením totalitní ideologie. Méně už souhlasí s jejím dominantním, principiálním postavením v celku totality. Nezdá se jim, že by měl totalitní režim v celku totality jen instrumentální roli. Zcela pak odmítají jeho vymezování jediným specifickým znakem – pouhým uskutečňováním totalitní ideologie. Takový údajný minimalismus jim připadá nedostatečný; mluví o povrchní, zjednodušené definici. Krom toho mají podezření, že se za ní skrývá nekalý záměr. Poukazují na to, že minimální vymezení totalitního režimu umožňuje, aby pod falešnou značkou „měkké totality“ byly do rozsahu obecné definice totality vpašovány i takové režimy, které totalitní nejsou.

Obhájci morální přijatelnosti politiky EU zde tedy požadují stejně důkladné zkoumání a vypracování pojmu totalitního režimu jako u pojmu totalitní ideologie. To je celkem pochopitelné. Jednak je ten nepoměr opticky zřejmý. Snadno tudíž vzniká podezření, že se za ním skrývá podcenění významu té tragédie, kterou totalitní režim vždy přináší.

Krom toho stoupenci EU cítí v reflexi totality pevnější půdu pod nohama, když se mohou držet něčeho „politologicky hmatatelnějšího“. A právě tuto možnost jim štědře poskytuje notoricky známá skutečnost totalitních režimů, která je tak bohatá na dramatická, odpudivá a empiricky dostupná fakta, jež se libovolnému zobecňování přímo vnucují.

Je proto logické, že se představě o měkké totalitě budou bránit především ti z teoretických oponentů, kteří jsou v problému totality omezeni na empirické metody. Tedy ti, kdo k němu přistupují neadekvátně jako k předmětu výlučně empirických společenských věd. Proto ve svých pokusech o definici totality necítí potřebu rozlišovat nutné znaky od nahodilých; zvláště když v tom mají veřejné mínění na své straně. Spokojují se tedy více méně s představou tvrdé totality. Nacházejí v ní mimo jiné i měřítko svých kritik pojmu měkké totality. V případě hodnocení EU tedy empirici srovnávají její politiku s tvrdými totalitami a vyvozují závěr, že totalitní není. Přesněji vzato by ale měli jen tvrdit, že nejde o totalitu podobnou komunismu a nacismu.

1. 1. Odůvodnění definice totalitního režimu

Z analýzy esenciální definice totality vyplývá, proč je totalitní režim dostatečně vymezen uskutečňováním programů totalitní ideologie. Proč pro něj nejsou nutné nějaké specifické struktury totalitního režimu, ani aktuální politicky jednobarevné ovládnutí vrcholných orgánů moci, ani mocenské excesy či vysoká hladina represí a restrikcí. Proč tedy není těmito definičními znaky režimů tvrdé totality definován samotný totalitní režim, jak se v pouhé zkušenosti zakletí oponenti stereotypně domnívají?

Čím je dáno, že je nějaká ideologie totalitní? Evidentně třemi znaky, jimiž je totalitní ideologie jakožto totalitní dostatečně definována. Neboť právě jejich sjednocením je konstituována samotná totalitárnost v celé své obludnosti. To znamená, že vše, co nějak tyto tři znaky obsahuje, se už tím samým stává totalitním. Režim, který uskutečňuje totalitní ideologii, je svým způsobem obsahuje. Proto je totalitní.

Je-li tedy totalitní ideologie tím, čím je, protože naprogramovala ony tři znaky, pak je i totalitní režim totalitním, proto, že jejich obsahy v politické praxi realizuje. Jsou-li tyto obsahy dostatečné pro totalitárnost ideologie, pak jsou dostatečné i pro totalitárnost režimu.

Z analýzy esence totality rovněž vyplývá, že pro totalitu je nutnou i ta vlastnost totalitaroty, která spočívá ve výše vysvětlené maximální systémové nelidskosti. Taková míra nelidskosti je rovněž naprogramovaná totalitní ideologií. V rámci systému totality uvádí její nelidské programy do praxe politický režim. Aby je však mohl v ovládané společnosti fakticky šířit, musí sám tu maximální systémovou nelidskost (totalitárnost) obsahovat. Svou povahou totiž zpřítomňuje a mocensky prosazuje to, co je v něm přítomné – tj. zaměřením k uskutečňování maximální systémové nelidskosti.

Takový režim se už tedy samotnou realizací monstrózní systémové nelidskosti totalitní ideologie stává sám totalitním. Právě vazbou na diktát programů totalitní ideologie, která z něj dělá systémově nejhorší myslitelný režim, se totalitní režim podstatně liší od všech ostatních druhů politických režimů. Proto je pro něj taková vazba exkluzivně určující; je jeho specifickou diferencí. Totalitní režim pak realizuje převratné, dalekosáhlé záměry totalitních ideologů jako naprostou prioritu, která je nadřazená veškeré politické agendě.

Naproti tomu způsob, jakým jednotlivý totalitní režim zamořuje společnost totalitní nelidskostí – jestli formou odpudivých represí či lstivou univerzitní indoktrinací, souběžnou mediálně/kulturní propagandou a následně frontálním pochodem institucemi – to vše už je pro identifikaci samotné jeho totalitárnosti irelevantní. Pro totalitárnost určitého politického režimu je rozhodující, **že** společnosti vnucuje totalitní ideologii a je jedno jestli za asistence KGB, gestapa či třeba politických neziskovek a politických korektorů. Takové odůvodnění úsporné specifikace totalitního režimu je tedy umožněno pochopením adekvátní definice totality.

K témuž závěru lze dospět i z jiné strany. Totiž z pochopení výše uvedených důvodů (viz lekce 10, 3.1.), proč nemůže být obecně chápaný totalitní režim specifikován takovými skutečnostmi, které jsou dány různými způsoby, jimiž jednotlivé totalitní režimy v různých socio-politických poměrech uskutečňují různé totalitní ideologie.

Z uvedených důvodů je tedy uskutečňování totalitní ideologie právě tím, co dělá takový režim totalitním. Je jeho specifickou diferencí čili tím, co dostatečně vyjadřuje obecnou identitu režimu jakožto totalitního, a tedy i tím, čím se totalitní režimy liší od ostatních režimů. Všechny ostatní predikáty totalitního režimu se zakládají na uskutečňování programů totalitní ideologie jako jeho variabilní, a tedy pro podstatu totality nenutné modality.

Oponenty zdůrazňovaná specifika totalitního režimu proto nemohou k tomu, co tvoří jeho obecnou esenciální definici, nic přidat. Jsou to jen nahodilé akcidenty, které vyjadřují měnlivé, situačně dané skutečnosti, jimiž se jednotlivé totalitní režimy navzájem liší a jimiž se akcidentálně mění i samotný individuální totalitní režim. Nepromyšleným podsouváním nahodilých akcidentů do definice totalitního režimu se rozsah jeho pojmu pochopitelně zužuje. To znamená, že se z něj vylučují takové režimy, které podle adekvátní definice totalitními jsou. Jak se ale k sobě vůbec mají ideologie a režim?

Obecně vzato je ideologie relativně uceleným programem společensko-politického života. Je jeho řídicí ideou. Specifické určitosti a systém institucí politického režimu závisejí na tom, jak je jeho elitami chápáno, rozvrženo a především praktikováno adekvátní užívání moci. To zase závisí na ontologickém pojetí státu, jeho finality a na následných představách o míře jeho legitimního ovládnutí poddaných. Obě se odvozuje z určité filosofie člověka, a tedy i z toho, jaký hodnotový systém u vlivných elit v dané společnosti převládá; elity ho vtělují do svých ideologických představ.

Jinak je chápán rozsah moci státu a přiměřené strukturování mocenského aparátu v kolektivistickém, jinak v personalistickém pojetí člověka. Specifikace politického režimu tedy povšechně vzato závisejí na jeho řídicí ideji, počínaje ideou státu. Významnou část obsahu řídicí ideje tvoří vždy nějaké etické preference. Oponenty akcentovaná specifika, která se týkají uspořádání moci a institucí, také v poslední závisejí na etických představách mocných, na jejich ideologii – ne naopak. Také z tohoto hlediska je ideologie přirozeně nadřazená režimu, který má vzhledem k ní toliko instrumentální roli.

Totalitní ideologie má radikálně nemorální revoluční makro-rozměry. Ty jsou vesměs dány gnosticky inspirovanými, bombastickými vizemi nápravy dosavadního historického „Zla“. Právě tento mesianismus totalitních ideologů zvýrazňuje v totalitě řídicí roli ideologie jako doposud žádná jiná ideologie. V systému totality tím čistě instrumentální role řízeného režimu vyniká.

Totalitní ideologie je tedy v silném (klasickém) smyslu formativním principem (duší) totalitního systému. To znamená, že určuje režimu jeho základní směřování k radikální změně hodnotové orientace společnosti jako k Cíli. Z něho jsou odvozovány programy, jež má režim realizovat.

Totalitní ideologie tím nesmlouvavě zapojuje režim do své finality a apeluje na jeho praktickou rozumnost a strategickou vynalézavost. Úspěšné prosazení totalitních zvráceností takové kvality vyžaduje.

A právě kvůli úspěchu nechává totalitní ideologie otevřeně, jak v dané situaci její programy realizovat. V tomto ohledu tedy neukládá režimu žádná apriorní, jednoznačná zadání. Neukládá tedy nutně ani aktuální, okamžité ovládnutí všech vrcholných orgánů státní moci či nemožnost zvrátí standardními politickými pro-

středky, jak věří mnozí oponenti konceptu měkké totality. Způsob realizace nechává ideologie v kompetenci politiků; jen je zavazuje k oddanosti a prozíravosti. Ideologové tím sami prozíravě uplatňují smysl pro situaci, který vyžaduje nezbytný ohled na aktuální stavy a poměry společnosti, které se v čase mění a jimž je třeba pružně přizpůsobovat dávkování ideologických toxinů.

Zohlednění společenské situace se pak projevuje tím, že totalitní ideologie nepředepisuje politikům v konkrétních situacích nějakou obecnou určitou strategii: v získávání a upevňování vlivu, moci i šíření svých programů, ani určité prostředky, jako například určité politické hry o moc či určité tempo a načasování jejího politického prosazování. Neboť tyto situace nemůže v širším časoprostorovém měřítku, v němž je totalitní ideologie rozvržena, spolehlivě předvídat ani ten nejjasnozřivější ideolog.

Jako tedy totalitní ideologie neimplikuje žádnou apriorní kvantifikaci moci či represí, tak také nevyžaduje žádnou speciální instituci či konstelaci těchto institucí. Gulagy či vláda jedné strany jsou v ní obsaženy jen jako možné. Jejich aktualizace však není pro samotnou existenci totalitního režimu jako takového nezbytná. Tím je odůvodněna smysluplnost pojmu měkké totality.

Vzhledem k režimu jde tedy totalitním ideologům výlučně o to, aby režim jejich koncepty účinně realizoval. Jakým způsobem, jakými formami přesvědčování a v jakých mocenských strukturách tak činí, je už situačně nahodilé. Totalitním ideologům stačí, když získají na svou stranu takovou moc, která zajišťuje plynulou realizaci jejich virulentních vizí.

Samotný fakt realizace obsahů totalitní ideologie proto nezávisí na tom, jaké je v napadené společnosti politické uspořádání; na tom závisí jen způsob realizace ideologických programů. Z toho je zřejmé, že například termín „totalitní demokracie“ není tak nesmyslný, jak se na první pohled zdá. Obecně platí, že každý politický režim je díky své mocenské struktuře potenciálně nastaven k totalitnímu zneužití. Žádné formální konstituce či pravidla tomu nezabrání. Za určitých „příznivých“ vlivů, konstelací a stavů „lidského materiálu“ se může každý režim stát vítaným spojencem totalitních ideologů. Stačí, aby se v společensky příhodných podmínkách dostal pod diktát totalitní ideologie. Jak ještě uvidíme, nezávisí tato možnost na specifitě režimu, ale na lidském faktoru.

Metafyzická reflexe poměru totalitní ideologie a režimu, který ji kontinuálně realizuje, tedy ukazuje, že realizace programů totalitní ideologie má velkorysejší záběr a větší možnosti. Není rigidně vázána na nějaké určité specifikace moci a institucí či na detailech jejich fungování, bez nichž by se nemohla politickou mocí prosazovat.

Ideologové totality mají eminentní zájem na uvedení svých zvrácených vizí do společenské praxe. Tato žraločí intence je ale v praxi vždy konfrontována s aktuálním stavem ohrožené společnosti. Společensko-politické poměry jsou však proměnlivé, a proto vzhledem k obecné definici totalitního režimu i nahodilé. Přinášejí tedy různé stavy a situace, v nichž se má ideologie přiměřeně realizovat. Má-li být strategie úspěšná, musí se situační rozmanitostí přizpůsobovat. Některé situace vyžadují jeden, jiné zase jiný způsob uskutečňování totalitní ideologie.

Kdyby tedy totalitáři stanovili jeden apriorní model získávání, udržování a užívání moci pro realizaci svých nápadů v praxi, nerozumně by tím omezovali možnosti praktického prosazení své ideologie. Dnes už tak hloupě rigidní bohužel nejsou. Pro-

zírává koncepcí totality proto nechává její praktické realizaci situační pružnost a četné alternativy. Jako taková se pak obejde bez jakýchkoli „konkrétních specifikací“, které nacházíme v řádu situačně proměnných akcidentů u jednotlivých totalitních režimů či v různých fázích téhož režimu.

Bytostným zájmem totalitních ideologů je tedy úspěšné politické uskutečňování jejich ideologie. Aby ale bylo co nejlépe, musí být dostatečně pružné. Jen tehdy se může prosadit za jakýchkoli příznivých okolností. Mezi ně patří i takový stav společnosti, která je světonázorově dekadentní, eticky nalomená, která trpí vysoce oslabenou mravní imunitou. Proto není možné totalitní režim obecně definovat ani nějakou rigidní konstelací struktur moci, procedur či institucí, ani určitými způsoby realizace ideologie či kvantifikacemi restrikcí, represí či aktuálního ovládnutí společnosti.

V různých totalitních režimech či v různých fázích téhož režimu jsou tyto konstelace, způsoby realizace a kvantifikace různé, pohyblivé, a přesto jde pořád o totalitní režimy. Proč? **Protože realizují zničující totalitní ideologii.** Samotné mocenské uskutečňování programů totalitní ideologie je tedy z hlediska ideologicky žádoucích cílů čili v rámci elementární osnovy totality ontologicky daleko podstatnější entitou než pouhé technické, jakými jsou různé způsoby mocenského zajišťování realizace totalitní ideologie. Co je tedy pro totalitní režim nahodilé, nepodstatné a zaměnitelné, nemůže ho konstituovat na úrovni specifické difference.

Jelikož se tedy uskutečňování totalitní ideologie politickým režimem děje vždy v měnlivých společensko-politických podmínkách, je nesmyslné, aby byla v definici totalitního režimu tato realizace fixována na určitý, právě takový způsob, na určité, právě takové instituce a na určitou, právě takovou míru moci a ovládnutí režimu či společnosti nebo na určitou míru nelidskosti.

Právě tento defekt v definování totality se stal dnes obecným údělem „znalců“ totality. V důsledku čistě empirického, konsenzuálního přístupu k problému jejího definování založili tito experti i široký konsenzus v omylech o totalitě. Zaslepeni fakticitou tvrdé totality, zobecnili její rysy a uvěřili v úzkou čili falešnou definici totality jako takové.

Ontologická analýza povahy totalitní ideologie, povahy totalitního režimu a jejich vzájemného poměru však odhaluje prostor pro relativně nenásilnou verzi totality, pro niž po zkušenosti s politikou EU našli prozíravější myslitelé výraz „měkká totalita“.

1. 2. Obecná specifikace totalitního režimu institucemi

Předloženou ontologickou definici totality můžeme otestovat konfrontací s erudovaným oponentem L. Rychetníkem, který odmítá samotné zavedení pojmu měkké totality. Odmítá ho na základě zkušenosti s tvrdými totalitami a z ní odvozených představ o totalitním režimu. Ty jsou pro jeho kritiku pojmu měkké totality směrodatné. Spor o pojem měkké totality je přitom částí širšího sporu o hodnocení politiky EU – jestli je či není totalitní. Jde v něm o povahu politického režimu, který EU v členských státech prosazuje. Přesně vzato se v tomto sporu rozhoduje o tom, jestli realitu tohoto režimu adekvátně vystihuje pojem měkké totality – jestli je to tedy režim „měkce totalitní“.

Rozlišení tvrdé a měkké totality je dáno různým způsobem prosazování totalitní ideologie a udržování moci. V tvrdé totalitě je chování režimu souvisle násilnické; nastoluje teror. V měkké totalitě postupuje režim relativně nenásilně: intelektuálně-morální indoktrinací a manipulacemi veřejným míněním; obejde se bez teroru.

V závěru své kritiky Rychetník konstatuje (*Distance 2/17*), že můj „pokus definovat novou či měkkou totalitu (ve smyslu režimu) se nezdařil... V základu nezdaru je Fuchsovo nepochopení ontologie společenských historických jevů a zároveň i paradoxně libovolné zacházení s politologickými pojmy.“

Spor o ontologii historických jevů bude předmětem následujícího článku. Jak se to má s mým údajným diletováním v politologii?

Z předchozího výkladu o nevhodném konstruování obecné definice totality z nahodilých akcidentů by už snad mohlo být zřejmé, proč není ve sporu o totalitu rozumné přistupovat na pojmy zavedené empirickou politologií. Pokud jde o tvorbu politologických pojmů, stačí upozornit, že méně obvyklé metody metafyzického zkoumání politické reality nejsou méně racionální než metody empirické; byť to (také!) metafyzičtí agnostici vytrvale nechápou.

Je jasné, že rozlišení tvrdé a měkké totality závisí na tom, jak definujeme totalitní režim. Proto také oponenti pojmu měkké totality nacházejí důvod pro jeho zneškodnění právě v domněle nedostatečném definování totalitního režimu. Nedostatečnost spatřují například v takovém definování totalitního režimu, které se spokojuje s pouze jediným znakem: „uskutečňování totalitní ideologie“. Vzniká tím prý definice široká, která ve svém rozsahu zahrnuje i režimy, které totalitními nejsou. A právě na této mylné definici totalitního režimu se podle oponentů zakládá pseudo-pojem měkké totality. „Extremisté“ jím podle nich hanebně kompromitují politiku EU.

Na rozdíl od metafyzického vymezení totalitního režimu jsou empiričtí politologové v jeho definování až marnotratně štědří. Fascinováni výlučnou zkušeností s dvěma tvrdými totalitami, přihazují do obecné definice totalitního režimu celé trsy empirických znaků. Přitom si bohužel neuvědomují, že nutnou podmínkou možné obecnosti pojmu totalitního režimu, a tudíž i jeho adekvátní definice je splnění základního požadavku, aby definovaný pojem obsahoval jen nutné znaky totalitních režimů. Jenže rozlišování jejich nutných a nahodilých znaků zmínění politologové jak řečeno ignorují. Proto stereotypně vytvářejí úzké definice totality, z jejichž rozsahu pak neoprávněně vylučují režimy, které totalitními jsou; například ten bruselský.

Také Rychetník kritizuje moje vymezení totalitního režimu pouhým uskutečňováním programů totalitní ideologie. I on v něm spatřuje důvod ztroskotání pokusu o smysluplné zavedení pojmu „měkce totalitního režimu“. Rychetník přitom vytýká, že se vyhýbám jakékoli specifikaci institucí a struktur, které ideologii uskutečňují.

Ano, skutečně se takovým specifikacím v definici totalitního režimu vyhýbám. Podle Rychetníka je to deficit, který vede k řadě rozporů. Já naopak tvrdím, že pouze takové úsporné vymezení specifické difference totalitního režimu je smysluplné. A z výše uvedených důvodů trvám na tom, že k rozporům naopak dochází, když je specifikace totalitního režimu předimenzována takovými znaky, které jsou vzhledem k jeho totalitárnosti nahodilé. Metodické ustrnutí v nížinách pouhé zkušenosti zde plodí definiční zmetky jak na běžícím pásu.

Jak Rychetník argumentuje? Vychází z toho, že režim je charakterizován souborem úředních procedur a systémem pravidel, vtělených do institucí. Proto je prý znak „uskutečňuje ideologii“ nedostatečný dokonce už pro samotnou specifikaci režimu jako takového.

K definici obecného pojmu „režim“ opravdu nestačí znak „uskutečňuje ideologii“. Proto také u něj Rychetník správně uvádí některé další znaky. S jeho obecnou definicí režimu obecně chápanými procedurami, pravidly a institucemi nemám problém. Jenže náš spor se netýká obecného, generického pojmu režimu, nýbrž specifického pojmu režimu: a sice totalitního režimu jakožto totalitního. Proto není v našem sporu nutné vypočítávat jednotlivé orgány státního aparátu; ty jsou v něm automaticky předpokládány.

Přesunutí pozornosti k rodovému pojmu režimu ve sporu o druhový pojem totalitního režimu je sice lákavým, ale chybným manévrem. Neboť samotný pojem režim neimplikuje nějaké bližší specifikace ve směru jakýchsi specifických totalitních institucí a struktur.

Z toho, že je tedy definování rodového pojmu „režim“ pouhým znakem „uskutečňování ideologie“ evidentně nedostatečné, vůbec ale neplyne, že je jím nedostatečně vymezen i druhový pojem „totalitní režim“; že tedy znak „uskutečňování totalitní ideologie“ není jeho specifickou diferencí. Jinak řečeno: Není zřejmé, proč by měl mít obecně vzatý totalitní režim nějaké zvláštní, specificky „totalitní“ instituce. Proč by nestačily nějaké standardně fungující instituce moci, jimž dá totalitní ideologie svou jedovatou náplň prostřednictvím prokádrovaného personálu a totalitních direktiv. (Nepřipomíná to něco? Třeba naši současnost?)

Tyto otázky si Rychetník bohužel nepoložil. Beze všeho předpokládá, že totalitní režim musí mít nějaké zvláštní, „specificky“ totalitní instituce. Žádný důvod pro to ovšem neuvádí; zřejmě mu stačí zkušenost s tvrdými totalitami. Mluví tedy rovnou o specifických strukturách moci totalitního režimu, „*kteřé nejsou omezeny ohledem na lidská práva: od tajné policie a soudů podřízených politické moci až po indoktrinující masové organizace, pronikající do všech stránek individuálního a kolektivního života.*“ Tuto „náplň“ prý v definici totalitního režimu vynechávám. Skutečně?

Aby byla tato námitka zdařilá, musel by Rychetník přesvědčivě vysvětlit, proč by **nemohly** být standardní struktury moci a vlivu (soudy, policie, komunikační a vzdělávací instituce...) prostě **podřízeny** totalitní ideologii a korumpovány tak její nelidskou *náplní*. Takové vysvětlení však představuje nadlidský úkol. Neboť **podřízením** totalitní ideologii **odpovídá** přesně tomu, co vyjadřuje jediný specifický znak totalitního režimu: uskutečňování obsahů či programů totalitní ideologie. Čím jiným je takové uskutečňování totalitní ideologie, než právě **podřízením** státních institucí a orgánů diktátu a direktivám ideologů? V něm jsou zahrnuty i případy, v nichž standardní ministerstva, obsazená na základě svobodných voleb, slouží bezvýhradně a unisono zločinné ideologii, která proměňuje lidská práva v cár papíru.

Mluvme konkrétně. Možnost takového podřízení přešla na Západě v druhé polovině dvacátého století dlouhým pochodem neomarxistů demokratickými (!) institucemi ve skutečnost. To byl také historický okamžik zrodu měkké totality. Žádný logický rozpor tedy touto údajně skandální či zjednodušenou specifikací totalitního režimu nenastává. Neboť měkká totalita je realitou. A logické rozpory se v konstituci

reálných jsoucenc, jakým je i měkká totalita, nevyskytují; i ona je tím, čím je – identickým jsoucencem.

Kromě této nedostatečné argumentace proti pojmu měkké totality se Rychetník dostal do slepé uličky i v reflexi pojmu totalitního režimu. Spoléhá totiž na to, že když Ústavy demokratických režimů vylučují totalitní struktury moci, vylučují tím i možnost totalitního ovládnutí společnosti. I proto se mu jeví pojem měkké totality jako nesrozumitelný, rozporný. Rychetník zdůrazňuje, že politické režimy Západu nemohou být totalitní, protože ideově stojí na principu konstitucionality. Zaváděním pojmu měkké totality prý tedy ignorují skutečnost, že „... v západní civilizaci působí tradice, ideologie, právní a politická kultura konstitucionalismu – ústavnosti, vlády práva a občanských svobod.“ Jenže Rychetník tu přehlédl, že díky šikovné strategii neomarxistů byl na Západě v druhé polovině minulého století ideový princip konstitucionalismu nenápadně překryt a nahrazen jejich totalitní ideologií.

Svoji učebnicově formalizovanou protistojnost konstitucionalismu a totality však vzápětí překvapivě relativizuje i sám Rychetník. Ke cti mu přitom slouží, že na rozdíl od masy konformistů z řad intelektuálů, politiků, byrokratů, žurnalistů a bavičů není povinně slepý k faktickým ideologickým excesům politiky EU. O fenoménech, jimiž konkretizují měkkou totalitu EU (politická korektnost, multikulturalismus, gender feminismus, posunutá lidská práva, juvenilní justice), sám píše jako o nebezpečných jevech, jimž je třeba se bránit.

Rychetník v průběhu mnohaletého vývoje našeho sporu nakonec připustil i skutečnost „... dlouhodobého, soustavného ideologického, politického administrativního tlaku na společenské změny, vedeného z Bruselu, jehož koordinaci zajišťuje v podmínkách konstitučního liberálně demokratického režimu hegemónické postavení ideologie kulturního liberalismu s neomarxistickými kořeny.“ Z této formulace by se mohlo zdát, že už je její autor měkké totalitě EU přinejmenším na stopě. Přesto dál odmítá identifikovat bruselský režim jako měkkou totalitu. Místo toho ale pro něj Rychetník nabízí změkčené kompromisní označení: antitotalitní konstitucionalismus s totalitními rysy.

Některé důvody této Rychetníkovy ambivalence už známe. Je to především jeho silná myšlenková vazba na představu tvrdé totality. Z ní také vyplývá přecenění významu totalitního režimu v celku totality, pokud jde o určení její esence a principů její systémové zloby. Odtud je srozumitelné i jeho postulování specifických orgánů moci v definici totalitního režimu. To všechno jsou omyly, vyplývající z nedostatečné analýzy podstaty totality, která jde na vrub přeceňování empirických přístupů k problému. Ty byly zřejmě hluboko zapuštěny v Rychetníkově myšlení, i když mu dovoľovaly obohacovat ctěnou tradici antitotalitního konstitucionalismu totalitními rysy.

Jak je ale možné zavádět s nárokem na bezrozpornost takový pojmový hybrid? Jak může v antitotalitním režimu koexistovat hegemonie totalitní ideologie, prosazující takové změny, které ve jménu pervertovaných lidských práv přinášejí systémové porušování přirozených lidských práv, konec vlády práva a občanských svobod? Jedno přece vylučuje druhé. Buď jsou lidská práva režimem systémově respektována, nebo porušována.

Kdyby tedy konstitucionalismus nebyl antitotalitním systémem, pak by ho vstup totalitní ideologie neomarxistů do evropské politiky v Evropě nezrušil. Jestliže ale konstitucionalismus je antitotalitním systémem, který aspoň principiálně respektuje

přirozená lidská práva, pak s nástupem ideologie neomarxistů do evropské politiky, která je systémově a bez reálného odporu pervertuje, skončil. Rychetník akceptuje antecedent druhé implikace; trvá na antitotalitní povaze konstitucionalismu. Proto by měl logicky opustit zažitou víru, že v politice EU ještě žije tradice konstitucionalismu.

To by ovšem musel Rychetník opustit svůj klíčový předpoklad, že „*Konstitucionalismus nemůže být fakticky podroben nadvládě plíživé totalitní ideologie*“ a dělat jí tímto „zformalizováním“ křoví; bohužel se tak stalo. Důvěrou v životnost konstitucionalismu mohl u něj v současných poměrech západní civilizace otrást právě ten fakt, že se jeho lidskoprávní konstanta kouzlem neomarxistické sofistiky proměnila v prosazování účelově podsunutých a dialekticky pervertovaných „lidských práv“ revolučně vytěžitelných menšin, která obrazejí spravedlnost naruby.

Vedle neodbytné představy tvrdé totality při hledání obecné definice totality byla oddanost konstitucionalismu lidským právům pro Rychetníka hlavním argumentem proti tomu, že by mohla být politika EU měkkou totalitou. I tato opora se ale zhroutila. Vlivem postmoderních relativistů přijalo už tak eticky ochablé společenské vědomí Západu celkem bez odporu neomarxistickou proměnu lidských práv v jejich pravé opaky. Koho dnes pohoršuje, že jsou libovolně definována podle nemravných ideologických potřeb? Kdo si všimne, že je jejich úctyhodná značka drze zneužívána prohnánými ideology?

Rychetník sice příležitostně kritizuje ideologicky „posunutá“ lidská práva či juvenilní justici. Ale do své argumentace proti pojmu měkké totality tyto plody vlastního kritického „procítání“ už zapracovat nestihl. Setrval u optického klamu, že demokracie a pojetí lidských práv jsou na neomarxistickém Západě v podstatě totožné s tou demokracií a s tím chápáním lidských práv, které byly realitou před nástupem kulturního marxismu.

Také z této myšlenkové konfrontace můžeme lépe chápat, proč maximalizovaná systémová nelidskost totalitní ideologie vtiskuje svou totalitní podobu i totalitnímu režimu, aniž by k tomu bylo nutné falešné zobecnování nahodilých akcidentů jednotlivých režimů tvrdé totality. Víme už, proč totalitní ideologové nemusí omezovat kýžené příležitosti k praktickému sebeprosazení nějakými speciálními nároky na určitost politického uspořádání. Proč nemusí podmiňovat využití politické moci či instrumentalizaci politického režimu určitým, právě takovým systémem zcela specifických mocenských institucí. Rozhodující tu totiž nejsou samotné instituce, ale ideologické zaujetí a elán těch, kteří je oživují.

Proč je tedy Rychetník přesvědčen o nezbytnosti nějakých specifických, „totalitních“ struktur moci v totalitních režimech? Protože nepochopil, čím přesně totalitní režim je. Uniklo mu, že se stává totalitním už samotnou realizací programů totalitní ideologie, nikoli teprve tím, jakým způsobem a v jakých mocenských institucích ho realizuje. Pod tlakem nic neřešící zkušenosti s tvrdou totalitou trvá na tom, že totalitní ideologii musejí uskutečňovat zcela specifické struktury moci. Proto má problém s pojmem měkké totality.

Tyto standardní omyly v reflexi totality jdou i u Rychetníka na vrub jeho zúženého přístupu k dané problematice. Jako znalec sociálně vědních oborů v ní pochopitelně preferoval empirické metody. Byl sice vzácně otevřený i filosofickému diskurzu, ale pevnou půdu měl ve své odbornosti. To vysvětluje i skutečnost, že Rychetník

nedoceníl mizernou filosofickou úroveň postmoderních „garantů“ konstitucionalismu, která pochází z nížin postmoderního hodnotového relativismu.

Soustředěný filosofický pohled na politický život by měl logicky aktualizovat i jeho etický kontext. Neboť vláda práva předpokládá zakotvení v mravním řádu. Ten je však vlivem působení novověké filosofie teoreticky v troskách. Vývoj teoretického relativizování mravní hodnot už notně pokročil a logicky přerostl v jejich praktickou korozi. Pod náporom soudobé etické (ne)vzdělanosti prakticky slábnou i přirozené mravní instinkty. Neblahý stav morality západních společností se samozřejmě promítá i do politiky. S mírou společenské akceptace etického relativismu a hédonismu logicky vzrůstá míra nelidskosti politických poměrů. Tomu nedokáže zabránit ani žádné formální uspořádání institucí a mechanismů moci.

Také Rychetník podlehl rozšířenému mýtu, že demokracie má systémově zakódovaný smysl pro spravedlnost, svobodu a lidská práva. S celou řadou přesvědčených demokratů si nevšiml, že výlučným činitelem realizace těchto politických hodnot jsou lidé – všelijak mravně orientovaní a odolní. Jen oni ožívují státní moc a způsoby fungování institucí. Mrtvé struktury samy o sobě tu nic neznamenají. Jsou to zhruba tytéž rodové instituce (policejní, soudní, vzdělávací, kulturní...), které v demokracii bez totalitní ideologie někdy jakž takž respektovaly přirozená lidská práva a které nyní pod vlivem totalitní ideologie slouží podvrženým „lidským právům“, jež neohrůzně protirečí těm přirozeným.

Libovolné zacházení neomarxistů s lidskými právy a samozřejmě přijetí jeho výsledků širokou demokratickou veřejností by mělo být odstrašujícím příkladem pro ty, kdo slepě věří, že demokracie je neslučitelná s totalitou.

Jestliže tedy v poměrech moderní technologické vyspělosti a také vlivem dominantní vzdělanosti i odpovídající praxe klesne převládající životní filosofie společnosti systémově hluboko pod úroveň lidství, jde neomylně naproti totalitě. Když schází žitý smysl pro specificky lidské hodnoty, žádné formální struktury mravní imunitu neposkytnou. Vzávaný protiklad demokracie a totality, jejich neslučitelnost je tedy mýtus. Záleží na tom, jaký obsah je do mocenských struktur lidským faktorem vložen a jakou míru mravní rezistence může společnost zmobilizovat, když je napadena ideologií bezpráví.

2. Spor o ontologii historických jevů

2.1. Teoretická přehra

Obecné definice jsou v jádře metafyzické. Jenže metafyzické myšlení upadlo po Kantovi do opovržení. Obecná (metafyzická) definice totality je však klíčovou premisou ve sporu o podstatu politiky EU. Její metafyzické podmínky lze vhodně vysvětlovat na příkladu obecného pojmu člověk. Kdykoli přemýšlejí o lidských věcech, užívají obecninu člověk automaticky všichni filosofové, speciální vědci, intelektuálové i prostí lidé. Zatímco její bezstarostné užívání je u běžných lidí, specialistů i intelektuálů bezproblémové, filosofům problém přináší. Neboť svědčí o tom, že povaha lidského myšlení je přirozeně metafyzická. O takové metafyzice však nechce moderní, tím spíše postmoderní filosofická obec ani slyšet.

Od dob Lockových nabral protimetafyzický afekt na síle, až se stal pod termínem agnosticizmu obecným vyznáním vzdělanců. Bez něj jste až dodnes ve vědecko-filosofických kruzích „regulárně“ odepsáni.

Lockova noeticky primitivní teorie poznání by zřejmě upadla v zapomnění, nebýt Humova důvtipného navázání na její základní omyl a Kantovy urputné systematizace Lockova fatálního omylu o vztahu myšlení k poznávané realitě. Ten spočívá v tom, že se rozumu upírá kontakt s nutnými strukturami a vztahy poznávaných objektů. Jednotky myšlení, obecné pojmy jsou tím nominalisticky subjektivizovány a lidské myšlení se takovým výkladem ocitá v troskách.

Jak to souvisí s metafyzikou, agnosticizmem a obecnými definicemi? Metafyzika je neempirickým poznáním reálných jsoucen v aspektech jejich nutných určení. Agnostici možnost takového poznání popírají. Proto omezují veškeré lidské poznání na empirii. Jejich problém je v tom, že své přesvědčení zakládají na neempirických výkladech lidského poznání. Užívají si tedy bezstarostně právě to, co tak vehementně popírají. Agnosticizmus je tedy metafyzickým, vnitřně rozporným řešením problému lidské racionality.

U Locka, Huma a Kanta se sice tento rozpor také nemůže tolerovat. Ale dá se aspoň pochopit, že při svém jednorázovém zaujetí pro přímočaré rekonstrukce lidského poznání ztratili tito průkopníci novověkého agnosticizmu ze zřetele potřebnou sebereflexi, v níž by aplikovali negativistické závěry o možnostech rozumu na své pouze věřené, neprověřované předpoklady a na své ukvapené závěry. Tato neobezřetnost jim přivodila osudný sebeklam o hodnotě vlastních výkladů poznání. Ten se stal pro další vývoj novověké filosofie pravou pohromou.

Jestliže tedy v takovém agnostickém sebeklamu vězí celé generace jejich epigonů od empiriků, pozitivistů, scientistů, analytických filosofů přes existencialisty, fenomenology až k postmodernistům, pak už se u nich musí mluvit o zakletí v iracionálních předpojatostech a chtěné filosofické tuposti.

Neboť snadno odhalitelnou podmínkou univerzálního záběru všemi užívaných obecných pojmů je právě rozumové poznání toho, co je všem členům rozsahu obecných pojmů specificky společné – co je tedy pro ně nutné. Bez myšlenkového kontaktu s nutnými určeními reálných objektů bychom nemohli o člověku a jeho poznání myslet nic s obecnou platností. Této výsady lidského rozumu se však ve vlastním myšlení nezříkají ani ti nejradikálnější skeptici, subjektivisté a nominalisté.

Proč mezi zkrachovalé nominalisty řadíme i existencialisty a postmodernisty, kteří přece metafyzicky vykládají nejen poznání, ale i mimo-myšlenkovou realitu světa a člověka? Protože z ní vylučují vše neměnné, statické. Absolutizují s Hegelem procesualitu a dějinnost, čímž sklouzávají k nominalismu. Ontologickou oklikou tím zase popírají poznání nutných určení, identitu reálných jsoucen. Co je totiž pro jsoucna určitých druhů obecně nutné, je pro ně i neměnné. Nemohou to v průběhu své existence ani ztratit, ani získat. Filozofové dějinnosti však tyto elementární souvislosti ignorují.

Kdo tedy hlouběji promýšlí otázky života a hledá přitom opory v novověké filosofii, má smůlu. Naráží na obskurní nominalistický masiv, o nějž se jeho úsilí spolehlivě tříští.

2. 2. Ontologické dobrodružství

Konkrétní režimy jsou totalitní tehdy a jen tehdy, když je v nich uskutečněn obsah obecné definice totality; jen ta vyjadřuje její identitu – čím je. Tyto logické poměry obsahu a rozsahu obecných definic jsem v diskuzi s Rychetníkem vysvětloval na příkladu obecniny „člověk“. To jsem ale neměl dělat. Rychetníkovi se totiž tato nevinná ilustrace stala kamenem úrazu. Vyčetl z ní, že jsem realistický výklad obecného pojmu člověka nekriticky vztáhl na totalitu.

Bez zdůvodnění prý předpokládám, že „... totalita – tak jako člověk – je také ahistorickým přirozeným druhem, druhou substancí, která se snad může vyskytovat ve všech dobách a kulturách.“ Následuje výčet hříchů: jako filosofický realista jsem doplatil na to, že nestuduji historické jevy; že jsem se nevyrovnal s osobitou ontologií a evoluční dynamikou společenského života; že tento zkrat v podstatě zkazil moji teorii totality.

Pro upřesnění dodávám, že když chápu pojmy člověka či totality jako obecné, netvrdím tím, že se lidé vyskytovali ve všech dobách a totality ve všech dobách a kulturách. Obecnost pojmu znamená jen to, že se jeho obsah týká všech jednotlivin, v nichž je realizován. Pokud tedy příslušné jednotliviny existovaly, existují a budou existovat, spadají do rozsahu obecniny, jíž jsou poznávány.

Rychetník se sice mylně domníval, že když jsem vysvětloval podmínky obecnosti na obecnině „člověk“, tak jsem také totalitu definoval podle vzoru „člověk“. Ale jeho orientace na rozdíly obou definovaných pojmů je užitečná. Umožní objasnit jistá nedorozumění.

Podle Rychetníka tedy nekriticky a neoprávněně vztahuji realistický princip a realistické poměry na evoluční dynamiku společenského života, která prý má svou osobitou ontologii. Rychetníková námitka míří na to, že chápu i obecnou definici totality jako vyjádření ahistorického přirozeného druhu (inteligibilní esence). Obecně pojatá totalita se pak může vyskytovat ve všech dobách a kulturách.

V případě obecniny „člověk“ Rychetníkovi tyto realistické poměry nevadí; tak uvědomělým nominalistou zase není. Nemá tedy problém s tím, že obecnina „člověk“ zahrnuje všechny lidi „všech dob a kultur“, protože svým obsahem vyjadřuje obecnou identitu člověka čili jeho nutná, a proto i neměnná určení. Odmítá však tento model „přirozených druhů“ aplikovat v oblasti dynamické – na historické jevy. Takovou extrapolaci jsem prý v podstatě zkazil svou teorií totality.

K této kritice Rychetníka zřejmě přivedla v novověku kanonizovaná fobie ze scholastických neměnných substancí. Volí tedy kompromis. Na jedné straně v citovaném textu uznává esenciální definice člověka, koně, kachny. Říká, že „přirozené druhy (druhé substance) přijímáme jako neměnná jsoucná“, což je ve vývoji jeho myšlení rozumný posun k realismu. Na druhé straně ho však mate, že by historické jevy měly mít také ahistorickou povahu na způsob přirozených druhů. Nesnáž tedy řeší tak, že u socio-historických jevů zdůrazňuje, že na rozdíl od přirozených druhů: a/ nejsou neměnnými substancemi; b/ jsou výsledkem lidské činnosti. Tyto diference pak bere za důvod přesvědčení, že historické jevy nepoznáváme v realisticky chápaných obecninách, které svou obecnost zakládají na poznávání esencí reálných jsoucen.

Rychetníkův klíčový odstavec zní takto: „*Přirozené druhy přijímáme jako neměnná jsoucna. Pro společenské, historické jevy to však neplatí. Nejsou nám dány jako definitivně stvořené. Utvářejí je lidé, každá pospolitost jako součást trvalého úsilí o udržení života v daném a také měnícím se přírodním a společenském prostředí...*“

Především bych musel být pod vlivem omamných látek, abych pokládal totalitu za „druhou substanci“. Termín „první substance“ vyjadřuje v aristotelské tradici ontologickou dokonalost určitých přirozených (člověkem nevytvořených) jsoucen, která: a/ nemají svou bytostnou identitu/esenci složenou z jiných jsoucen (jako nevlastní jsoucna); b/ neexistují v jiném jako ve svém subjektu (na způsob akcidentů), nýbrž existují svébytně.

Termín „druhá substance“ pak vyjadřuje první substanci jakožto abstraktně poznanou na úrovni její druhové (specifické) přirozenosti. Prvními substancemi jsou například lidské jedince. Druhou substancí je tu obsah obecniny „člověk“, který ve svém rozsahu zahrnuje všechny lidské jedince – minulé, přítomné a budoucí. V tomto smyslu je také myšleno zahrnutí všech lidí „ve všech dobách“; nikoli, že by žili v každé době.

Termín „substance“ vyvolává v moderní době ze známých důvodů odpor; provokuje invenci k jeho karikování. Jestliže ale pojem substance obsahuje zmíněné hodnoty ontologické nezávislosti určitých jsoucen na jiných jsoucnech, pak nemůže být ve filosofii na škodu s takovými jsoucnými počítat. Přitom není ani zanedbatelné, když víme, že všechna ostatní jsoucna, která tuto míru ontologické soběstačnosti postrádají, tvoří množinu akcidentů, spadajících do různých kategorií (činností, vztahů, kvalit...). Konečně není bez zajímavosti, že pojmová disjunkce mezi substancí a akcidentem je dvojjmenná. Třetí možnost není, neboť mezi „mít a nemít určitou, právě takovou ontologickou autonomií“ nemůže být nic třetího.

Moderní filosofové pod vlivem svých nemožných teorií poznání odmítají uvažovat o realitě v ontologických kategoriích „substance-akcident“. Když už je vezmou na milost, zdá se jim daleko filosofičtější brát je s Kantem jako pouhé apriorní formy rozumu. Díky tomu pak ve svých příležitostných, ontologicky nezralých výkladech vztahů člověka k Přírodě, k Evoluci, ke Světu či Kosmu chápou lidské bytosti jako shluky nesvébytných jsoucen, která jsou spolu s nimi jen nepatrnými momenty absolutizovaného, bytostně nezávislého Jsoucna, v němž existují a jemuž v posledku patří jako akcidenty svému Subjektu-Substanci. Opovrhované klasické ontologické pojmy se jim vrací zadními vrátky. Ovšem v nereflektované, vulgární podobě monistických konstrukcí.

Člověk a totalita jsou tedy dvě myšlenkově poznatelná jsoucna, která mají jakožto jsoucna svou esenci a existenci. Rychetník opírá kritiku mého pojetí totality o jejich ontologické rozdíly. Takové rozdíly tu jistě jsou. Otázkou však je, jestli se v nich Rychetník pro účely své kritiky dobře orientuje.

Z hlediska bytostné autonomie se člověk a totalita dramaticky liší. Člověk **nemá** svou esenci složenou z jiných jsoucen, totalita ji složenou **má**. Člověk **nemá** svou existenci závislou na jiném jsoucnu jako na svém subjektu, totalita jako kompozitum souborů akcidentů (ideologie a režimu) **má** svou existenci závislou na mnoha subjektech.

Rychetník se tedy mýlí, když tvrdí, že totalitu chápu jako druhou substanci. Neboť druhé substance jsou abstraktní myšlenkové obsahy obecných pojmů, které vyjadřují druhovou přirozenost reálných jednotlivin – prvních substancí. Jednotliví lidé mají zmíněnou bytostnou autonomii; jsou tedy „prvními substancemi“. Abstraktní obsah obecniny člověk je pak „druhovou = druhovou substancí“.

Jednotlivé totality jsou však nevlastními jsoucný, esenciálně složenými z jiných jsoucných; nejsou tedy substancemi. Pak ani obecný pojem totality nemůže být druhou substancí. Krom toho nemůže být ani přirozeným druhem, neboť totalita je evidentně lidským produktem.

Když tedy Rychetník kritizuje moji obecnou definici totality jako vytvořenou podle vzoru obecniny člověka, kterou jsem prý nekriticky vztáhl na totalitu, pak mi (zřejmě jen z nepochopení) podsouvá, co by mě ani ve snu nenapadlo: že totiž totalitu obecně chápu jako přirozený druh ve smyslu druhé substance.

Zbývá ale ještě jeden, pro náš problém zajímavější rozdíl člověka a totality, na nějž Rychetník upozornil. Tvrdí, že přirozené druhy jsou neměnná, ahistorická jsoucná, takže u nich prý v rámci realismu není esenciální definice problematická. Jenže historicko-společenské jevy, jakým je i totalita, nejsou prý ani přirozenými druhy, ani neměnnými jsoucnými; nemohou být tedy vymezovány esenciálními definicemi.

Tento argument podpírá Rychetník odkazem na skutečnost, že v poslední době v Anglii znovu ožívají ontologická studia. Upozorňuje na významný proud sociální ontologie a jmenuje jeho představitele (Searle, Bhaskar, Archer), z nichž poslední dva jsou filosofickými realisty. Rychetník zdůrazňuje, že si není vědom, že by někdo z nich v ontologickém výzkumu historických jevů užíval pojmy substance a esence. Znalce krize soudobé filosofie to nepřekvapuje. Rychetník však v jejich absenci spatřuje respekt k osobitému charakteru ontologie společenských jevů. Proč ne? Otázkou je, kam až ta osobitost sahá.

Rychetníkovou argumentaci se dá zřehlednit sylogisticky: *Každý přirozený, neměnný, ahistorický druh lze vymezit esenciální definicí; Žádný historický jev není přirozeným, neměnným, ahistorickým druhem; nelze ho tedy vymezovat esenciální definicí.*

Někomu to může znít rozumně; ale jen na první pohled. Především tu jde o falešný sylogismus (MaP – SeM: SeP?), neboť predikát má v závěru větší rozsah než v první premise.

První premisu můžeme po určitém vyjasnění pokládat za pravdivou. Pravda druhé premisy ale už tak zřejmá není, byť se na první pohled zřejmou být jeví. Historický jev je přece dynamickou veličinou, která není přirozeně dána, neboť je účinkem lidského působení. Proto není přirozeným druhem. Až sem je Rychetníkovou intuice správná. Ale proč by nemohl být historický jev neměnným druhem?

Tady zřejmě Rychetníkovi zafungovala asociace ustálené domněnky kritiků esencialismu o protikladu: „neměnné – historické“. A musíme uznat, že aspoň na první poslech zní dost divně, když mluvíme o historickém jevu jako o ahistorickém. U jednotlivých konkrétních jevů, které jsou součástí historických procesů, by to opravdu bylo divné. Bylo by přece rozporné, aby jako prvky dějinné dynamiky byly zároveň ahistorické.

Jenže: spor o obecnou definici totality – srovnávání definice člověka s definicí totality – otázka neměnnosti druhů – jejich vymezenosti esenciálními definicemi – jejich „ahistoričností“, to vše nás problémově soustřeďuje a předmětně situuje **na úroveň reflexí stavu a způsobu lidského poznávání** reálných, konkrétních jsoacen: zde jednotlivých lidí a jednotlivých historických jevů.

Pro náš spor o tom, jestli lze definovat historické jevy (například konkrétní totality) obecnou esenciální definicí, tak jako jí definujeme jednotlivé lidi, je tedy rozhodující, jestli vezmeme vážně způsob rozumového poznávání reálných jsoacen. Pak musí přijít ke slovu zákonitost abstrakce, díky níž pojmově postihujeme v reálných objektech jejich specifickou čili druhovou identitu; v důsledku toho je pojmový obsah obecný. Neboť vyjadřuje to, co musí mít všichni lidé jakožto lidé a všechny totality jakožto totality. A právě proto jsou abstraktní pojmové obsahy neměnné.

Jelikož jsou ale konzumenti nominalistické myšlenkové pakultury vyškoleni tak, aby nahlíželi realitu výlučně v dynamických aspektech, zmocňuje se jich pohoršení, když slyší o neměnných aspektech reálných jsoacen, poznávaných abstraktně v neměnných pojmových obsazích.

Dlouhé, husté řady aktivních empiriků všeho druhu, agnostiků, filosofů dějinnosti či postmoderních exotů spolu s nepřehlednými zástupy jejich pasivních epigonů propadají sebeklamu o vlastní kritičnosti a filosofické vyspělosti, když okázale popírají objektivitu myšlenkových obsahů, které na úrovni druhových podobnosti abstraktně vyjadřují reálné konstanty identických jsoacen.

Tito přesvědčení nominalisté už celá staletí moderních dějin s neuvěřitelnou slepotou absurdizují lidské myšlení, potažmo extramentální realitu. Nevidí, že v celém rozsahu svých výkladů bez pardonu užívají všechny obecně popírané kvality lidského myšlení. Všechna jsoacna všech kategorií reality poznávají abstraktně v obecných pojmových obsazích, jimiž mají zákonitý kontakt s jejich stálou, neproměnnou druhovou identitou. Od člověka, přes jeho myšlenky, vášně, ledvinové koliky, umělecká díla, svobodné volby... až po totalitní koncepty a nelidské praktiky totalitářů – to vše myslí i nominalisté abstraktními, obecnými pojmy, v nichž nevyhnutelně postihují stálé, neměnné struktury reálných objektů.

Bez objektivních, obecných, v principu obsahově stálých pojmů by nemysleli doslova nic. Přesto však, počínaje Lockem až dodnes a s „nadějným“ výhledem do budoucnosti, staví přesvědčení nominalisté monumentální pomník filosofické tuposti, ideologické zvilosti a nesnesitelné aroganci, s jakou určují tón moderní filosofické vzdělanosti, která vrhá poznání specificky lidských věcí do hlubokého temna a do víru tragických praktických následků.

Takže: pojmy člověka, totality, židle či bio-psycho-socio historických jevů se obsahově liší. První vyjadřuje substanci, druhý nevlastní jsoacno, třetí lidský výtvor, čtvrtý dynamické akcidenty. Ale všechny tyto pojmy podléhají jakožto také nějaká jsoacna společné ontologické zákonitosti lidského myšlení, díky níž jsou obecné, neboť obsahují nutná, a tudíž i (ó hrůzo!) **neměnná určení** dotyčných poznatelných jsoacen. V tomto ohledu, totiž v aspektu jejich obecnosti a důvodů této obecnosti, se pojmy neliší. Nebo snad nepoznáváme v obecných pojmech takové socio-historické skutečnosti, jakými jsou války, revoluce, totality, vojska, státy, režimy, diplomatické hrátky, politicky významné listiny, mocenské porušování či falšování lidských práv...?

Nemyslí je snad i Rychetník bez zábran příslušnými obecninami, v nichž postihuje esenciální struktury / neměnné konstanty těchto reálných nevlastních jsoucen? A nemůže pak právě díky těmto obecninám identifikovat nové, právě vzniknuvší války, revoluce, totality... rovněž jako války, revoluce, totality...?

Pochopení této klíčové souvislosti mezi nutnou obecností užívaných pojmů – jejich nutně předpokládanou objektivní platností – neměnností jejich obsahů (nakolik jsou objektivní) na jedné straně a reálnou identitou poznávaných objektů na straně druhé, tedy takové pochopení měl Rychetník velice ztížené. Když slyšel o neměnných esencích, naskočila mu asociace s platonskými idejemi na nebesích. Nominalisté si svou pozici rádi usnadňují konfuzí realismu s ultrarealismem.

Rychetník tedy bez potřebných noeticko-ontologických znalostí protestoval proti tomu, aby byla totalita „sevřena do ahistorického krunýře esenciální definice“. Přitom není tak těžké se nominalistických předsudků zbavit. Stačí k tomu trocha sebereflexe, v níž se aplikují oslnivé nominalistické omyly na vlastní myšlení a nominalista neomylně zakusí jeho nevyhnutelný kolaps. Pak vyjde najevo i ta zdánlivost paradoxu neměnnosti měnlivých jsoucen. Aby mohla být historická jsoucná (člověk, stát, právo, režim, kultura, totalita...) dějinná, musejí být v dějinných proměnách stále sama sebou; musejí mít „ahistorické jádro“.

Když Rychetník mluví o zkušenosti s totalitními systémy dvacátého století, také chápe komunismus a nacismus obecným pojmem „totalita“, který vyjadřuje specifickou identitu totality – čím totalita jako taková je, co je pro ni nutné a v jejích konkrétních realizacích i neměnné.

A totéž platí o prvcích přírodního či dějinného dynamismu, o jevech. Také ty jsou jakožto reálná jsoucná myšleny smysluplným, obecným, esenciálně definovatelným pojmem „jev“, který jakožto obecný obsahuje to, co je všem jevům společné, co je pro ně nutné, takže obsah adekvátního pojmu „jev“ je z toho důvodu neměnný. Rozpor neměnnosti měnlivého jevu je tedy jen zdánlivý. Nejde tu totiž o případ přidělování opačných predikátů v témže ohledu či aspektu.

Ani jedna Rychetníkovou ontologická výhrada proti výše předloženému výkladu totality tedy není zdařilá. Není pravda, že jsem promítl do pojmu totality všechny charakteristiky obecného pojmu člověka. Obecninu totalita nechápu ani jako druhou substanci, ani jako vyjádření přirozeného druhu. V zaujetí pro rozdíly obecnin člověka a totality přehlédl Rychetník to, co je v našem sporu rozhodující: shodu v tom, že obě obecniny nutně slouží poznání identické určitosti svých objektů – reálných lidí i konkrétních totalit.

Není ani pravdou, že jsem se v reflexi totality nevyrovnal s osobitou ontologií společenského života, což prý má pro mou teorii totality neblahé důsledky. Rychetník pochopil, že se racionálně vedený spor o totalitní povahu politiky EU neobejde bez filosofických předpokladů. Bohužel si je vybíral v přílišné závislosti na soudobém filosofickém mainstreamu. Při hledání pravdivých filosofických premis však tvoří metodický empirismus, nominalismus a dynamická ontologie nepřekonatelnou překážku.

Když pak Rychetník v širší souvislosti tvrdí, že se realistická filosofie nevyrovnala se soudobým vědeckým, dynamickým a evolučním paradigmatickým, pak musíme rozlišovat. Má-li takové vyrovnání znamenat prosté, pasivní přijetí stávajících pa-

radigmat, pak se s ním skutečně „nevyrovnala“. Neboť je navzdory převládajícímu mínění i současným paradigmátům pořád ještě kritickým myšlením.

Pokud jde ale o kritické vyrovnání s herakleitovsko-hegeliánsko-darwinistickými mýty, v nichž se nominalisticky popírá bytostná identita poznatelných jsoucen, pak vyrovnání s nimi prostě spočívá v odhalení jejich inherentních rozporů – a to i v té absurdní hegelovsko-heideggerovské iluzi, že rozpor je zákonem lidského myšlení. Kdyby tomu tak bylo, porušovali by ho kompletně v celém svém myšlení i tito falešní proroci ontologicky absolutizované dějinnosti. Neboť pak by i samotný rozpor byl zároveň a v témže smyslu nebyl rozporem.

LEKCE 12.

POLITICKÁ KOREKTNOST JAKO NÁSTROJ BRUSELSKÉ TOTALITY

1. Filosofické zázemí a gnostické inspirace totality

V obecné reflexi totality vyšly najevo tři filosofické zdroje, které spolu úzce souvisejí a z nichž totalitní myšlení rovněž v úzké návaznosti vychází. Jsou to monismus, etický relativismus a kolektivismus. V monistickém modelu skutečnosti se osobní život rozplývá v dějinách, potažmo v kosmickém procesu. Jejich zákonitost je tu chápána jako nadřazená životu lidských jedinců. Osobní mravní motivace se pak ztrácí v předimenzovaných nárocích, statusu i statutech kolektivisticky nadsazeného a následně i dezinterpretovaného veřejného blaha.

Logickým důsledkem kolektivistického pojetí člověka je v politickém myšlení nadřazenost státu. Sama o sobě může taková nadřazenost zakládat různé podoby a různý rozsah podle stavu mravního vědomí ve společnosti. Ale vše pronikající etický relativismus dnes posouvá jazýček vah jednoznačně na stranu nekompromisního, morálně bezohledného etatismu. Neboť logicky vylučuje každý důvod, který by státní moci závazně ukládal reálné mravní zábrany. Jako tedy spojení kolektivismu s etickým relativismem připravuje půdu pro zločinné programy radikálních ideologií, tak také spojení etatismu s tímto relativismem vytváří volný prostor politickým předátorům ve službách totality.

Pro totalitní ideologii jsou zmíněné filosofické pozice ideální oporou; za příhodných okolností k jejímu vytvoření přímo vyzývají. Komunisté a nacisté z nich své zrůdnosti těžili naplno. A to ještě neměli v zádech radikalizovanou, postmoderní verzi explicitního a v praxi důsledně uplatňovaného relativismu, který je trapně „zlidšťován“ fikovým listem vysoce „tolerantní“ a bezmezná plurality.

1. 1. Emancipační příběhy jako náhražka vědění

V sedmé lekci jsme viděli, jak osvícenská moderna vyprodukovala natolik zkaženou filosofii člověka, že už byla schopná fungovat jako logický předpoklad totalitního

myšlení. Mezičlánkem, který sloužil k proměně této logické souvislosti v souvislost reálnou, tvořily tehdy velice módní historiosofické mýty. Mezi nimi vyniká propracovanost (neplést s pravdivostí!) Hegelův panteistický výklad lidských dějin jako vývoj jim imanentního Ducha. V předchozích svazcích (Antropologie, Etika) jsme zjišťovali, jaká praktická katastrofa byla tímto Hegelovým teoretickým dobrodružstvím naprogramována. Všechny zločiny mocných hybatelů dějin, totalitní nevyjímaje, jsou jim povýšeny na vývojové skoky k vyšší dokonalosti absolutního Ducha.

Co vyvolalo zájem osvícenských myslitelů o nové, pokrokovější výklady dějin lidstva? Ve své knížce *Svoboda a lidská práva* (s. 109–115) o nich Stanislav Sousedík mluví jako o historiosofických fikcích. Vysvětluje je jako reakci na jisté vakuum, které vzniklo odmítnutím křesťanského pojetí lidského života. Autor dobře ukazuje, jak byli tito mýto-tvůrci přes svou dobovou tendenci k ateismu pořád ještě závislí na křesťanském schématu dějin spásy. V křesťanství jsou konstantami smysluplnosti dějin lidstva: transcendentní Stvořitel – osobní hřích – Kristovo vykoupení – finální rozuzlení ve smyslu spásy/zavržení.

Osvícenci podleli dojmu, že je nutné zavrhnout křesťanskou víru z důvodů racionálních. Přitom nejen oni sami, ale ani jejich následníci na špici vývojových trendů dodnes nepřišli s jedinou filosofickou pravdou (nikoli přírodovědnou hypotézou – např. evoluční), která by křesťanskou víru (nikoli teologické spekulace – např. o předurčení) vyvracela. Filosofický regres po stupních dekadence od deismu přes panteismus až k ateismu naopak jejich protikřesťanský polemický zápal intelektuálně kompromituje.

Na druhou stranu osvícenci ještě teoreticky nerezignovali na otázky smyslu lidské existence a smyslu lidských dějin. Sousedík ukazuje (s. 111), jak ve svých alternativních výkladech do určité míry křesťanství kopírovali. Píše, že: „*Společné jim všem je, že je v jejich rámci považován současný stav lidstva po nějaké stránce za neuspokojivý (to odpovídá v jejich předloze – dějinách spásy – stavu hříchu), dále je sdíleno přesvědčení, že je pro lidstvo v nějakém smyslu nutné se postupně emancipovat od příčiny, která onen neuspokojivý stav vyvolává (to odpovídá vykoupení) a konečně je společná všem emancipačním příběhům fikce, že se v budoucnu, v dějinách uskuteční stav, v němž lidstvo bude užívat plodů, jichž emancipací dosáhne (odpovídá stavu spásy). Emancipační příběhy vzniklé zcela zřejmě pod vlivem křesťanského náboženského paradigmatu s ním sdílejí přesvědčení o jednotě dějin lidstva.*“

Z těchto emancipačních příběhů osvícenců vychází i utopičnost totalitních ideologií dvacátého století. Moderní ideologie jsou závislé na sice extrémně špatné, leč dominantní filosofii člověka; proto se tak snadno prosazovaly. K tomu přispěl i optický klam osvícenců o vlastní racionální převaze nad náboženskou vírou. Jistěže je v řádu poznání racionální evidence víc než pouhá víra. O jaké racionální evidenci ale chtěli osvícenci při svém nemožném pojetí lidské racionality mluvit? Vždyť přece v noetice, která vyhodnocuje možnosti lidského myšlení, propadli na celé čáře. V sedmé lekci jsme také zaznamenali, že si tento debakl dostatečně neprožili jen proto, že zůstali slepí k fatálním omylům svých směrodatných teoretiků poznání.

Slepotu osvícenců přitom není nezaviněná. Pochází z toho, že jejich specifické filosofické principy, na něž byli tak extrémně pyšní, neprošly kvalifikovanou oponenturou. Příliš snadno a levně byl akceptován soudobý stav teorií poznání, přičemž je

evidentní, že je od základu, tj. noeticky katastrofální. Tím spíše neprošly takovou oponenturou ani jejich následné, všezahrnující výklady světa, dějin a člověka.

1. 2. Omyly a konsekvence antropocentrismu

Jedním z bezprostředních důsledků zmíněné slepoty osvícenců byla i nezřízená euforie z rozvoje přírodovědy. Ten sice přinesl mnoho užitečného pro lidskou praxi, ale nic zásadního pro porozumění povaze a smyslu lidského života – což osvícencům také uniklo. Očividně povzbuzeni úspěchem moderní vědy proto odstartovali expanzi antropocentrismu, který není ničím jiným než pokleslým náboženstvím soběstačné humanity – a pohříchu dalším inspirativním zdrojem i postulátem totality.

Vžila se tedy představa člověka jako absolutního suveréna, který: a/ si sám svobodně určuje měřítko životních hodnot (ne že by je jen „pasivně“, ve smyslu kognitivní receptivity poznal a snažil se je realizovat); b/ si sám jako „sebe-stvořitel“ rozhoduje o tom, jaký je smysl lidského života (ne že by ho jen v poznání přijal jako apriorní přirozený rozvrh, pro jeho svobodné naplňování); c/ vzešel nezáměrně ze tmy Přírodního Dění, z náhodného kmitání hmotných částic, jimiž je zároveň ve svém bytí dostatečně konstituován; d/ se po smrti v Přírodním Dění zase rozpustí. Taková filosoficky i existenciálně tristní představa ale nemá ve skutečně racionálním myšlení žádnou oporu.

Jak tohle můžeme tvrdit? Není snad moderní věda triumfem racionality? Je, ale k posledním otázkám člověka, a tedy ani k problému antropocentrismu nemá co říct. Její skvělé výsledky jsou naopak paradoxně provázeny úpadkem filosofické racionality, aniž by v tom paralelismu byla nějaká kauzální spojitost. Jde o pouhé zneužívání exaktních poznatků partikulárních věd k filosoficko-ideologickým fantasmagoriím. Hledat ale životní moudrost v přírodovědě je fatální pošetilost filosoficky podprůměrných materialistů a svému vyznání prakticky nevěrných agnostiků. Hlavní hodnoty, ani celkové souvislosti lidského života se totiž do jejího úzkého záběru nevejdou.

Jenže právě od dob osvícenství je životní filosofie soustavně zatěžována barbarickým redukcionismem, s odlidšťujícími následky, které kulminují v totalitě. Neboť problém lidského života je primárně problémem mravním. Starost o dobrý charakter je smyslem pozemské existence svobodných bytostí. Mravně zralá osobnost je totiž hlavním a posledním cílem pozemského životního úsilí. Představuje životní optimum, které odpovídá přirozeně hierarchizovanému potenciálu životního dynamismu lidské osoby. Namáhavé směřování k němu, charakterizované snahou o život etností, je proto adekvátním uskutečňováním toho zadání, které žádný lidský jedinec ani nevymyslel, ani nestanovil, neboť ho spolu se svým životem přijal. V opačném případě bychom museli vyznávat absurditu sebe-stvoření.

Aby ale člověk k poslednímu cíli pozemské existence vědomě a pokud možno i plynule směřoval, musí ho jako takový i jako smysluplný a život osmyslňující princip poznat. A právě s tímto přirozeným předpokladem a imperativem dobrého života je antropocentrismus v nezrušitelném protikladu. Neboť stoupenci antropocentrismu z povahy věci a povzbuzení Kantovskou etikou minimalizují závislost člověka na heteronomních entitách. Závislost na přírodě ještě uznají – chtějí-li být bráni vážně. Ale nadpozemské autority striktně vylučují. Vždyť u zrodu jejich vyznání stojí afekt

proti křesťanskému náboženství, pro které je ontologická závislost člověka na Bohu jako páteř víry konkretizována do detailu. S pyšným vědomím lidské dospělosti tedy zbožšťují Sebe a Přírodu – v libovolném pořadí. V každém případě tím teoreticky odepisují skutečnou lidskou mravnost čili to, co nazýváme mravním řádem. Proč? Protože situují člověka do čistě pozemské existence, takže podle nich člověk smrtí zaniká. Zánik osob je však neslučitelný s povahou přirozené lidské mravnosti. Proč?

Ideál moudrého a spravedlivého člověka jako meta pozemského života je zároveň i hlavním kritériem rozlišování svobodných činů na dobré a špatné. Aby ale mohl tento hlavní a poslední cíl pozemské existence fungovat jako kritérium mravnosti, musí být pozitivní. To znamená, že musí obsahovat nějakou určitou dokonalost, k níž pak životní motivaci a svobodné jednání zaměřuje mravní zákon.

Jestliže ale člověk smrtí zaniká, pak je poslední cíl jeho života negativní. Žádoucí dokonalost, k níž by se daly skutky vztahovat a jíž by se daly hodnotově měřit, neobsahuje. Všechny směřují k bodu zániku. To ovšem překvapivě znamená, že jsou hodnotově rovnocenné. Veškerý rozdíl mezi dobrým a zlým jednáním je tím setřen. Je-li tedy zánik osoby realitou, pak přirozený mravní zákon realitou naopak není. Tím ovšem padá i autentická mravnost.

Protože ale pospolitý život vyžaduje určitá praktická pravidla soužití, je na člověku samém, aby je stanovil podle svých intelektuálních a volních preferencí v kontextu dobových vlivů. Člověk se tak stává výlučným, suverénním arbitrem v rozlišování dobrého a špatného jednání. On jediný je tvůrcem norem lidského jednání. Některé mohou být sice falešně vnímány jako obecně lidské; o nich se pak tradičně mluví jako o normách mravních. Ve skutečnosti se však neliší od kulturně podmíněných konvencí a právních předpisů.

Z druhé strany vychází negace smysluplnosti mravního řádu z ateistické víry. Jestliže totiž neexistuje Někdo, kdo neomylně a s dobrým úmyslem: stanovil axiologickou diferencí mravně dobrých a zlých svobodných lidských činů – kdo tudíž není schopen zlých záměrů a rozhodnutí čili kdo je absolutně spravedlivý – kdo zná do detailu mravní život každého člověka – kdo má moc prakticky zhodnotit mravní úroveň každého člověka – a proto garantovat spravedlivé rozuzlení každého lidského života, pak je svět mravnosti iluzorní. Bez Boha, Stvořitele svobodných bytostí, není spravedlnost, a tudíž ani smysluplný mravní řád. Zbývá jen kult svévole čili naprostý etický relativismus, do něhož logicky vyústuje celá novověká filosofie, a který v prostoru své působnosti umožňuje, podněcuje, šíří a fixuje organizovaný mravní chaos.

Vnitřní život člověka, jenž mimo jiné spočívá i v hledání souladu vlastního jednání s povahou lidství, se v ateistickém prostředí dostává pod neomalenou direktivu lidí vlivných a mocných. Jenže vnitřní životy těchto falešných arbitrů mravnosti jsou samy zatíženy omylností, egoistickými vášněmi a ambicemi. Jsou to „bohové“ bez potřebných kompetencí: a/ určovat a stanovit co je dobré a co špatné v celém lidském jednání; b/ rozpoznávat bez omylu rozdíly dobrých a špatných činů i jejich poměr či bilanci v celku životů jednotlivých lidí. Přesto si antropocentričtí ateisté namlouvají, že jsou nejvyšší či poslední, protože jedinou možnou instancí spravedlnosti. Osobují si tak právo konstituovat a spravovat řád lidské spravedlnosti. Svým afektovaným a zideologizovaným filosofováním se obsadili do role bohů na Olympu.

Po takovém koncepčním zhroucení světa mravnosti se může hledat optimum lidské praxe už jen v permanentní animální sytosti, v usilovném, zdařilém obstarávání pomíjivých statků a v morálně problematických hodnotách slávy, moci, bohatství, pestrého a zábavného užívání či v notorickém pachtění za vlastní důležitostí a uznáním. Profil dospělého člověka, jak ho vykreslila osvícenská racionalita, je tedy určován ideálem do sebe zacyklených hédoniků a nesnesitelných zloduchů – vesměs otroků egocentrické dynamiky všeho druhu. To ovšem ukazuje na nelichotivý paradox, v němž vzývaná dospělost regreduje do raného dětství. Právě v něm se totiž přirozeně, spontánně utvářejí emoční programy k sebeuspokojování v podobě tužeb po potěšení, zabezpečení, vlastnění, náklonnosti a uznání.

V přirozeně strukturovaném pojetí osobního vývoje by mělo egoistické naprogramování jeho dětské fáze ustupovat programům intelektuálně-morální kultivace osobnosti. Jestliže ale schází zmíněné podmínky mravního růstu, dětský egoismus zbytnuje a přerůstá v podobě nároků, motivů a norem jednání do egoismu dospělého – infantilního. „Regulérně“ vyvinutý egoista pak hledá štěstí v bezohledném sebe-zvýhodňování a sebe-upřednostňování.

Antropocentrická životní filosofie však podmínky mravní vyspělosti arogantně zahodila jako veteš racionálně nevyspělých civilizací. Místo nich vytvořila model pokrokovější, areligiózní civilizace, které naordinovala egoistický styl života jako ideál dospělosti. V ní se člověk osamostatňuje k plně svobodnému životu bez berliček. Při bližším pohledu na jeho obsah se však ukazuje, že se nápadně podobá raným fázím vývoje života dětského; v něm je ještě normální. V dospělém životě je však katastrofou – pro postiženou neosobnost i okolí.

Je-li tedy osobní život výkladově zbaven svého přirozeného transcendentálního kontextu, pak veškerou jeho orientaci a náplň přebírá zákon těla, jehož hlavním příkazem je úsilí o fyzické zachování a pokud možno nerušené užívání. Dospělý člověk v pojetí osvícenského antropocentrismu je tedy ontologicky koncipován a situován na úrovni vyvinutého zvířete. Mnohým tato „realistická“ představa imponuje svou „racionální“ střízlivostí a skromností; vypomáhají si přitom evoluční teorií. Filosoficky je to však debakl s citelnými praktickými následky, mezi nimiž se obzvláště vyjímají totalitní režimy.

Vyvozovaná ontologická sebestřednost antropocentriků tedy popírá dvě nejdůležitější pravdy lidského života (dokazované v Antropologii), které neprominutelně podmiňují jeho skutečnou, specificky lidskou velikost a hodnotu: Moudrého Stvořitele a nesmrtelnost lidské duše. Pro ně to však jsou jen náboženské iluze, z nichž ve věku dospělosti už vyrostli.

Jestliže vede antropocentrické paradigma osvícenců logicky k anihilaci mravnosti, pak to ještě neznamená, že byli jeho tvůrci a vyznavači museli být naprostými morálními analfabety nebo cyniky. Mravní instinkty zdravého rozumu jsou přirozené; nelze je zcela vykořenit. Až na pár výstředních zjevů nietzschovsko-foucaultovského ražení většinou osvícenci ani jejich dědici nenahlíželi, ani nerealizovali nejzazší drtivé konsekvence svého domněle humanistického náboženství.

Horší ovšem je, že ideje mají praktické následky. Že tedy tito údajní světlonoši pokroku mocně přispěli k relativizaci mravních hodnot, která se na způsob rakovinového bujení postupně šířila napadenými společnostmi Západu. Oslabovala přirozené

mravní instinkty, dezorientovala mravní vědomí a následně znemožňovala autenticitou mravní motivaci jejich členů. Tento chorobný proces nevyhnutelně vyúsťuje do ztráty imunity vůči stupňujícím se atakům emoční či ideologické iracionality.

Zásadní vliv osvícenského antropocentrismu na vývoj západní civilizace ke konkrétnímu totalitnímu sebezničení byl umocněn specifickým evolučním optimismem. Tvůrci emancipačních příběhů nechávali v podvědomé inspiraci křesťanstvím své mýty vyznívat pohádkově: po zabití draka nastane v království stav „nehynoucího štěstí“. Jinak řečeno: lidstvo se ve finále emancipuje k naprosté svobodě, zbaví se veškerého útlaku a dospěje k plnosti Lidství. Z této sekularizované podoby křesťanského rozuzlení dramatu osobních životů jim ovšem z inspirující předlohy vypadl jeho dialektický prvek; vedle spásy je v ní i zavržení. Tato dialektika však odpovídá podstatě lidské svobody. Člověk sám svobodně, na vlastní zodpovědnost volí mezi hodnotou skutečnou a zdánlivou; mezi náročnou cestou duchovního zrání a pohodlným regredováním k animálnímu způsobu života; staví ho „*buď na skále, nebo na písku*“. Následky takové volby pak v celku lidského života přirozeně rezonují – primárně na úrovni osobní; na ní ale rezonance nekončí.

Takto strukturované dilema osobních životů bylo ovšem zploštěno primitivní vírou ve vývojový automatismus lidstva k nebetyčným výšinám. Animální determinismus k optimu, povýšený na hlavní zákon lidského života, je ale kromě své neopodstatnitelnosti také popřením lidské svobody. Osvícenci však paradoxně ve jménu svobody vymýšleli své naivně optimistické mýty o dějinném směřování lidstva. Strážlivý, poctivý pohled na realitu lidských životů se stal těmto novodobým apoštolům rozumu a humanity nedostupným. Přesto se jejich blouznění zvyklo říkat „racionální, od náboženského tmářství osvobozené chápání života“. Že by jejich křesťanská protistrana mohla být hodnotám racionality i životní moudrosti daleko blíže, považovali osvícenci za neodpuštělné rouhání.

Mnohé by se v tomto sporu dalo vyjasnit v poctivé konfrontaci osvícenského nominalismu s filosofickým realismem. Vyšlo by v ní najevo, že **odpor** proti samotné podstatě křesťanské víry: a/ není požadavkem přísně racionálního myšlení; b/ vzešel z kombinace hlubokých filosofických omylů a negativních afektů, pocházejících často z nesnesitelných konfliktů životní praxe s náročnou křesťanskou morálkou; c/ je podprán „emočními argumenty“, které těží ze skutečných i přibarvovaných zlořádů v církvi. Tím se ovšem „s vaničkou hříchů jejich nehodných reprezentantů neuváženě vylévá i dítě křesťanských pravd“, které přirozenému řádu lidského života nejen neodporují, ale naopak ho více osvětlují.

Jak už to bývá, tvůrcům osvícenského paradigmatu sice vadila údajná racionální podprůměrnost křesťanské myšlení, ale přitom se před ním uchýlovali ke gnostickým bajkám a rozporuplným filosofickým dogmatům. Na jedné straně jsou pyšní na svou vědeckou vyspělost a na druhé straně při volbě životních hodnot či v reflexích smyslu existence lidí, civilizací a lidstva samého stagnují u evidentně předvědeckého fantazírování a zásadních filosofických omylů.

1. 3. Gnostická povaha totalitních ideologií

Sebeklam osvícenců o racionální vyspělosti posílil i jejich zvýšené sebevědomí, v němž pokládali své redukcionismem deformované výklady světa, člověka a dějin za nezpochybnitelné. S tímto falešným předznamenáním vytvořili prostor pro neomezenou ideologickou svévoli fanatických proroků, kteří nahrazovali kritickou obezřetnost vědců vírou ve svou povolnost k revoluční nápravě zlořádu. Sice přitom, jak se slušelo, vzývali rozum. Ale ve skutečnosti vsadili na působivou rétoriku, ideologickou zlovůli a na sugerování vlastních socio-terapeutických schopností. Spadli tím z výšin osvícenského Rozumu do chaosu gnosticizmu. V osvícenství ale o skutečný rozum ani jít nemohlo. Neboť byl výkladově popřen vládnoucí teorií poznání. Takže žádný pád se vlastně nekonal; spadla jen klamavá maska racionality.

Osvícenské nahrazení křesťanského náboženství náboženstvím sekulárních ideologií připravilo půdu totalitám dvacátého století. Odvěký lidský úděl boje dobra se zlem je v nich sice vnímán ostře, ale v extrémně posunuté perspektivě. Výkladové zhroucení transcendentně založené mravnosti a její automatické nahrazení svévolí morálního imanentismu umožnilo aktérům totality vraždit ve jménu dobra a ještě mít z té dialektické zvrácenosti dobrý pocit; a má to logiku. Je-li totiž život s celou svou mravní dimenzí zúžen na pozemskou existenci, pak ti, kdo se jeví jako nositelé systémového společenského zla, musí být těmi, kdo si namlouvají, že jsou absolutními arbitry spravedlnosti, bez milosti vyhlazování. Relativní, čistě lidská spravedlnost musí být v logice absolutizované pozemské existence absolutní.

Však také strůjci totality uměli vždy vytipovat „kořen všeho zla“ (boháče, Židy, západní civilizaci), udělat z něj úhlavního nepřítele lidstva a nemilosrdně ho likvidovat. Cílem revolučních procesů je osvobozující spása (chudých, národa, vybraných menšin, civilizace, Lidstva). Takový Cíl povznáší. Mobilizuje k oddanosti věci revoluce a k obětem pro věc revoluce; dokáže pohltnout celý život svých věrných.

Francouzská revoluce, matka moderních totalitních režimů předběhla *emancipační příběhy* osvícenců. Proto ještě neměla ucelenou koncepci dějin a místa revoluce v nich. Robespierre neznal Hegela, duchovního otce zmíněných totalit, které už důsledně realizují zvrácenou logiku novověké filosofie v politické praxi.

Totalitní ideologové vycházeli ve svých projektech z nadneseného sebepojetí, v němž jsou přesvědčeni o vlastním dějinném poslání, a z pokleslého stavu filosofického myšlení. Proto je v jejich představách o dokonalé společnosti a potřebné reformě všechno naruby – až k dokonalému odlidštění v režimu sekulární spásy. Kombinací mesiánského sebeúchvatu s nemožnou filosofií člověka vznikla výbušná směs, která dala revolučním procesům potřebnou negativní energii.

1. 4. Postmoderní rezignace na etiku

Nízká úroveň postmoderní filosofické vzdělanosti je patrná i v knize Zygmunta Baumanova *Úvahy o postmoderní době*. Přechod od modernity k postmoderně líčí tento u nás populární sociolog z hlediska chápání mravnosti pozitivně. Vnímá ho s nadějí jako vzestupný trend. Není v tom zdaleka osamocen. V Antropologii (23.2) jsme

viděli, že propagátor postmoralistní minimální etiky G. Lipovetsky má stejný etický názor. Taková hodnocení pochopitelně závisejí na tom, jaké mají jejich autoři celkové pojetí mravního světa a noetické pojetí možnosti jeho etických reflexí.

Také Bauman je dítětem své doby. S nenucenou samozřejmostí osvědčuje „povinnou“ filosofickou skepsi i v etice. Své úvahy o mravním světě zasadil do myšlenkového kontextu tvořeného Schopenhauerem, Nietzsem, Horkheimerem; stranou nezůstal ani Marx. V obecné rovině získal Bauman přesvědčení, že „... *fundamenty bytí dosud nejsou objeveny a již nikdy objeveny nebudou...*“, že „*morálka nemá ani důvod, ani příčinu, že nutnost být mravním stejně jako smysl toho, co je morální, se nedá logicky zdůvodnit...*“ (s. 125–126).

Důvod pro etickou skepsi nachází Bauman v životním pesimismu Schopenhauera, podle něhož „*Smrt... vyjadřuje... poučení, že všechno úsilí, jež v úhrnu tvoří život, bylo prázdným, neplodným a vnitřně rozporným snažením a že konec namáhání je vysvobozením, spásou*“ (s. 124–125). V této souvislosti Bauman s povděkem kvituje, že to, co bylo v devatenáctém století herezí, je už dnes filosofickou ortodoxií.

Sázku na Schopenhauera opírá Bauman o Horkheimerův názor, že Schopenhauer je „učitelem našich časů“. Uvádí bonmot tohoto spoluzakladatele neomarxismu na téma, jak moc naše doba potřebuje Schopenhauerovy ideje: „*Protože ne-skrývají beznadějnost světa, mají nám mnohem víc co říci o naději*“, jak hlubokomyslné. Následně cituje Horkheimerovo stěžejní filosofické vyznání: „*Schopenhauerova představa slepé vůle jako věčné síly zbavuje svět pozlacené a v omyl uvádějící fólie, do níž jej zavinula dávná metafyzika... Žádná potřeba nebude uspokojena, na onom světě. Sklon dusit, popírat, tlumit potřeby na tomto světě vyplývá z nechuti přiznat stav věcí a tolerovat jej, protože neexistuje naděje na jeho změnu.*“ (s. 129).

Škoda, že Bauman neprozradil, jaký precizní důvod přivedl tyto hrdě pesimisty k neotřesitelné jistotě o nemožnosti existence „onoho světa“. Abychom s nimi také mohli hrdě sdílet tu úžasnou pravdu o lidském životě – s pochopením sdílet. Abychom nepropadli podezření, že je jen smuteční fólií, do níž dnešní metafyzika balí pateticky okázalou „poctivost“, s níž se tito autentičtí mudrci odvážně vyrovnávají s údajně bytostnou tragikou lidské existence. Chceme snad tak moc? Chceme nemožné!

Nicméně s tímto okázalým heroismem v zádech líčí bývalý aktivní komunista Bauman přechod od morálního paradigmatu moderny k paradigmatu postmodernímu ve stylu nezapomenutelné školské komunistické propagandy „dříve a nyní“. Dříve byl svět držen na uzdě skrze Boží přikázání a administraci Rozumu. Dnes se tyto pilíře víry moderny v etiku zhroutily. Etičtí zákonodárci prý pro takový případ strašili zákonem džungle a barbarstvím. Bauman to ale tak černě nevidí. Nabízí sen o morálce bez etiky. Mužové a ženy postmoderního věku v něm sice budou co do mravní orientace odkázáni výlučně sami na sebe – na své mravní citění a představy. Bauman v tom ale vidí šanci, že se zbaví protivných povinností a ponižujícího dodržování stanovených norem, což je **možná** nejen osvobodí k nahlédnutí vlastní morální autonomie, ale **možná** dokonce i pochopí, že tato autonomie implikuje odpovědnost, jíž se prý „nelze zříci“ (Proč? To už autor nepoví.) Baumanovo snění vrcholí v naději, že se **možná** postmoderní éra zapíše do dějin jako věk morálky.

Kdybychom chtěli v této Baumanově optimistické představě za každou cenu najít něco, co lze ocenit, pak snad jen to, že ji klade jako pouhou možnost. Sice ne-

odůvodněnou (a zřejmě i rozumně nezdůvodnitelnou), ale pořád lepší, než kdyby s ní operoval jako s fakty budoucnosti.

Bauman samozřejmě mravní nihilismus neobjevil. Jako celá řada postmoderních filosofů našel i on inspiraci u Nietzscheho. Uvěřil, že tento jejich etický guru objasnil, proč neexistuje přirozený imanentní vztah mezi skutky určitého druhu a dobrem. Jenže, jaký metafyzický fakt o dobru mohl zavilý odpůrce metafyziky Nietzsche svým svévolným (od požadavků kritického myšlení naprosto osvobozeným) způsobem myšlení asi tak objasnit? Skromnější a také pravdivější by bylo říct: „Guru učil, já hlásám.“

Bauman se u Nietzscheho poučil, že jím preferovaná aristokratická morálka aktivní síly vůle k moci žádné etické normy neobsahuje. Normativní morálku podle něj vymysleli závistiví nevolníci – „impotenti bez talentu“. Tady zřejmě Bauman potkal ideál morálky bez norem, s kterým pak pracuje ve své hypotéze morálky bez etiky. Opírá ji tedy o specifické aspekty nietzscheánského mýtu panské morálky. Přitom fantazíruje, že o své morální autonomii přesvědčení postmoderní lidé se už obejdou od eticky nadekretovaných norem; dokonce prý objeví i odpovědnost, které se nelze zříct. Skutečnost však ukazuje pravý opak. Kdo se stylizuje do pozice autonomního morálního suveréna, který si sám rozhoduje o tom, co je mravně dobré a co nikoli, je nejvíc, protože logicky, náchylný k tomu, aby se o nějakou odpovědnost nestaral.

Podobně jako G. Lipovetsky ve své morálce postmoderního mravního minimalismu, zneužívá i Bauman všelidskou skutečnost aspoň nějakého, rudimentárního fungování přirozených mravních instinktů, které pak obrací proti závazným a nelibovolným mravním normám. Odvolání na instinktivní mravnost těmito apoštolům postmoralismu umožňuje, aby ve své výkladové anihilaci principů mravního řádu udržovali aspoň zdání, že nejsou cynickými hrobaři mravnosti. Že jen vyznávají alternativní morálku, která počítá s mravním cítěním lidských bytostí a které oni „vidoucí“ jen přizpůsobují jejich momentálním preferencím a požadavkům doby.

Na základě postmoralistního chytráctví tedy Bauman sází při výkladu lidského jednání na prvoplánovou morální citlivost. To mu dovoluje tvrdit, že soumrak věku etiky neznamená nutně úpadek morálky, ale naopak: pád věku etiky je prý počátkem věku morálky. Jsme svědky etické varianty postmoderního pohrdání rozumem: není schopen pravdivé etické reflexe mravnosti. Teoretické myšlení tedy neposkytuje stabilní etické pravdy pro životní, specificky lidskou orientaci. Naopak ji svými nelidskými imperativy znemožňuje; vskutku postmoderní pojetí.

Problém ovšem je, že se také Bauman právě dopustil **etické reflexe** mravnosti – pro změnu s negativním, skeptickým vyzněním: morálka bez norem přirozeného mravního zákona. Jak je špatným zvykem pohotových skeptiků, o pravdivosti své etické reflexe nepochybuje. Je přesvědčen, že v ontologickém, obecném strukturním kontextu lidského jednání pravdivě odhalil nepřítomnost nějakých obecně závazných norem svobodného rozhodování. Že tedy může kompetentně prohlásit: To, co bylo po staletí pokládáno za obecně platné, tj. jednou pro vždy dané normy rozlišování mezi dobrými a zlými činy, byl jen podvrh ambiciózních zákonodárců. Byly to jen generalizované, heteronomní konvence, které podvazovaly životní elán a nemístně zatěžovaly svědomí.

Můžeme si všimnout, že v této Baumanově likvidaci etiky je přítomný teoretický vzorec pro praktické užívání dvojího metru – tolik oblíbeného u zákeřných ideolo-

gů a zkažených politiků. Etická reflexe, která vede k pozitivnímu závěru o tom, že hlavním principem autentické životní orientace a praxe je obecně lidský, konstantní, konzistentní a inteligibilní přirozený mravní zákon, je prý vadná, nepřijatelná. Ne však proto, že by snad byl objeven důkaz o nemožnosti existence takového zákona. K takovému „objevu“ jsou totiž nominalističtí filosofové novověku principiálně nezpůsobilí; ani se o něj nepokoušejí. Je nepřijatelná proto, že je prostě závěrem teoretické, abstraktní etické (metafyzické) reflexe. Čili je odepsána z pozice dnes populární, negativistické, empiristickými předsudky zatížené meta-etiky. Je odmítnuta jakožto neempirická. V logice této likvidační meta-etiky se už samotný spor o existenci mravního zákona ocitá v pasti pseudoproblémů.

Jiná teoretická, abstraktní, etická reflexe, která vede k popření přirozeného mravního zákona – což je mimochodem konkrétní počin teoretického, abstraktního a neempirického myšlení – je však kupodivu vděčně akceptována. Bauman se tu tedy vědomě či nevědomky uchýlil k logice dvojího metru. Podivuhodné, jak blízko k sobě někdy mají přemoudřelí skeptici a prohnaní totalitní ideologové.

Reálně skončila Baumanova etická filipika proti etice přirozeného mravního zákona tím, že místo něj dosadil jako princip mravní praxe vrtkavé, dobou či prostředím ovlivnitelné a snadno manipulovatelné, iracionální mravní cítění. Snad aby zjednal své „tekuté morálce“ jakousi stabilitu, postavil tuto křehkou mravní výbavu morálně autonomních jedinců na skálu mravní odpovědnosti. Otázkou, jestli se tyto dva zbylé „principy“ mravního světa náhodou nevyklučují, se už neobtěžoval. Uvažujeme tedy za něj.

Ontologicky vzato implikuje svoboda odpovědnost za jednání. To ale není totéž jako naprostá morální autonomie jedinců, „osvobozených“ od takových mravních norem, které dávají smysluplný obsah i odpovědnosti. Jejich hloupým, postmoderním resentimentem určeným vyřazením se svoboda mění ve svévoli, s níž se skutečná, nikoli jen verbálně předstíraná odpovědnost vylučuje. Odpovědnost totiž přináší požadavek, abychom ve specificky typických situacích jednali pravidelně určitým způsobem – tedy dobře, ne jakkoli, podle momentálních nálad; ne naopak. Taková pravidelnost však předpokládá znalost a uplatňování norem přirozeného mravního zákona. V opačném případě se bude konkrétní rozhodnutí řídit podle momentálního emočního rozpoložení, jehož nestálost odpovědnost naopak znemožňuje; ta totiž není chvilková. Jednání podle momentálních nápadů a výhod je opakem odpovědného jednání.

Zodpovědný člověk je mravní osobností, kterou definuje dobrý charakter. Ten se však rodí z nesnadného, nikoli emočně rozkolísaného úsilí o jednání podle pravdivě poznaného zákona dobrého života. Proto je mravně dobrý život bez pravdivé etické znalosti zákona dobrého života nemožná. Dřív byla tato znalost konstantou životní moudrosti. Dnes je intelektuálními dobrodruhy zesměšněna a arogantně zahozena. Následky v životech jedinců i společností jsou samozřejmě tragické. Součástí té tragiky je pak i blouznění postmoderních veleduchů o jakési náhradní, postmoralistní morálce exaltovaných rétorů a producentů patetických gest. Ostatně materialistické vyznání s jeho pesimistickou schopenhauerovsko-horkheimerovskou finalitou zrovna neskýtá motivy k náročnému, zodpovědnému jednání, které sebou nese vytrvalé odříkání pestrého života lákavých požitků a slastí.

Baumanova nouzová důvěra v pouhé mravní instinkty jako garanty odpovědného života odporuje i každodenní zkušenosti. V konkrétní konfrontaci s egoistickými touhami a žádostmi po bezprostředním uspokojování totiž bývají tyto instinkty až příliš často ve svědomí umlčovány. Tím spíše podlehnou, když ztratí oporu v jasném vědomí závaznosti mravních norem, které dávají odporu vůči egoistickým vášním rozumný, pouhou konkrétnost „zde a nyní“ přesahující smysl. Takto se stávají slabnouce, porážkami otupělé mravní instinkty bezmocnými vůči sílícímu apetitu dominantní smyslové žádostivosti. Modelově je tento nerovný boj patrný na pokušení k dnes už normalizované nevěře. Ani obava z reálného rozpadu rodin, jejíž pozitivní morální vklad vychází z přirozených instinktů, často motivačně nestačí na odvrácení nevěry. Odpovědnost za nejuzší rodinné vztahy jde stranou.

Postmoderní intelektuálové se i ve svých originálních výkladových deformacích mravnosti stávají obětmi mainstreamové povrchnosti. S neotřesitelným sebevědomím o své povolnosti věří, že když elegantně zformulují jakýkoli blábol, tak přestane být blábolem. Jako nahrazují myšlenkovou kvalitu rétorickou vynalézavostí, tak nahrazují silnou vůli k dobru, projevenou pevným charakterem, nestálou mravní citlivostí. V Antropologii (23.2) jsme viděli, že i G. Lipovetsky žongloval s mravní odpovědností ve stylu „zodpovědného egoisty“.

Tito profesionální intelektuální chaoti se s křečovitou umanutostí pokoušejí narýsovat kulatý čtverec. A univerzitní veřejnost jim přitom za asistence placených roztleskávačů a se zaujetím sportovních fanoušků exaltovaně fandí. Odměnou za společně sdílený etický chaos se jim dostává morální placebo nezodpovědné odpovědnosti. V takovém intelektuálním rámci postmoderny se tedy na Západě prosadil ideologicko-politický fenomén, který někteří k nevoli elit identifikují jako měkkou totalitu.

2. Postmoderní totalita v přiblížení politickou korektností

Od šedesátých let minulého století se politika západních zemí nenápadně dostávala do vleku kulturní revoluce neomarxistů. Na ně čekal ten zdrcující objev, že celá západní civilizace byla bytostně utlačovatelská, což prý je do nebe volající hřích, jaký Dějiny neodpouštějí. Takové odhalení nejen vyvolává pohoršení, ale živí i permanentní revoluční nenávisť.

Proto musí být západní civilizace od základů vyvrácena. Musí být nahrazena koncepcí svobodnější a spravedlivější společnosti. Předrevoluční identita Západu musí být zničena a zapomenuta. Západ musí být vykořeněn hodnotově i institucionálně. Stereotypy tradiční morálky či zdravého rozumu, jejich předpotopní chápání jedince, rodiny, nezbytné identifikace s národem a s civilizačními kořeny, objektivní rozlišování dobrého a špatného – to všechno musí být skandalizováno, zatíženo permanentními pocity viny, studu a v posledku vyhlazeno. Revize musí být neúprosná a reforma totální. Revoluční náprava vyžaduje vskutku dlouhý seznam nekompromisních imperativů.

Tito sveřepí, leč nadmíru vychytralí dogmatici pojali všem revolucionářům dráhé téma „*utlačovaných*“ originálně. Dali mu nový revoluční náboj i neotřelý ideologic-

ký obsah. Pro jeho hladké prosazení vymysleli geniální, nadmíru úspěšnou strategii dlouhého, trpělivého a nenásilného pochodu institucemi. Stačilo pár desítek let a revoluční ideály kulturního marxismu se staly vyznáním západního establishmentu.

Originální paradigmatické prvky neomarxistické osvěty, jakými jsou: radikální sociální inženýrství multikulturalismu a genderismu, posedlost výlučně bělošským rasismem, jednostranná antidiskriminace, nespravedlivé zvýhodňování menšin, fanatické eko-náboženství, vymýšlení lidských práv ad absurdum, záškodnictví politických neziskovek, ale i apriorní neomylnost nového politbyra, velkopanské móresy bruselských aparátčků, výkonnost cenzorských center a cynismus mediální propagandy orwellovského ražení, kde pravda je dezinformací a zlo dosud diskriminovanou hodnotou právě humanity – se staly v opanovaných zemích stabilními zdroji pozvolna rostoucího útlaku, orwellovsky oslavovaného jako osvobozování.

Po nenásilném obsazení institucí se v ochočených, ideově i morálně vratkých demokratických společnostech záhy usadil fenomén diktatury politické korektnosti. Ta měla na starosti hladké přijetí právě popsaného neomarxistického paradigmatu. V poměrech liberální demokracie ho tím politická korektnost dialekticky povýšila na úroveň jediného správného, ideologicko-politického názoru. Prolíná se v tom jak sebevědomá nevědomost s mravní otrlostí, tak i arogantní poručníkování se sklonem k extremismu.

Do světa poslali politickou korektnost neomarxisté z frankfurtského Institutu sociálního výzkumu, založeného ve dvacátých letech minulého století. Mimo jiné měla také za úkol posílit v povědomí západní civilizace a rozšířit v společenské praxi to, k čemu teoreticky dospěl vývoj moderní filosofie. Relativizaci myšlenkových a mravních hodnot měla uživit ideologicko-politickou konkretizací; pochopitelně s nárokem na absolutnost.

V praxi západního člověka totiž ještě do značné míry přetrvávaly tradiční představy a zvyklosti, zapuštěné v primární orientaci zdravého rozumu. Pokrokoví humanisté je však zavrhlí jako nežádoucí stereotypy. Účelem politické korektnosti tedy bylo odklidit konzervativní rezidua minulosti soustavným působením na veřejné mínění v chytře utajovaných intencích radikální kulturní revoluce.

Tento manévr neomarxisté zvládli brilantně. Především díky tomu, že se jim podařilo infiltrovat akademický svět. Nebylo to zase tak obtížné. Jejich hlavní záměr totiž odpovídal logice a následnému faktickému vývoji pokrokových objevů moderní filosofie, které na univerzitách už od osvícenství průběžně dominují. Levicový liberalismus, coby nejlogičtější vyústění principů moderní filosofie v politickém myšlení, celkem hravě vyřadil pokusy konzervativců o zachování duchovně-kulturní esence Západu ze hry.

Na revoluční entuziasmus, s nímž si tito neoliberálové uzurpovali monopol na určování vývoje dějin, byli zastánci těch lepších tradic západní civilizace krátcí. Jednak byli intelektuálně rozkolísaní, neboť si většinou také zadali s novověkou filosofií, takže jen marně šlapali na brzdu před jejími lidsky destruktivními, leč logickými konsekvencemi. Nabídlí tak svým progresivistickým konkurentům pohodlnou výhodu, před níž pak ztráceli i odvahu k razantnějšímu odporu. Pak jim v tomto krajně nevýhodném postavení nezbyvalo než se jen pateticky a nekonzistentně dovolávat tradičních hodnot, které vývojová dynamika hravě smetla.

Absolventi moderně koncipovaných a revolučně přeměrovaných humanitních studií se tedy až příliš snadno stali hegemony ve světě humanitní vzdělanosti. V postavení elit se zasloužili o vytěžení mainstreamové filosofie v tu nejsprávnější a také nejdůslednější z možných ideologií.

Když pak její protagonisté zdynamizovali transformační procesy permanentně živenou nenávistí k Západu, kterou opepřili přísadou viny za jeho zveličované hříchy, ocitlo se veřejné mínění na kolenou. Ideologicky sjednocená vzdělanostně-kulturní a mediálně-politická masáž osvědčila svůj potenciál a vykonala divy. Samozřejmě, že ve jménu osvobozování od všech forem útlaku, především od přirozené mravnosti a osobní odpovědnosti. Tím byl získán prostor pro ideologicky usměrňovaný státní dirigismus; jak jinak než ve jménu obecného blaha.

Vize budoucího pozemského ráje i cesty, které do něho vedou, sice páchnou špatně maskovaným egoismem svých tvůrců a vůdců, ale přesto obsahují příslib svobody, jakou svět ještě nezažil. Bude to prý život bez útlaku. Takové rajské soužití „plně“ svobodných bytostí však předpokládá maličkost: radikální terapii, na jejímž konci jsou lidé zcela vyléčeni z egoismu. Kým asi? Snad nesnesitelně nadutými architekty revoluce, jejichž sebestřednost je nepřehlédnutelná?

Tento existenciální rozpor nevyhladí ani vnucovaný evoluční optimismus, ani masivní, celoplošná vzdělanostní a mediální masáž, jíž se neomarxistům podařilo ovládnout celý postmoderní Západ. V tomto velkolepém plánu převýchovy a následném politickém sjednocení občanů plní roli důležitého mezičlánku a nástroje právě politická korektnost.

2. 1. Ambice a zásluhy politické korektnosti

Politická korektnost vytvořila hustou síť povinných myšlenkových šablon, na jejichž základě předepisuje, o čem a jak se má mluvit a o čem se musí mlčet. Není bohužel jen nějakou snobskou manýrou lidí z lepší společnosti. Ano, je v ní nezbytnou permanentkou, ale především je nechutně vlezlá, aktivistická a restriktivní. Neposlušnost a kritiku svého zvráceného moralizování „po zásluze“ trestá; rejstřík postihů je pestrý.

Jenže většina napadených společností pokládala až příliš dlouho výstřelky politické korektnosti za jakousi zjemnělou etiketu, v horším případě za chvilkové úlety. Příliš dlouho si dopřávala luxus bezstarostné nevšímavosti a myšlenkové i morální otupělosti. Laxní občané vůbec netušili, že politická korektnost pochází z dílny kulturního marxismu a že je svými vynálezci myšlena smrtelně vážně. Uniklo jim, že jde patrně o neúčinnější nástroj propagandistického šíření systémové mocenské nespravedlnosti, jaký kdy byl vymyšlen. Dodnes ji mnozí naivně považují za školu slušnosti a zdvořilosti. I proto získala na Západě obrovský vliv a bez většího odporu ovládla veřejný diskurz.

Politická korektnost také těží z etablovaných filosofických pozic; tvořivě je užitovňuje v praxi. Například kolektivistická představa o naprosté, ontologické podřízenosti jedince státu je pro politickou korektnost nezbytným rámcem. Podněcuje suverénní vměšování státní moci do soukromí a jeho neomalené zpolitizování. Propůjčuje tomuto bezpráví zdání legitimacy.

Konsekventní kolektivisté s tím nemají problém. Naopak. Systémové pošlapávání skutečných lidských práv na životní sebeurčení, na svobodu mravního přesvědčení či politického názoru ordinují architekti politické korektnosti ve jménu ideologicky zpotvořených lidských práv. A filosoficky dezorientovaná veřejnost v čele s volenými politiky tento obludný paradox akceptuje jako vyšší stupeň mravního vědomí.

Stejně ničivou roli jako kolektivismus sehrál v politickém životě i etický relativismus. Mnohokrát jsme zdůraznili jeho chatrný filosofický kontext jako důvod jeho úspěšného tažení duchovními dějinami filosoficky nezdravého dvacátého století. V jeho druhé polovině získal tento hlavní zdroj etické negramotnosti hegemonní postavení. Svou povahou vylučuje etický relativismus spravedlnost a svobodu jakožto nejvyšší hodnoty politického života. Nabubřelý étos ideologů domněle svobodné společnosti a sociální spravedlnosti je tu spíše jen fíkovým listem morální pokleslosti, v níž se mohou svoboda a spravedlnost pouze předstírat.

Dnes je elementární spravedlnost v režimu politické korektnosti systematicky drcena politikou dvojího metru. Přestože evidentně uráží zdravý rozum a přirozené mravní citění, je až příliš snadno implantována do života západních společností. Diktátem jednoho, politicky korektního názoru je paralelně a explicitně likvidována i svoboda. Jak je ale něco takového ve „vyspělé humánní společnosti“, jíž se elity tolik chvástají, možné?

Komunismus si nepočínal jinak, ale souhlas široké veřejnosti jen tak nezískal. Etický relativismus měl už sice navrch i v jeho éře, ale napadené společnosti ještě komunismus vnitřně nepřijali. Roli v tom hrála jeho krutost. Lidé se podrobili násilí, ale s komunismem se celkem vzato neztotožnili. Jenže v éře postmoderního, univerzitně a kulturně etablovaného relativismu už nastaly metastáze a západní společnosti angažovaně vstřebávají prolhanou propagandu politické korektnosti; berou ji za svou. Kdejaký lokální boss lokálního podniku například rozhořčeně odmítá politickou korektností vymyšlený „rasismus“, poukazem na to, že odporuje „našim hodnotám“.

Filosofická souvislost je tedy taková: Úspěšný agnostický atak na metafyziku smetl v novověké filosofii i metafyziku lidské přirozenosti. Relativismus vzápětí rozmetal strukturní a hodnotové konstanty lidského života. V praktickém neomarxistickém vytěžení této teoretické, agnosticko-relativistické skepse se pak mění přirozené pravdy v bludy a vyznávání normálnosti je stíháno jako kacířství. V orwellovském duchovním klimatu se rodí i to dech beroucí sebevědomí politických korektorů. Ti se v něm s nenucenou samozřejmostí považují za majitele pravdy, za výkvět humanity, a tudíž i za povolaneé vyučovat dobrým mravům.

Duchovní sprostota ideologicky angažovaných elit je přitom otřesná: Povýšenost v kontrastu s ubohostí ideologického vyznání; fanatická oddanost hloupým až perverzním názorům; nestoudná propagandistická prolhanost; pokrytecké předstírání humánní vyspělosti a ušlechtilých úmyslů v kontrastu s cynickým pohrdáním lidmi a jejich základními právy; oportunistická prohanost; tituly orazítkovaná negramotnost v oboru lidství a následná atrofie charakteru; namyšlené pohrdání tradičními hodnotami, jimž se při své naivní víře v evoluci ducha ani porozumět nesnaží.

Politická korektnost je nekompromisní. Nutí podrobené občany myslet jedním směrem, osvojovat si ideologicky správné názory. Kde se takové názory berou? Zrodily se v hlavách neomarxistů. Už samotný tento fakt je pro jejich sympatizanty

zárukou správnosti preferovaných názorů. Pochybnost o ní vnímají jako rouhání. Neboť je přece nad slunce jasnější, že právě těmto reprezentantům extrémní levice nyní Dějiny svěřily kormidlo strmého vývoje humanity. Tak je to učí na univerzitách a tak to také v širokých okruzích své profesní působnosti šíří.

V těchto nově nastolených poměrech vycítili svou příležitost i oportunisté. Celoplošné politicko-korektní osvěty se kromě zanícených svazáků pohotově ujaly i neosobnosti z akademických kruhů, z kulturní fronty, z byrokratických aparátů a z řad úplatných novinářů. Navzájem se dobře doplňují; čeho se nedostává jedněm, dodají druzí. Kdo tyto užitečné idioty revoluce nebere vážně, kdo jejich buditelskému aktivismu dokonce vzdoruje, riskuje potíže: počínaje veřejným osočováním a mediálním lynčováním, přes ztrátu zaměstnání až k trestně právnímu ošetření.

Postižení neochvějnou vírou ve svou vyvolenost a intelektuálně-mravní nadřazenost obtěžují političtí korektoři veřejnost dalším paradoxem. Neúprosně vyžadují toleranci k vybraným menšinám, ale názory, které se nevejdou do jejich ideologicky naprogramovaného myšlení, bytostně nesnášejí. Cítí se být jakousi vyšší mocí povoláni škodlivé myšlení neomylně rozpoznat, cenzurovat, zakázat, vyhladit. Ve vztahu k oponentům proto znají jen nulovou toleranci.

O správnosti své stranické linie a preferencích, které z ní vyplývají, nemíní tito samozvaní strážci společenské čistoty diskutovat. Proto snadno podléhají falešné logice: kdo nevyznává jimi vymezený toleranční patent, je netolerantní, a tudíž ho nelze tolerovat. Jejich fanatické kázání tolerance je vede k fanatické netoleranci. A marně se přitom pokrytecky ohánějí svou ideologicky účelovou tolerancí. Nikdo jim to pokrytectví ale nevymluví, oni přece nediskutují; jen příkazují.

Na oprávněnou kritiku nemají tito korektní dogmatici jinou odpověď než osobní urážky, cenzuru a udavačství. Když jsou v dobrém rozpoložení, sníží se k blahosklonnému poučování, prokládanému nálepkováním odpůrců, demagogií a argumentačními fauly. Mezi ty nejoblíbenější patří podsouvání nenávislné motivace a kolektivisticky fundované vyvolávání pocitů viny za neodčinitelné hříchy západní civilizace bílého muže. Na postmoderní, eticky dezorientovanou a emočnímu myšlení oddanou populaci tyhle triky spolehlivě zabírají. Co je dobře vystavěný argument proti srdcervoucímu příběhu „utlačovaného“?

Jaké intelektuální výkony se ale dají rozumně očekávat od lidí, kteří s quasi náboženským entuziasmem vyčerpávají svůj myšlenkový potenciál výlučně dogmatickým prosazováním ideologických nesmyslů? Kterí se s vědomím majitelů pravdy opevnili hradbou nekritizovatelnosti? Iracionálně vzali ty nesmysly za své, takže jim nezbyvá, než je také iracionálně vnucovat. Kromě notorického lhaní se tedy musí uchýlovat k takovým pokleslým technikám, jakými jsou falešné, dehonestující nálepkování oponentů či uplatňování dvojího metru. Zvrácenou ideologií posedlí psychopati a sociopati nemohou jinak. Zajímá je jen monopolizace vlivových pozic a ideová unifikace společnosti.

Dvojí metr je pro tyto profesionální demagogy zvláště nepostradatelný; neumí bez něj žít. V jeho logice mohou například s klidným svědomím šikanovat bílé heterosexuální muže jako apriorní padouchy a zbytek populace odstupňovaně zvýhodňovat jako jejich apriorní oběti. Prakticky to znamená, že specificky týž čin je u jedněch zločin, u druhých žádoucí či společensky neškodnou seberealizací.

Takto koncipovaná „spravedlnost“ vychází z ideologického axiomu neomarxistů o hanebné, utlačovatelské povaze patriarchálních společností Západu; ty je třeba nenávidět až za hrob. Z mixáže ustálených omylů a vášní tedy vzešla nová „třídní spravedlnost“. Její průzračná jednoduchost dovoluje strážcům korektnosti rozseknout složité krizové situace bez diskuze či namáhavého zkoumání. Politicky korektní řešení je vždy nasnadě – podle osvědčené šablony: „Jsi s námi, nebo proti nám?“.

Politická korektnost svým nátlakovým způsobem propaguje rovnostářství za hranicemi smysluplného, když vynucuje uznání a praktické zavedení rovnosti: sociálních rolí mužů a žen; rodiny a homosexuálních svazků; ideologicky žádoucích zločinců a jejich obětí. Proklamovaná rovnost se pak dialekticky, kouzlem chtěného, transformuje v nadřazenost těch domněle ponížených.

Zdravý rozum, ani lidská přirozenost, ani z ní vyplývající elementární spravedlnost politicky korektním myslitelům při jejich sociálně-inženýrských eskapádách nic neříkají. Selský rozum intelektuálně přerostli. O samotné přirozenosti (pokud něco takového vůbec připustí) zase v důsledku chronické krize moderní filosofie věří, že se právě stali jejími pokrokovými stvořiteli; včetně té spravedlnosti. Jako takoví si pak hýčkají utopickou vizi o globální převýchově přinejmenším té západní, post-rozumné, post-pravdivé a post-přirozené populace.

V jistém smyslu dotáhli veleduchové postmoderny moderní tendenci k subjektivizaci myšlení k praktické dokonalosti. Pravdivé myšlení už nespočívá ve vyjádření objektivní skutečnosti, ale v jeho shodě s ideologickým zadáním. Proto si mohou namlouvat, že ve svém revolučním úprku od tradicí zatížené přítomnosti k zářivé budoucnosti zkonstruují z gruntu Nového člověka. Jako měli nacisté svého árijského Nadčlověka, komunisté socialistického Nadčlověka, tak si neomarxisté vysnili politicky korektního Nadčlověka.

Uvolněný vztah k realitě dosáhl v postmoderně nevídaných rozměrů. Postmoderní revoluční proměna ducha odvážně obrací realitu, myšlení a činy naruby. Otevírá tím ideologům volné pole pro myšlenkovou libovůli, morální perverze a mocenskou svévoli. Kritéria objektivního hodnocení pro ně neexistují. S vědomím vlastní vyvolenosti určují kritéria sami a ve všem. Proto mohou například s klidným revolučním svědomím deklasovat osobnosti vysokých intelektuálních či mravních kvalit a vykřičet je jako hanebné utlačovatele, parazity, terče tzv. kultury rušení (cancel culture) či rovnou nepřátele Lidstva.

Ideologické běsnění pochopitelně naráží na tisícileté „stereotypy“ a „bigotnost“ řadových vyznavačů zdravého rozumu. Když nepomáhá buditelská osvěta, přichází na řadu osvědčené, společensky diskreditující nálepkování. Pokud ani to kverulanty nezastraší, číhá na ně v dalších kolech soustavné převýchovy ideo-policie a ideologicky zkorumpovaná justice s gumovým paragrafem o nenávislných projevech.

Komplementárně a se stejnou zavidlostí se političtí korektoři starají, aby veřejnost uznala „lidská práva“ nelegálních migrantů na beztrestnost jejich počínání i na tučné sociální zabezpečení. Vzápětí vyžadují, aby starousedlíci a jejich živitelé v jednom zavírali oči nad dobytelskou muslimskou arogancí, náboženskou nenávistí a zločinností. A nemají je otevírat ani při následném mediálním zapírání či filtrování těchto tvrdých faktů, ani při pověstném dvojím metru příslušných orgánů, které tak ochotně rezignují na svou povinnost potírat zločinnost. Zvláště když nad zpacifikova-

nými příslušníky těchto orgánů visí Damoklův meč obvinění z rasismu. To je stigma, kterého se všichni děsí; čím vyšší postavení, tím větší hrůza.

Noetika kulturních revolucionářů čili způsob, jak se političtí korektoři ujišťují o svých pravdách, je průzračně jednoduchý. Za účelem rozkladu západní civilizace vytipovali údajně utlačované menšiny, jejichž nafukovací zvýhodňování slouží utajeným destruktivním ideologickým záměrům. Tak jsou černoši, ženy, homosexuálové, cikáni, muslimové... zařazeni do vyšší kategorie společensky nadřazených skupinových identit. Většinou sice sami netuší proč, ale takové velkorysé obdarování sadou významných výsad se neodmítá. Mnozí z nich si na takový „dar z nebes“ rychle zvykají. Výhody z něj plynoucí berou za samozřejmé, zasloužené, což je pochopitelně povzbuzuje k tomu, aby je neomaleně nárokovali.

Političtí korektoři budoují i křesťanů, jejichž víru z principu nenávidí. Nikoli bez úspěchu je mazaně vyzývají, aby ta kvanta nespravedlnosti politické korektnosti přikrývali milosrdenstvím. Spojence nacházejí hlavně mezi křesťany, kteří jsou ovlivněni modernistickou teologií. Kdo se nad systémovým pokrytectvím politické korektnosti přece jen pohorší, toho označí jako formálního křesťana bez lásky a jako zvlášť nebezpečného xenofoba, islamofoba, homofoba, fašistu. Pokud to nepomáhá, odstartují typickou skandalizaci, provázenou vyhazovy, společenskou ostrakizací a kriminalizací.

Kromě nesnesitelné prohnanosti páchne politická korektnost i odporným mravním patosem, s nímž se její slouhové obsazují do role morálních arbitrů. Političtí korektoři sugerují sobě i veřejnosti, že mají všelidskou ušlechtilost na své straně. Především proto se jim za ta desetiletí vytrvalého předstírání a lhaní podařilo na Západě zmást velké množství slušných i vzdělaných, leč málo informovaných lidí.

Zaklínají se sice demokracií, ale ve skutečnosti ji přes ústřední politbyro, různé nevládní organizace a politické neziskovky plíživě vyprazdňují. Volené politiky podrobují diktátu a dohledu, veřejnost svazují stupňující se cenzurou; s volbami taky už dokážou leccos. Povýšenecká, elitářská mentalita se stala náhončím politické korektnosti druhou (či první?) přirozeností. Proto je tak snadno oslovuje vize globální převýchovy. Vymýcení stereotypů zdravého rozumu mají tito nenapravitelní pokrokaři za svůj hlavní úkol.

Ostatně i ve východní Evropě se přes zkušenost s komunistickou totalitou nachází dost vlivných a důležitých lidí, kteří nemohou uvěřit, že současný Západ není zdaleka tak skvělý, jak si ho za železnou oponou vykreslovali a jak o něm snili.

2. 2. V kontextu ideologie

Podívejme se tedy na politickou korektnost: a/ v perspektivě zmíněných tří filosofických pozic (monismu, etického relativismu a kolektivismu), které jsou živnou půdou totality; b/ z hlediska tří definičních znaků totality (relativně univerzální ovládnutí společnosti, absolutní nadřazenost pseudomorálky a neomezená pravomoc totalitní ideologii podřízené státní moci), které z této půdy vyrůstají.

Politická korektnost je vysoce účinným a spolehlivým nástrojem totalitní ideologie kulturních marxistů; z ní také odvozuje své obsahy i rozměry. Neúprosnými požadavky na správné myšlení a příkázané vyjadřování atakuje všechny členy společnosti.

Přítom platí přímá úměrnost: čím vyšší společenské postavení, tím větší náhubek. Její působnost je interkontinentální. V průběhu posledního půlstoletí nakazila politická korektnost ideovými toxiny všechny státy západní civilizace.

Obsahové nároky na převýchovu myšlení ovládaných občanů nejsou vůbec zanedbatelné. Vycházejí z ideologicky dimenzovaných zájmů na přehodnocení všech specifických hodnot tradičního Západu. Politická korektnost formou nepsaných direktiv, které pozvolna přecházejí do legislativ, vytváří pod hrozbou postihů nátlak na poddané, aby ideologicky „zkultivovali“ myšlení a sjednotili své hodnotové postoje. Jedná se o postoje světonázorové, náboženské, které vyplývají z mravního přesvědčení a z politické orientace atakovaných občanů.

Politická korektnost se tedy vlamuje občanům do nejtintimnějšího soukromí. Arogantně manipuluje i jejich vpravdě lidské, osobní záležitosti, které se týkají svědomí. A sice navzdory tomu, že odpovědnost za jejich svobodné uspořádání náleží člověku z titulu jeho přirozenosti. Na tomto metafyzickém faktu nic nemění ani omyly uznávaných filosofů o lidské přirozenosti, ani barbarství ideologů, kteří se těmi omyly zaštiťují a pro které je osoba pouhým materiálem k volnému použití.

Politická korektnost tedy ve službách neomarxistické ideologie porušuje základní lidské právo občanů na životní sebeurčení. To je ovšem řádově nejhorší zotročení člověka a nejsilnější projev pohrdání lidskou důstojností, jaké si lze v rozumném pohledu na lidské bytí představit. Je to zločin duchovní vraždy.

Tím se ohlašuje druhý znak totality – ideologicky instalovaná pseudomorálka. Její první znak jsme právě identifikovali v intencích a v šíři záběru politické korektnosti. Obojí je určeno velkolepým plánem neomarxistické ideologie na radikální hodnotovou reorganizaci Západu. Právě taková hlubinná kulturní revoluce je adekvátním prostředkem směřování ke gnosticko-utopickému cíli levicových extremistů postmoderního stříhu. Jde jim zase (jak jinak) o vytvoření Nové „lepší“, té vpravdě nejsvobodnější a „nejrovnější“ společnosti. Tentokrát na základě hluboké, sofisticky cizelované postmoderní neznalosti podstaty člověka a přirozeného řádu lidského života.

Poněvadž je politická korektnost jedním ze způsobů uskutečňování velikášských ideologických programů, jejichž realizaci musí jít všechno z cesty, nemohou se ani političtí korektoři zastavit před jakýmkoli ideovým falšováním a znásilňováním reality, mravnost nevyjímaje; nic lidského jim přitom nesmí být svaté. Svaté je jen jejich poslání: najít a upevňovat vlastní identitu v roli užitečných ideologických fachidiotů a namyšlených morálních analfabetů. Když vykonají, co jim bylo uloženo, předávají oběti svého šikanování státní moci, která inkviziční hon na politicky nekorektní čarodějnice poslušně dovršuje; taková je funkce a kontextuální logika třetího znaku totality.

2. 3. Etické hodnocení

Neblahé působení politických korektorů vtiskuje těmto neosobnostem mravní profil, z něhož lze vyčíst ideologicky určenou pseudomorálku. V ní spočívá druhý, lidsky nejodpudivější definiční znak totalitních systémů.

Nejenže si politická korektnost v ničem nezadá s propagandou nacistickou a komunistickou, ale co do rafinovanosti, pokrytecké humanistiky i technologicky umoc-

něné výkonnosti je ještě předčí. I takový velmistr demagogie, jakým byl J. Goebbels, by se mohl u politických korektorů učit.

Etická analýza politické korektnosti postihuje systémovou prolhanost jako její nejnápadnější rys. Jak řečeno, pokrytecké lhaní se stalo politickým korektorům druhou přirozeností. Jeho nepatřičnost už ani necítí. Jak by také mohli, když se právě díky němu prožívají jako strážci vznešených ideálů svobody, demokracie, humanity, lidských práv – úhrnem pokrokových „evropských hodnot“. S jejich odpůrci a překážkami (identifikovanými podle ideologických kritérií) je přece třeba bojovat jako s nepřáteli Lidstva; tedy všemi prostředky.

Ano, právě ty gejzíry proklamovaných ušlechtilostí mohly po zkušenostech s totalitami vyvolat u veřejnosti podezření, že se za nimi skrývají nekalé úmysly. Že se tu v líbivém balení prosazuje agenda destruktivních ambic, které jdou až ke kořenům samotné civilizace. Ovládnutí vzdělávacích a komunikačních institucí agenty a sympatizanty kulturní revoluce úspěšně odvrátilo hrozbu vyzrazení skutečných záměrů neomarxistických revolucionářů.

Když tedy z oficiálních kanálů nepřetržitě hřímají výzvy k solidaritě a milosrdenství s uprchlíky, narůstá jejich poslušným adresátům mravní sebevědomí. Naivně totiž věří, že participace na takové dobročinnosti je mravně povznášející. Zatímco elity si v zákulisí blahopřejí, jak se jim v intencích multikulturalismu daří rozvolňovat tradiční vazby a společenskou soudržnost, difamovat vlastenectví a rozvracet národní státy, coby jeden z pilířů jimi tak nenáviděné západní civilizace.

Architektům této zlovolné ideologie samozřejmě vůbec nejde o dobro migrantů. Zajímají je jen jako nástroj revoluční destrukce stávajících společností. Se stejnou licoměrností se také před domácí populací účelově dovolávají dobře znějících hodnot tradiční morálky, jakými jsou spravedlnost, solidarita, milosrdenství, soucit, velkorysost, tolerance... Ve skutečnosti jim však jsou lhostejné a v revolučním aktivismu jim vyložené překážejí. To pak mluví o tradiční morálce jako o hlavním zdroji nesvobody, bigotního omezování a útlatku, na jehož odstranění usilovně a úspěšně pracují.

Stejnou šablonu vypočítavého předstírání morální vyspělosti užívají neomarxisté v dekonstrukci tradiční rodiny. Jejich rétorika zase pracuje s termínem spravedlnosti, a sice tak, aby zaštitil výboje extrémního rovnostářství i v takových relacích, kde už se ignorováním reálných diferencí spravedlnosti protiče.

Feministické akcenty rovnoprávnosti sice působí ušlechtilé. Ale v případě ad absurdum stupňovaných požadavků na absolutní rovnost pohlaví či sexuálních orientací se už jedná o arogantní, účelové, filosoficky neudržitelné a prakticky zvrhlé redukování přirozených daností na libovolné socio-konstrukty. Takový ideologickou svévolí vyostřený konflikt s přirozenou realitou nemůže zakládat žádné odstraňování nespravedlností, jímž systematicky ohlupují veřejnost. Neboť žádná přirozeně daná realita nemůže být nespravedlivá. Spravedlnost totiž v posledku vychází právě z přirozených daností, které jsou jejím kritériem. Proto i každé nastolování spravedlivých poměrů musí tyto danosti respektovat. Fanatické rovnostářství ad absurdum tedy proměňuje spravedlnost v prázdné slovo. V nezadržitelném diskurzu gender-feminismu je ovšem naplňováno fantasmagorickými obsahy či významy. Uvidíme, že podobnou komedii hrají neomarxisté s lidskými právy.

Klam a podvod má politická korektnost už v samotném názvu. I ten předstírá správnost, slušnost, zdvořilost a toleranci, zatímco ve skutečnosti je bytostně falešná, arogantní, vlezlá a extrémně netolerantní. Političtí korektoři s drzou neomaleností potlačují ideologicky nevhodná témata a názory. V logice svého ideologického extremismu falšují skutečnost a zamlčují nežádoucí fakta.

Realita je tedy úhlavním nepřítelem politické korektnosti. Je pro ni vrtkavá, nevypočitatelná a ignoruje úhledná ideologická schémata. Proto musí být interpretačně upravována a převáděna do virtuálního světa ideologicky deformovaného vědomí.

Co tedy vede k masovému přijetí kýžených pseudo-hodnot, to je třeba podpořit, zvýraznit, přizdobit a prosadit. Co naopak obtěžuje veřejné mínění jejich zpochybňováním, musí být překrouceno, zesměšněno, umlčeno. Kritiky je třeba ukřičet, dehonestovat, postavit do špatného světla a vytěsnit z dobré společnosti jako pověstného třídního nepřítele. Ideologické imperativy jsou prostě nadřazené realitě. Taková nadvláda ideologické fikce se může realizovat jen soustavným falšováním, zastíráním, předstíráním a každodenním lhaním. Tedy tam, kde mravní svět opanoval etický relativismus.

Pravda jako shoda myšlení s realitou se nahrazuje „politicky korektní pravdou“ jako shodou s ideologickými zájmy. Je-li například skutečným důvodem nárůstu kriminality nárůst muslimských migrantů, pak musí nastoupit politicky korektní „pravda“, která říká, že zvýšená kriminalita tu koreluje se zvýšenou aktivitou neonacistů.

Tyto praktiky důvěrně známe z komunistické propagandy. Ta neomarxistická je bohužel propracovanější, sofistikovanější a působivější. Svou přesvědčivost těží i z toho, že vládnoucí ideologie nebyla zatím nucena přešaltovat režim na tvrdou totalitu. To ji umožňuje uplatňovat subtilnější, méně skandální, a tudíž i hůře rozpoznatelné formy manipulace a nátlaku.

V propagandistickém arzenálu kulturních marxistů je daleko hustší síť záludných, manipulativně-represivních technik přesvědčování. Krom toho slouží tyto techniky obsahům, jejichž absurdity si povinně osvojují a angažovaně šíří elity i personál západních humanistických univerzit jak na běžícím pásu. Jejich filosofická i obecně vzdělanostní úroveň je sice hanebně nízká. Dokladem může být i revoluční tažení tzv. rušící kultury (cancel cultur), která se těší angažované podpoře univerzitních hodnotářů a která funguje na principu a pod heslem likvidace bělošské nadřazenosti. Univerzitní fanatici neomylně identifikují její projevy v samotné existenci matematiky, filosofie či vážné hudby.

Ale technicky vzato je neomarxistický diskurz na západních humanitních univerzitách přece jen sofistikovanější než primitivní poučky marxismu-leninismu. Také jazyková vytríbenost a rétorická vyspělost je tu svůdnější než dřevěný jazyk bolševiků. Poznání, že se většinou jedná o pseudoproblémy, neverifikovatelné hypotézy, zavilý dogmatismus a hodnotově jalové mudrování, je proto pro veřejnost obtížnější.

Proto je propaganda kulturních marxistů úspěšnější a také zákeřnější, mravně zhoubnější. Politická korektnost zdařile manipuluje veřejnost v daleko širším i hlubším záběru než průhledná propaganda jejich starších soudruhů bratranců. Krom toho umocňuje mravní zkaženost své systémové prolhanosti i tím, že do ní zapojuje větší počty naivních občanů.

V dějinách bylo vždycky dost lidí, kteří ve svých světonázorech (a z nich vyplývající výchově) nenacházeli důvody pro upřednostnění charakteru před lákavou nabídkou společensko-kariérního vzestupu. Tím spíše o ně není nouze ve věku „vědeckého“ materialismu, rozvinutého hédonismu, intenzifikované moci ideologicky řízených médií a psychologicky vytříbené propagandy. Politicko-korektní myšlení si proto ochotně osvojuje a horlivě šíří bezpočet podřadných charakterů.

Pohlceeny iracionalitou, kompenzují takové neosobnosti slábnoucí svědomí sugescí o vlastní nepostradatelnosti v zápase o dobro Lidstva či o optimalizaci Evoluce. Získávají tak neocenitelné pocity mravní nadřazenosti. V jejich síle pak mohou bez diskuze pohrdat oponenty, v domnění, že mají právo je nejen šikanovat, ale také jim upírat svobodu projevu a posléze i pohybu. Stávají se z nich přísloveční „pachatelé dobra“.

V póze hlídačů myšlenkové čistoty a morální nadřazenosti se také ohlašuje vysoký stupeň mravní zkaženosti. Tato choroba ducha pandemicky zachvátila celý Západ. Projevuje se nadsazeným sebepojetím: a/ pyšných majitelů (ideologicky deformované a bez námahy získané) pravdy; b/ samozvaných spasitelů „odnikud“. K jejich výbavě patří: a/ všem totalitářům vlastní pokrytecká morálka dvojího metru; b/ zmíněné vyprázdňené slogany o humanitě, boji proti útlaku, toleranci, solidaritě, soucitu, svobodě, demokracii, rovnosti, otevřené společnosti, všelidském bratrství, antirasismu; c/ špatně maskovaná bezohlednost, uvědomělé špiclování, nemilosrdnost a šířavá, fanatická nenávisť k těm, kteří preferují pravdu a skutečné hodnoty před politickou korektností.

Navyklé pokrytecké lhaní jako nejnápadnější znak politické korektnosti v sobě skrývá i hlubší mravní defekt, elementární nespravedlnost. Projevuje se mocenským vynucováním těch údajně jedině správných ideologicko-politických názorů spolu s pyšným kompetenčním nárokem na převýchovu společnosti. Výsledné kriminalizování těch, jimž jsou takové myšlenkové potraty a zločinné manýry odporné, je ovšem masivním porušováním základních lidských práv. Těch práv, jejichž jsou ideologicky popletení vyznavači politické korektnosti údajnými strážci.

Aby mohli filosoficky podprůměrní neomarxisté svou mravní situaci pochopit, museli by se nejprve vážně zabývat filosofickou kritikou svých kolektivistických dogmat. Mýlit se je lidské. Zatvrzele trvat na omylech ale už moc lidské není. Totalitní ideologové si to samozřejmě nemyslí; jinak by přišli o svou esenci.

Bylo by tedy naivní očekávat, že by kdy neomarxisté zpochybnily své kolektivistické bludy, když jim umožňují takový rozsah a míru ovládnutí občanů. Proto jim s klidným svědomím pod sankcí vnucují žádoucí soubory myšlenkových postojů světonázorového charakteru a specificky mravních hodnot. Tím porušují základní lidské právo osob na životní sebeurčení, které bytostně souvisí s lidskou důstojností a o němž jako kolektivisté nemohou nic vědět. A jako levicoví extremisté o něm vědět ani nechtějí. Jsou tedy touto flagrantní, podstatnou nespravedlností přímo definováni.

Tento zásadní konflikt marxistů všeho druhu s přirozeným řádem lidského života spouští lavinu nespravedlností, které projektují architekti zvrácené ideologie a které bezprostředně páchají ideologicky angažovaní držitelé moci se svými kolaboranty. Dějiny, Příroda, Vesmír a ostatní posvátné instance materialistů bohužel připouštějí,

aby antropologicko-etičtí analfabeti monopolizovali vzdělání, aby v roli sociálních inženýrů vytyčovali ideály, odvozovali z nich normy společensko-politického života a aby si „demokraticky“, ve jménu svobody udělili výsadu nekritizovatelnosti a bez-trestnosti.

Jelikož jsou tedy v takovém ideologicky předurčeném, „korektorském“ zacházení s člověkem čitelné všechny znaky totality, je politická korektnost projevem totalitní ideologie.

LEKCE 13. FILOSOFICKÝ BIZÁR

1. Kořeny nenávisť k Západu

Reflexí politické korektnosti jsme přiblížili celkové ladění totality současného Západu, maskované jako demo-levicový liberalismus. V politické korektnosti jsou svým způsobem přítomny všechny tři definiční znaky totality.

Nárok na relativní všerozsáhlost ovládnání lidských životů se v ní projevuje pedantským lpěním na čistotě „korektního“ myšlení a mluvení podle ideologických notiček, a sice v širokém rozsahu společenských vztahů, politických poměrů, vědecko-kulturních diskurzů i preferencích. Nemůže být pochyb, že ideologicky určené a politickou korektností naordinované systémové lhaní celoplošně infikovalo západní společnosti.

Stejně tak je evidentní, že jsou političtí korektoři vyškoleni k vnucování pseudo-morálky, odvozované z nelidských cílů nelidské ideologie. Destrukce přirozené mravnosti přitom není jen příležitostně-situačně praktická, jak je to běžné u despotických režimů. Je naopak systémová, teoreticky fundovaná a ideově zaměřená na odstranění obecně lidského mravního zákona z myšlení a jednání Nového, neomarxisty vysněného a přeprogramovaného člověka. Z myšlení postmoderního Západu tento zákon zmizel už vývojovým samospádem novověké filosofie k etickému relativismu. Neomarxisté jen šikovně těží z jeho mainstreamového postavení v soudobé vzdělanosti. Praktická atrofie tradičních ctností na tuto teoretickou negaci přirozeného mravního řádu přirozeně navazuje. Neomarxistická „korektnost“ a požadavky smysluplné morálky jsou proto v ostrém protikladu.

Mocenské prosazování programů totalitní ideologie ve veřejném mínění se děje právě politickou korektností. Ta se stala účinným nástrojem postupného i potupného přivykání široké veřejnosti na vlezlé i směšné, titěrné i obludně absurdní a velkopanské požadavky politických korektorů na zásadní změnu myšlení a vyjadřování. Pravda tu ustupuje před nehorázným, drzým lhaním a normalizovaná přetvářka nahrazuje čestné postoje. Nadto tvoří politická korektnost nezbytnou přípravu k legislativnímu ošetřování jejich absurdit. Po této předešle nastupují konflikty se zákonem s trestněprávní odpovědností. V hodnocení konkrétních společensko-politických situací či sporných kauz produkuje i vynucuje politická korektnost soustavné lhaní

i falšování spravedlnosti jak v médiích, tak na úrovni trestního stíhání a soudních verdiktů.

Totalitní ideologie svou povahou tihne k nucenému přijímání a vyzývání obudných nápadů; atakuje společnost radikální převýchovou. Jako za komunismu či nacismu musí se i dnes občané západní civilizace podvolit vládnoucí ideologii, jestliže nechtějí mít potíže či chtějí-li ve společnosti něco znamenat či aspoň nějak obstát.

Je tu ale i jeden podstatný rozdíl. Komunisté usilovali o zásadní změnu socio-ekonomických poměrů. Nacistům šlo pro změnu o rasovou čistotu. Jedni měli za ideál plné mísy dělníků, druhí se nadchli pro krásná těla árijců. Obě tvrdé totality tedy soustředily své motivy a aspirace kolem hmotných hodnot. Neomarxisté jako první dějinách totality zacílili na hodnoty duchovní. A nejen záměr, ale i prováděcí procesy mají na lidsky vyšší, „kulturnější“ úrovni než komunisticko-nacističtí hrubiáni. Také v tom spočívá kouzlo měkké totality; díky němu jsou neomarxisté pro veřejnost daleko přijatelnější.

Rozdíl mezi totalitami dvacátého století je patrný i v personifikaci Zla, které má být totalitou vyhlazeno. Dvě předchozí měly na mušce zkarikovaného, vždy dobře naobědvaného buržou v prvním případě a mazaného Žida v případě druhém. U neomarxistů je volba úhlavního nepřítele Lidstva velkorysejší. Je jím rovnou bílý heterosexuální muž. Tedy jakýsi univerzální padouch Západu, který má podle jejich „odborného“ čtení dějin v kolonce kladů nulu a v kolonce záporů bezpočet těžkých hříchů s evidentní tendencí k nekonečnu.

Jak už to bývá, v sebereflexi notoricky zaostalí neomarxisté přitom vůbec netuší, že právě oni sami jsou tou odpudivou spodinou filosofického myšlení i následné praxe bílých, většinou heterosexuálních mužů Západu. Reprezentují sedlinu toho, co při svém elementárním, noeticko-ontologickém pomýlení dokázala novověká filosofie vyplodit. Praktické důsledky takového pomýlení jsou nejlépe čitelné v hanebném tažení neomarxistů proti hodnotám samotného lidství. Jejich destrukcí předčila západní civilizace všechny ostatní. Nenávist k civilizaci Západu se stala neomarxistům posedlostí a vize jejího zničení kýženým blahem. Vykořeněním tohoto Zla prý půjde v logice vývoje Dějin vše k lepšímu.

Realistický filosof Roman Cardal ale nesouhlasí. V souvislosti s umíráním Západu píše: *„Západ vytvořil kulturu, která je excelentní a geniální. Obdaroval nás univerzitami, vědou a technikou, vyspělou ekonomikou, právem osobním i veřejným, místním i mezinárodním, nezměrnými poklady uměleckých děl, charitativními institucemi atd. Proto je jeho umírání a smrt autentickou tragédií.*

Mnoho našich současníků se nad tímto soudem pohorší. Namítnou, že na západní kultuře není zhola nic výjimečného. Naopak. Hbitě poukáží na zločiny, kterých se západní lidé dopouštěli na příslušnících jiných kultur. Prosperita Západu byla podle nich vybudována jen za cenu vykořisťování tzv. třetího světa. A podobnou strategii bezohledného útlaku prý hlavní producent západní kultury – bílý heterosexuální muž – uplatňoval i vůči různým menšinám ve sféře své kulturní hegemonie. Proto si vlastně svůj neblahý osud zaslouží. Otevřeně deklarují, že zánik Západu je nutné uvítat a podpořit. Systematická demontáž (dekonstrukce) jeho ‚represivních‘ institucí (křesťanské morálky, rodiny, soukromého vlastnictví, státu apod.) má být historicky

záslužným přispěním k jeho spravedlivému pádu a ke konečnému osvobození postmoderního člověka.“

Toto dvojí, diametrálně odlišné hodnocení západní civilizace odráží svým způsobem i dialektiku jejího filosofického vývoje od antiky přes středověk do novověku, kterýžto vývoj rozhodně není jednoznačně pozitivní. Filosofické vědění je finalizováno a v jistém smyslu i završeno antropologicko-etickým poznáním lidského bytí, smyslu života a hodnot, jimiž se život smysluplným stává. Takové poznání se ovšem nezískává snadno. I ono v jistém smyslu participuje na údělu lidského života, který je bytostně postaven do šerosvitné situace mezi duchovními hodnotami a jejich opaky. Přičemž taková hodnota stojí značné úsilí, zatímco opak je takříkajíc na dosah.

Finální hodnotou filosofického myšlení je tedy pravda o člověku – kým je a kým se má svobodně stát. Cesta k jejímu odhalování je lemována četnými snadno přehlédnutelnými pastmi a lákavými odbočkami na scesti. V metodické kultivaci filosofického myšlení proto mluvíme o permanentní konfrontaci s antitezemi. Drama filosofického zápasu o životně relevantní pravdy provází filosofické myšlení po celé jeho dějiny. Mezi tyto pravdy patří: pravda o pravdě, o duši, o neměnné přirozenosti, o svobodné vůli, o obecně lidském mravním zákonu jako jejím přirozeném vodítku, o ctnostech a pevném charakteru jako jejich cílových kvalitách, o transcendentní povaze a smyslu lidského života a o Bohu.

V dějinách filosofie se tento hodnotově podvojný charakter lidského života pochopitelně také projevil. Jako život staví každého člověka na rozcestí, aby volil mezi jeho naplněním a prázdnotou, tedy mezi hodnotou skutečnou a zdánlivou, tak i každý filosof pouští do svého myšlení světlo spíše skutečné, nebo spíše zdánlivé. V každé době tedy proti sobě stály filosofické pravdy a omyly o člověku a jeho životě, byť ne ve stejném poměru. V šťastnějších dobách převládaly podstatné pravdy.

Na základě celého kurzu od Noetiky přes Antropologii až k Etice ale můžeme odůvodněně tvrdit, že v těch lepších filosofických obdobích převládal klasický realismus, který zmíněné životně relevantní pravdy víceméně obsahoval. Stejně odůvodněně proto můžeme i říct, že doba, která se s nimi moc nepotkávala či která je postupně poztrácela, mezi filosoficky úspěšné nepatří. Druhá verze takového nezdaru bohužel platí o filosofii novověku, která se postupně vyvíjela k stále radikálnějšímu, sebedestruktivnímu negativismu noetickému, antropologickému, potažmo etickému. Přitom tento neblahý vývoj probíhal ve vědomém kontrastu ke klasickému realismu. Dá se dokonce říct, že z té konfrontace čerpal svou dynamiku.

Mnozí se v nastalém dilematu orientovali na základě svého odporu ke křesťanství. Nápadný soulad křesťanství s filosofickým realismem v chápání specificky lidských věcí byl pro ně důvodem diskreditace tohoto klasického směru. Spolu s představou všestranného vývoje poznání také rozhodl o jejich přilnutí k novověkým systémům. Po takové volbě měli stoupenci novověké filosofie obvykle jasno, že realisté jsou ve službách křesťanské víry a autentičnost svého filosofování jen předstírají. Takové podezření se samozřejmě nabízí. V seriózním myšlení však má být prověřováno. Děje-li se tak nepředpojatě, musí ke slovu přijít zdařilé dokazování. Jen z něho může vzejít evidence o případných omylech realistického obrazu světa a chápání podstaty lidského života.

Jak by ale mohli novověci, noeticky dogmatictí (ano dogmatictí!) skeptici, nominalisté, agnostici, monisté, materialisté či stoupenci dynamické ontologie prvního i druhého osvícenství, o jejich postmoderních dědicích ani nemluvě, k takovým důkazům dospět? Podezření z ideologizace filosofického myšlení se naopak obrací proti nim. Například taková osvícenská ideologie staví své chápání lidského rozumu na příliš vratkých gnoseologických základech, aby si mohla namlouvat, že odstartovala věk Rozumu a že je s lidským rozumem zadobře. Širšímu okruhu vzdělanců, kteří na osvícenských předsudcích vyrostli, však bude vždycky stačit poukaz na soulad klasických realistů s křesťanstvím, aby je mohli pohodlně nařknout z filosofické nepoctivosti a jejich závěry okázale pohrdat.

Filosofičtí tvůrci a advokáti neomarxistické ideologie už byli pevně rozkrojeni na falešných principech o poznání, o lidském bytí i o mravnosti. Jejich krajně negativistické hodnocení Západu je kromě pragmatické účelovosti a zloby teoreticky znehodnoceno právě těmito principiálními omyly. Údajná demytologizace Západu ale nepochází u kulturních marxistů jen z jejich filosofické podprůměrnosti. Čerpá především z ideologicky živené nenávisti. Ta se stala pohonem jejich revolučního elánu. Jak už bylo řečeno, neomarxisté v intencích Frankfurtské školy a s tímto předznamenáním zaměřují své reflexe západní civilizace výlučně na její historické hříchy, které cynicky a účelově zveličují.

Žádný člověk ale není bez hříchu, o Marxovi ani nemluvě. Proto není ani žádná společnost, tím spíše civilizace bez zločinů. Ale tato samozřejmost pro neomarxisty neexistuje. Jejich kritiku Západu nekultivuje. Ve své zaviněné intelektuální omezenosti, mravní zkaženosti a výsledné zaslepenosti slídí tito novodobí inkvizitoři po zločinech minulých generací Západu s posedlostí, srovnatelnou s některými jejich fanatickými předchůdci. Přitom předstírají neodolatelné puzení po spravedlnosti a nekompromisně, s patosem morálních idiotů žádají satisfakci od žijících potomků heterosexuálních bílých mužů.

Jak je špatným zvykem všech filosofických negativistů, na sebe ten požadavek satisfakce neomarxisté nevztahují. Zato propagandisticky a vytrvale lžou všemi směry a na všech úrovních s vírou, že se tím opakovaním stanou jejich lži ve společenském vědomí pravdami. Nikoli náhodou učinili ze svého umanutého lhaní na západních univerzitách normu. Nic netušící rodiče posílají už několik generací své děti do těchto ústavů na ideologický výplach mozků. Mnozí se pak nestačí divit, co jim tam z jejich ratolestí vyrostlo.

2. Postmoderní filosofie jako rámeček měkké totality

S postmodernou spadla novověká filosofie na pomyslné dno. Vše lidské je v ní pervertováno. Horoucí láska k Omylu pokládanému za Pravdu a opevněnému pohrdáním absolutními pravdami tryská v gejzírech chvály Relativismu a oslav bezmezné Plurality. Pravda je v nich sice okázale potupena, zneuctěna, poplívána, mravní hodnoty veřejně zesměšněny a v troskách. To však postmoderním intelektuálům nebrání, aby své negativistické výpovědi o racionalitě, o jejich metodách a hodnotách nepovažovali za skálopevně pravdivé a své mravní poučování o úctě k „jinosti jiných“

za vrcholně ctnostné a nesmlouvavě závazné. Aby je s patřičným sebevědomím těch, které Dějiny vynesli na špičku pelotonu, nevydávali za moudré, skromné a poctivé přijetí naší omezenosti. Takové přijetí je prý těhotné ohleduplností k jinakosti druhých.

Katedroví kazatelé postmoderní radostné zvěsti si sice pro své chvástivé moralizování, těch tradičně orientovaných „jiných“ bez rozmyslu udělují dispens. Ale studentky jsou tou přemírou hluboce lidské empatie a skromnosti uneseny, což profesorům samozřejmě lichoť. Jen studentovi z poslední lavice se z té směsi učené hlouposti a pokrytectví dělá nevolno.

V myšlení postmodernistů ale nejde jen o nevidané frekventovaný výskyt rozporných tvrzení. Oni totiž svou explicitní a všezahrnující relativizací myšlenkových hodnot povýšili noetický rozpor na Princip filosofování. Tím zkompletovali Hegelovu intuici, v níž tento apoštol božského vývoje přišel s povýšením ontologického rozporu na Princip reality. S odkazem na jeho autoritu postmodernisté v realitě také nevidí nic jiného než změny. Podstatně se tedy u nich mění vše podstatné: realita, poznání i mravnost. Postmodernisté jsou vyznačiči kultu univerzální tekutosti.

Faktický stav myšlení jednotlivých postmodernistů je pak takový, že si většinou rozpornost svého zažitého relativistického pózování ani neuvědomují. Důvod spočívá zase v jejich noetické pasivitě. Noetické autoreflexi čili kontrole souladu vlastních, obecně negativistických závěrů s jejich předpoklady, v nichž si nevyhnutelně nárokují popřené hodnoty, je totiž nikdo (ani Kant) neučil. Postmodernisté prostě jen uvěřili, že problémy teorie poznání za ně v podstatě vyřešily nezpochybnitelné autority novověké filosofie (Hume, Kant, Nietzsche, Wittgenstein...). Proto bezproblémově vyznávají i historismus, který akceptovali jako pokrokový světonázor už jejich předchůdci.

Podle historismu musí být autentický život včetně autentického myšlení v souladu s dobovými paradigmaty. Vývojový progres prý ručí za to, že přítomnost obsahuje momentální všestranné hodnotové optimum – jak to známe ze světa přírodních věd a technického pokroku. Dobrá znalost současnosti proto poskytuje i spolehlivá kritéria orientace ve všech oblastech lidského života. Ve vztahu k noetickému tématu racionálních hodnot myšlení to například znamená: a/ že je dnes správné akceptovat vládnoucí skepsi k hodnotám myšlení, jak ji představuje univerzální relativismus; b/ že není možné měřit nové systémy starými principy, například principem sporu; c/ že dnes je noetická problematika filosoficky nezajímavá. Ostatně už bezprostřední autorita postmodernistů a patron historismu M. Heidegger tvrdil, že každá filosofie má svou dobovou nutnost, a tudíž i platnost.

Tento lehkovážný vývojový optimismus tedy legitimizuje stávající hodnotové preference jako dobově závazné. Tím ovšem vyřazuje kritické myšlení ze hry. Stačí jen porozumět své době skrze pozorné konstatování stávajících paradigmat, směrodatných šablon myšlení a jednání, módních trendů či převládajících nálad a přizpůsobit se. Z toho lze chápat, proč jsou historismem ovlivnění filosofové nevěšmaví k poukazům, že si ve svých myšlenkových experimentech odporují. Postmodernisté takového oponenta obratem odhalí jako bigotního, anachronismem postiženého fundamentalistu. Pokleslejší způsob filosofování si už lze představit jen stěží. Probíhá však v logice vývoje novověkých teorií poznání – a ten se zřejmě cení nadevše.

2. 1. Noetické bloudění

Dá se celkem snadno pochopit, že i ve smysluplné diskuzi s postmodernisty se musí nejprve vyjasnit problém pravdy. Pokud se přeskočí, dostane se diskuze do smyčky „věčného návratu“ k spornému bodu a zmaří se v patové situaci pouhých dogmatických, ideologicky zahušřovaných tvrzení pro a proti. Není ale snadné postmodernistu k takové soustředěné reflexi pravdy přimět. Většinou si musíme vystačit jen s jeho tezemi a předjímat jeho argumentační možnosti. Ostatně pro kritické myšlení není diskuze s hypotetickým oponentem ničím zvláštním.

Narazí-li typický novověký filosof na otázky objektivní pravdy, nevývratných jistot a absolutní platnosti prvních principů myšlení, spustí se v něm imunitní systém proti nákaze naivitou a prvoplánovou důvěřivostí. To by mohlo nastartovat i zdravou kritičnost, kdyby mu ovšem pod konformistickým tlakem příslušnosti k filosofii novověku nesplývala kritičnost s negativistickým laděním a zaujetím. V první fázi zvolí popření objektivní pravdy, možnosti jistot či nějaké podmínky jejich realizace. Za současného vypnutí obezřetné reflexe vlastních předpokladů tak okamžitě padne do pastí rozporných obecných negací. Na tom obvykle přestane. Je-li náročnější, zopakuje si v druhé fázi noetických zkoumání dobře zaběhnuté učené omyly o nedokazatelnosti prvních principů. Spokojí se přitom s námitkami, spíše jen nahozenými.

Teprve v třetí fázi se filosoficky skutečně angažovaný myslitel zabývá specifickými důvody nedokazatelnosti objektivní pravdy, možnosti nevývratných jistot a absolutní platnosti prvních principů myšlení. Důvody jejich nedokazatelnosti spatřuje: a/ v domněle nutném logickém kruhu při pokusech o jejich dokazování; b/ v domněle nevyhnutelném zdogmatizování dokazovaných hodnot čili v osudové, nepřekonatelné nekritičnosti vyvozovaných závěrů; c/ v domněle nutném regresu v takovém dokazování. Bohužel v tom nejde dost do hloubky. Své důvody ale neprověřuje na konkrétním, nepřímém důkazu objektivní pravdy, možnosti apodiktické jistoty a platnosti principu sporu – na vyvracení oponenta sporem (viz *Iluze skeptiků*). V tomto klíčovém nezdaru novověkého noetického myšlení pak spočívá hlavní důvod latentní obecné skepse, která podmiňovala celou novověkou filosofii a která se v postmoderně provalila bezstarostným vzýváním univerzálního relativismu.

Tento metodický i logický první a hlavní problém celé filosofie tedy vyžaduje náročné zkoumání. Náběhy k němu měli Descartes, Husserl či třeba falibilista H. Albert. Je ale takřka fyzicky nemožné, aby ho absolvovali postmoderní filosofové. To by nejprve museli přestat být postmoderními. Museli by uzávorkovat kvanta svých předsudků či pohodlných jistot, rezignovat na společenské výsluní a stát se skutečnými filosofy. Jak by ale k tomu mohlo dojít? Vždyť význakem skutečných filosofů je poctivé, nezištné hledání pravdy. Vztah postmoderních intelektuálů k pravdě je však a priori notně pokřivený, pohrdavý, ideologicky deformovaný a privátně účelový. Filosofování je jim většinou jen prostředkem mnohačetného předstírání, exhibování a úživy – jako u antických sofistů.

Můžeme si to ověřit u Adornova žáka Wolfganga Welsche, který se snažil očistit postmoderní myšlení od nařčení z relativistické dekadence a obhájit ho jako vyspělejší formu filosofování i mezilidského vztahování. Modeluje tím strategické schéma,

keré aplikují i neomarxisté, když se v rámci měkké totality snaží učinit společensky přijatelnými své ideologické programy.

2. 2. Welschova obhajoba postmoderního myšlení

V etice (*Iluze etických relativistů*, 13.6) jsme kriticky analyzovali závěrečnou partii knížky *Postmoderna W. Welsche*, a sice převážně z etického hlediska. Nyní se na tuto reprezentativní pasáž zaměříme z hlediska noetického. Půjde nám o postmoderní pohrdání pravdou, které její relativizací připravilo půdu i pro společenskou recepci pseudo-hodnot kulturní revoluce neomarxistů.

Welsch tam zdůrazňuje, že postmoderna vyžaduje od člověka vědomí hranic v jeho myšlení a rozhodování. Na s. 52 čteme: „... *Měl by pamatovat na slepé úhly ve vlastním vidění a chránit se před vlastními i cizími absolutizacemi. Jen tak nebude usuzovat a odsuzovat s patosem absolutnosti a definitivnosti, ale uzná, že pravdu mohou mít i jiní – a to v rozporu se svým vlastním přesvědčením... bude principiálně přesvědčen o tom, že z jiné perspektivy se může situace jevit plným právem úplně jinak...*“

Když vypustíme poslední úryvek s vědomím, že ďábel se skrývá v detailech, nacházíme zásadu, kterou podepíše každý mravně přičetný; bez ohledu na to, jestli se jí „v terénu“ sám řídí. Její místo a význam vyniká například v seriózních vědeckých diskuzích a přináší plody tam, kde jsou obě strany schopné sebekritiky a společně hledají pravdu bez rivality a postranních úmyslů.

Welsch dodává, že na tom lze budovat svět, „... *kteřý dbá na utlačované, ... opravdově počítá s jiností jiných*“. Autor tak přechází od osobní mravní maximy k maximě společenské; i tady s ním lze rozumně souhlasit. V následujícím odstavci už ale přichází ke slovu onen „ďábelský dovětek“ a všechno jinak. Welsch v něm říká: „*Můžeme to formulovat i jinak: Jde o vědomí, že když se pro něco rozhodneme, nedosahujeme tak to, co je absolutně správné, ale to, co je správné relativně, a tím současně vylučujeme něco jiného, rovněž relativně správného.*“

Welsch zde souhrnně uvažuje myšlení a jednání jako pouze relativně správné. Vezměme teoretické myšlení, z jehož noetické kapacity (možnosti nevývratných pravd) může těžit i praktické myšlení, které je východiskem volního rozhodování. Jsem například přesvědčen, že soud „*Lidské myšlení je schopné objektivity*“ je nevývratně pravdivý. Tím zároveň vylučuji jeho opak jako absolutně mylný.

Podle Welsche se tím ale dopouštím „*historicky neudržitelného*“ fundamentalistického absolutismu, který prý má inherentně totalitní sklony. Měl bych prý tedy rozumně uznat, že soud „*Lidské myšlení není schopné objektivity*“ není absolutně mylný, ale je naopak relativně pravdivý; že se to tedy milému oponentovi „*jeví plným právem úplně jinak*“. Jak rád bych i zde respektoval jeho jinakost. Srdce mi to může utrhnout, ale ono to opravdu nejde. Proč ne? Nedovoluje mi to snad pýcha, zatvrzelost? Nikoli, nedovoluje to věc sama.

Proč? Především proto, že sám milý oponent ve svém soudu nárokuje popíranou objektivitu myšlení. Předkládá ho totiž jako objektivně pravdivý, přičemž v tom zároveň předpokládá celou řadu implicitních objektivně pravdivých soudů – například soud „*Lidské myšlení existuje*“. Kdyby byl totiž tento soud mylný, nemohli bychom se účastnit sporu o hodnotu lidského myšlení. Neboť obě strany sporu sice mlčky, ale

nutně předpokládají objektivně poznatelný fakt lidského myšlení, o jehož noetické hodnotě chtějí diskutovat.

Kdyby tedy Welschova relativistická hypotéza, podle níž opačný soud „*Lidské myšlení není schopné objektivnosti*“ je pravdivý, byla sama pravdivá, pak by tato radikální neschopnost našeho myšlení zrušila podmínky jakékoli diskuze a znemožnila jakýkoli problém. V takovém případě by ovšem ani Welsch nemohl obohatit lidstvo svou originální hypotézou o relativní pravdivosti kontradiktorních opaků (myšlení je i není zároveň schopné téhož), s níž přišel v rámci sporu s fundamentalisty o absolutní pravdy. Za předpokladu pravdivosti jeho hypotézy by jednak spor vůbec nemohl vzniknout a ani jeho nesporně originální hypotéza by nemohla být pravdivá.

Když se tedy Welsch snaží odvážně myslet, že lidské myšlení je i není v témže smyslu objektivní, pak zřejmě nedomyslel, že taková smělost končí v propasti anihilace. Neboť pozbyla jednoznačné určitosti vztahení určitého predikátu kategorického soudu k určitému subjektu, což je obecnou konstitutivní podmínkou vytvoření takového soudu. Kdyby se snad Welsch zdráhal toto vyvracení sporem akceptovat s tím, že princip sporu už je také „*historicky neudržitelný*“, mohli bychom si toto argumentační kolečko zopakovat s jeho antitezí.

Krom toho bychom mohli v této souvislosti Welschovi připomenout, jak ostře se při své apologii postmoderny distancuje od těch, kteří ji prý diskreditují. Welsch totiž rozlišuje postmodernismus fejetonistický a precizní. Ten první je podle něj filosofickým iracionalismem, který ruší povinnost zdůvodňování a provádí totální kritiku rozumu. Welsch zdůrazňuje, že ho není třeba brát vážně (*Naše postmoderní moderna*, s. 85) a vysvětluje proč: „*Jeho útoky na racionalitu se totiž zjevně samy ruší... upadají do kompetenčního rozporu totální kritiky rozumu pomocí prostředků rozumu (Apelovo vyvrácení)...*“ No výborně! Jenže ryzí postmodernista Welsch, jsa donucen odporem k postmoderním exotům k tomu, aby se odvolal na Apelovo vyvrácení skeptiků sporem, se tím samým těžce zpronevěřil své víře, která žádné absolutní pravdy a jistoty (ani principu sporu) nepřipouští.

Jestliže totiž není podle Welschova oblíbeného axiomu žádná pravda absolutní, pak z toho s úžasnou jasností plyne, že ani pravdy o existenci lidského myšlení a jeho schopnosti pravdy nejsou absolutní. To znamená, že mohou platit jejich kontradiktorní opaky. Kdyby ale byl pravdivý například soud „*Lidské myšlení neexistuje*“, nedávalo by smysl, aby ho Welsch myslel jako pravdivý (či mylný). Totéž platí o možnosti myslet soud „*Lidské myšlení není schopné pravdy*“ jako pravdivý. Welsch by se nemohl zúčastnit ani sporů o absolutní pravdy či o platnost principu sporu.

Welsch ale při vyvracení exotů, kteří prý postmodernu diskreditují, beze všeho spoléhá na platnost principu sporu a vypořádává se s nimi bez skrupulí, když v následujícím odstavci píše: „... *Kde ale tito postmodernisté začínají brát své excesy vážně, tam je třeba vykázat je do příslušných mezí a v případě nutnosti je vzít po hlavě: nesmíme přece dopustit, aby se tito exoti stali loupežnými rytíři nějakého protiosvícenství. Bizarnosti – ano; eskamotérské dekonstrukce – když to musí být; avšak faktické podrývání vědeckého diskurzu nikdy... Tyto postmodernistické formy diskurzu jsou stejně tak slabé, že stačí poklepat na jejich skořápku, a každý pozná jejich prázdnotu; ... Stačí trocha analýzy a argumentace, tu a tam demaskování a výsměch – a osvícení je hotovo.*“

Ale, ale; velmi poučný odstavec. Bezmezná pluralitě otevřený a tolerancí všemožných jinakostí zkultivovaný Welsch v něm překvapivě obnažuje dialektické ledví a lavíruje ve stylu dvojího metru. Najednou objevuje „jinakost“ (antiosvícenství), která nesmí být tolerována. Takže pro Welschův „precizní“ postmodernismus je víra v osvícenskou racionalitu tou absolutní, nezpochybnitelnou pravdou, která má jako nějaká sekulární svátost sloužit za kritérium rozlišování dovoleného a zakázaného? To jsou věci. Noetická verifikace absolutních pravd je pro Welsche nesnesitelně fundamentalistická, zatímco noeticky neudržitelné, osvícenské pojetí racionality je absolutně pravdivé? Také tady stačí poklepat na skořápku a obsahové vyprázdnění rozporem vyjde hned najevo. Vždyť noetický důkaz existence absolutních pravd je přece nutnou podmínkou možné absolutní platnosti speciálních pravd – například té o osvícenství.

Když se tedy Welsch dopouští obecných negativních výroků o možnostech pravdy a jistoty a přitom zapomíná na automatický nárok na jejich pravdivost a jistotu, tak prostě jen zapadá do nepřehledné řady sebevědomých novověkých negativistů, kteří se nepromysleli k noetické sebereflexi. Když ale s postmoderním patosem a v intencích posvátné radikální plurality káže o tom, že poznávaná realita se může jinému jevit z jiné perspektivy **plným právem úplně jinak**, že „*existuje nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění a že každý výlučný nárok může pocházet jen z nelegitimního povyšování něčeho vpravdě partikulárního na domnělé absolutno*“ (Náš postmoderní moderna, s. 13), pak tu něco nehraje. Je totiž přinejmenším na pováženou, že Welsch dokáže při svém vysoce morálním smyslu pro jinakost tyto zásady zradit. Jak? Čím? No přece tím bezelstným vyznáním absolutní víry v osvícenskou ideologii, která je tak silná, že mu ospravedlňuje i odhodlání vzít její odpůrce jako „*loupeživé rytíře něčím po hlavě*“.

Po pravdě řečeno se tomuto Welschovu iracionálnímu záchvatu či myšlenkovému zkratu nemusíme divit. On totiž jako uvědomělý dědic osvícenské tradice čili noetický amatér zakládá své přesvědčení o správnosti radikální plurality vědění, životních rozvrhů a vzorců jednání na dějinné zkušenosti. Nechápe, že tento přitažlivý program odkazuje svým důvodovým kontextem do oblasti neempirického, spekulativního vědění. V ní se však kladou vysoké nároky na abstraktní, subtilní zdůvodňování, jež pouhá zkušenostní fakta poskytnout nemohou.

Proto nepřekvapuje, že se přesvědčený stoupenec nominalismu a historismu W. Welsch v této oblasti ztrácí, když se osopuje jak na stoupence absolutních pravd, tak i na lehkomyšlné postmoderní exoty, ačkoli by podle logiky radikální plurality neměl ani jedny vyřazovat z množiny těch, kdo mají také nepřekročitelnou oprávněnost či plné právo na své názory jako na relativní pravdy. Noetická nezkušenost však Welschovi umožňuje, aby se spokojil s formálním výkladem jejich pozic jako opačných extrémů, kde on stojí v pravdivém středu.

Přes tyto radikální konfuze se Welschovi nedá upřít vynalézavost, s jakou dokáže zůstat nad věcí a umně proměňovat svou noetickou nouzi ve svěží, vpravdě postmoderní ctnost. Dnes už se prý nepotřebujeme obtěžovat promyšlením principů, obejdeme se i bez posledního založení; zajíc běží jinudy. V *Postmoderně* (s. 54) Welsch říká: „*Žádoucí není umět konkrétně definovat rigidní principy, ale schopnost přecházet mezi rozdílnými soustavami vět a výroků. K základním kompetencím postmoderních subjektů patří ‚pohled za plot‘, znalost střídání perspektiv, vědomí jiných možností.*

Rozhodující význam má pro ně transverzalita. Souhrnem tak začíná vyrůstat nový, uvolněnější, pohyblivější životní způsob, který dokáže operovat bez potřeby posledního základu a spojovat nanejdůležitější rozdílné nároky.“

Jakou to novou moudrost, volnost, jaké nové obzory a obohacení postmoderna přináší! Strnulé principy a nehybné základy už nespoutávají myšlení, netlumí životní elán a nebrzdí svobodný rozlet. Aleluja! Jenže tímto kavárenským mudrováním se nedá zastřít zvrácenost relativistické libovůle, plytkost estétského filosofování a nelidskost výsledných nesmyslů v myšlení a jednání svých obětí.

3. Kulturní relativismus

Teorie postmoderního relativismu tedy vytvořila prostor pro praktické rejdy ideologických dobrodruhů neomarxistického ražení. Jedním z jejích absurdních důsledků je i kulturní relativismus, který se stal předpolím multikulturalistického běsnění těchto okázalých lidumilů; stručně jsme ho charakterizovali například v Antropologii (*Člověk bez duše, život bez smyslu*, 15.4.1). Důsledně vzatý relativismus postmodernistů vede logicky k preferování plurality životních stylů bez omezení. Rozumné vedení osobního života podle jeho přirozeného řádu a život založený na egoistických vášních či na spontaneitě emočních reakcí jsou podle toho stejně hodnotné formy seberealizace svobodných bytostí. Étos radikální plurality zakazuje povyšovat jednu formu života nad druhou.

Podobně je tomu i v socio-kulturním životě. Musíme se prý vyvarovat odpudivého zlozvyku hodnotit jiné kultury podle měřítek vlastní kultury. Ten totiž pocházel z představy o jednom mravním zákoně pro všechny lidi, která je podle etických relativistů nehumánním náboženským předsudkem; podle Foucaulta je to představa děsivá. Dnes už prý naštěstí spolehlivě víme, že neexistuje jedna morálka s velkým „M“. Všechny morálky jsou dějinně podmíněné. Každá kultura si samostatně vytváří svoje mravní normy. Tento eticky zdrcující, nemravný názor se stal na západních univerzitách axiomem sociální a kulturní antropologie. (Proč nemravný? Protože z principu legitimizuje všechny druhy zločinného jednání.) Z nich se také žíví nenávist k Západu, který tento bludný axiom neuznával. Proto prý páchal hanebný etnocentrismus, když hodnotil cizí kultury jako horší.

Kulturní relativismus prý tedy léčí aroganci někdejšího Západu, probouzí smysl pro hodnotovou rovnocennost kultur a učí exaltované toleranci k cizím kulturám. Taková tolerance nepřipouští žádnou kritiku praktik, obyčejů či mravních standardů jiných kultur. Na to při své péči o nadřazené menšiny dohlížejí dozorcí politické korektnosti. Principy postmoderní plurality a kulturního relativismu jsou totiž mravně závazné. Samozřejmě dialekticky závazné – v logice dvojího metru. Při realizaci multikulturalismu z něj neomarxisté těží nekompromisní politické příkazy a zákazy. Nejsou v tom ale pouze pasivní. Kulturní relativismus neovládl univerzity jen čistě akademickým rozvíjením principů etického relativismu. Byl na nich instalován i politicko-ideologickým vlivem neomarxistických aktivistů s vyhlídkou na snazší prosazení multikulturalismu.

Jako jinde, tak i v případě kulturního relativismu předbíhá ideologicky motivovaný pragmatismus solidní teoretickou reflexi. Hodnotová ekvivalence kultur im-

plikuje v mravním světě zákaz kritizovat jakoukoli kulturu z hledisek, která jí jsou vnější. Multikulturalisté na tento zákaz přísně dohlížejí. Aplikují ho samozřejmě jednosměrně na příslušníky západní civilizace, za účelem zvýhodňování přistěhovaleckých menšin. Při svém ideologickém fanatismu s tím nemají problém.

Pokud jim ale ještě záleží aspoň na předstírané myšlenkové čistotě, pak už problém mají. Spočívá v tom, že jakožto vyznavači kulturního relativismu popírají autenticky obecné mravní normy, ale jakožto strážci multikulturní spravedlnosti obecné mravní normy ve svých imperativích (Uznej rovnost všech kultur! Podle toho tedy jednej a nekritizuj obsahy jiných kultur!) bezstarostně užívají.

Koho ale takové rozpory ještě pohorší? Vždyť na nich moderní myšlení vyrostlo. Jen pár „přemoudřelých a drzých disidentů“ na ně bude zlomyslně poukazovat. Budou se ptát, jak to vlastně relativisté s obecnými normami myslí. Jsou, nebo nejsou? Zdá se totiž, že tvrdí obojí. Jestliže obecné normy neexistují, proč tedy relativisté obtěžují svými obecnými příkazy. Když už tedy jimi obtěžují, pak nemohou myslet své ušlechtilé apely na bezmeznou toleranci kulturních jinakostí vážně. Budou je zřejmě aplikovat selektivně, v logice dvojího metru, jak je jejich špatným zvykem.

Kdyby se snad chtěli kulturní relativisté ve světlejší (či slabší?) chvílce přece jen chtěli vyhnout tomuto zpochybnění rozporem, museli by připustit, že jejich výše uvedené „toleranční imperativy“ neplatí obecně; že jsou jen lokálně, právnicky čili „partikulárně obecné“. To ale bohužel nejde dohromady s jejich zásadním ontologickým, a tudíž skutečně obecným objevem rovnosti kultur, který do svého kulturního relativismu tak pohotově (bezmyšlenkovitě) zapracovali.

Kulturní relativisté totiž k svému převratnému objevu nemohli dospět jinak než obecnou reflexí kultur. Jejich etikou svébytnost čili fakt, že všechny kultury jsou posledním zdrojem svých norem, že nepodléhají nějakému univerzálnímu, meta-dějinnému či meta-kulturnímu mravnímu zákonu – to vše myslí na úrovni obecné povahy kultur. Proto tedy musí kulturní relativisté logicky myslet své teze o etické soběstačnosti kultur s platností pro všechny minulé, přítomné i budoucí kultury. Logika je tu jednoduchá. Protože neexistuje obecný zákon dobrého lidského jednání, mohou existovat jen partikulární, lokálně závazné předpisy, obyčeje a vzorce chování, které se ustálily v rámci určité kultury.

Poněvadž jsou tedy podle kulturních relativistů všechny kultury eticky zcela autonomní či soběstačné, nedává jejich případná vzájemná etická kritika žádný smysl; jsou navzájem hodnotově nesouměřitelné. Proto se zdá, že je logické, když kulturní relativisté vydávají obecný zákaz kritizování hodnot a norem nějaké kultury z etické pozice jiné kultury. Takový kritik by tím moralizováním totiž nelegitimně a hanebně povyšoval svou kulturu nad tu kritizovanou.

Jenže takovou hanebnou povýšenost si právě dopřává sám kulturní relativista, když přichází s univerzálním příkazem exaltované tolerance, která nepřipouští kritiku jiné kultury. Vydává totiž příkaz pro všechny kultury, a přitom je sám jen členem té své kultury. Tím však povyšuje svou kulturu nad jiné kultury, což vyjde prakticky najevo, když podle logiky svého obecného příkazu zkritizuje každou kulturu, v níž je běžné kritizovat jiné. Krom toho náš kulturní relativista touto svou „legální“ kritikou zároveň poruší svůj obecný příkaz, když s odvoláním na něj sám člen jedné kultury kritizuje jiné kultury, které běžně kritizují cizí kultury.

Teoreticky vzato vyplývá univerzální platnost příkazu (Uznej rovnost všech kultur! Podle toho tedy jednej a nekritizuj hodnotové systémy jiných kultur!) z koncepcie kulturního relativismu. Přitom ale nevyhnutelně vede k rozporu, v němž obecné imperativy zakazují kritiku cizí kultury a zároveň ji v případě jejich porušení příkazují. Tento rozpor tedy falzifikuje líbivý koncept kulturních relativistů.

V praxi by měl kulturní relativista svůj objev aplikovat obecně. Měl by jimi obohatit všechny kultury. Ve skutečnosti dobře víme, že multikulturalisté mají své ideologické, a tudíž nadřazené důvody k tomu, aby jimi neobtěžovali příslušníky jiných kultur, ale o to víc moralizovali a šikanovali své domorodé spoluobčany.

Další potíž kulturních relativistů spočívá v tom, že z logiky jejich doktríny vyplývající toleranci řadí k nejvyšším mravním hodnotám. Kultura, která ji ctí a praktikuje, bude tedy asi lepší než kultura netolerantní. Nebo snad ne? Jim samým se například dnešní, tolerancí „kultivovaný“ Západ evidentně jeví jako nesporně lepší než ten Západ, který se v minulosti tak nestoudně povyšoval nad jiné civilizace; ten přece zaslouží jen horoucí nenávisť. Jak tedy mohou tito exaltovaní lidumilové zároveň trvat na tom, že rozlišování lepší a horší kultury je nepřípustné? A není snad jimi osvícený soudobý Západ lepší, než třeba (ó hrůzo!) netolerantní kultura islámská? Zřejmě nikoli, protože podle nich tato kultura přímo překypuje tolerancí k nevěřícím.

Nejsou snad ale tolerance či citlivost pro jinakost a všechny ty originální objevy politické korektnosti také těmi hodnotami, které rozlišují mravní úroveň kultur? Tady už musí nastoupit speciální vychovatelská jednotka rychlého nasazení ze sboru ochránců čistoty politicky korektního prostoru. Ne snad proto, aby její příslušníci ten paradox vysvětlili, ale aby nekompromisně zakázali na něj poukazovat. Za jejich zády se už rýsují temné obrysy prodejných žurnalistů, snaživých udavačů, pouličních křiklounů, bitkařů z Antify, mazaných právníků a „bezpátečních“ soudců. Rozumí se, že spořádání konzumenti informačního braku médií hlavního proudu nemají o existenci takového sboru ani ponětí.

Otazníky nad objevem kulturního relativismu neberou konce. S odstupem viděno se totiž nedá ani popřít, že etické nápady kulturních relativistů jsou zase jen produktem kultury sice pozdního, ale pořád jen Západu. Jak tedy mohou chtít, aby byli bráni vážně, když se zapomenou a vnucují je jako obecně platná lidská práva všem kulturám? Jakou superpozici vyvolenců si tu zapřísáhlí relativisté namlouvají? Fatální úděl rozporného myšlení novověkých myslitelů už dnes proniká i do takových oblastí veřejného diskurzu, které jsou dost vzdáleny filosofickým spekulacím. Musí se ovšem poctivě dodat, že na rozdíl od postmoderních multi-kulti exotů nezahazují příslušníci jiných kultur bezrozporné myšlení tak snadno jako pošetilí intelektuálové dnešního Západu.

4. Habermasovo multikulturní angažmá

Hlavní představitel druhé generace Frankfurtské školy a významný teoretik neomarxismu J. Habermas také usiloval o filosofické vyztužení multikulturalismu. Přistoupil k tomu ovšem s četnými noeticko-ontologickými handicap, které nastřádal vlivem závislosti na kantovsko-hegeliánských omylech, soustředěných v konceptech nominalismu, agnosticismu a historismu. Nechal se tedy také nést hlavním proudem mimo

realitu, kde se filosofická přesvědčivost nenalézá. (O jeho filosoficko-ideologických preferencích viz *Iluze etických relativistů*, 5.3; 21.10.1.1) Musel ji tedy nahrazovat přesvědčivostí ideologickou. Vzhledem k celkově nízké filosofické úrovni své doby to pro něj nebyl problém, ale spíše výhoda.

V knize *Politická teorie multikulturalismu* (s. 85–89) vysvětluje v multikulturalismu dobře orientovaný a v jistém smyslu filosoficky erudovaný Pavel Barša, jakým způsobem se Habermas pokoušel dokázat, že má multikulturalismus oporu v samotném lidství. U přesvědčeného filosofa dějinnosti je to dost překvapivá argumentační orientace. Habermas v ní totiž lehce kopíruje standardní metafyzické dedukce toho, co je správné, vhodné a žádoucí, z obecné lidské přirozenosti. S odvoláním na samotné lidství se tedy snaží odůvodnit, že je stát povinen respektovat právo občanů na jejich kulturní identitu. Z etiky víme, že požadavky lidské přirozenosti například ve formě lidských práv jsou obsahem obecně lidské mravnosti, která zavazuje i státní moc. Kdyby se tedy Habermasovi jeho úmysl podařil, bylo by nutné brát zachování kulturní identity přistěhovalců (ať už je jakákoli) jako skutečné, nikoli jen účelově vymyšlené lidské právo, které morálně zavazuje státní moc k respektování. Jak tedy Habermas kýžený závěr dokazuje? Jaké lidství v něm uvažuje?

4. 1. Nejasnosti kolem osobní identity

Habermas je přesvědčen, že lidství je konstituováno intersubjektivním procesem socializace. Vychází v tom zřejmě ze skutečnosti, že reálně konstituovaný je pouze lidský jedinec, nikoli nějaká abstrakce „člověk vůbec“. S tím lze samozřejmě souhlasit. Méně přijatelná už je ale představa, že by byl člověk konstituován jakožto člověk svými nahodilými akcidenty. Habermas v to ale věří, když v logice ontologicky nadsazené dějinnosti chápe lidského jedince pouze jako množinu vztahů a procesů, které se v rámci jeho nezbytné socializace postupně realizují. Proto musí pokládat konstitutivní určení lidského bytí, nakolik je pravdivě vyjádřeno obecným obsahem druhového pojmu „člověk“, za fikci realistů. Za to mu ručí zmíněné autority novověkého nominalismu. Podle nich je totiž vyloučeno, že bychom obecninou „člověk“ objektivně postihovali nutná, a tudíž i neměnná určení lidských jedinců.

Také Habermas se tedy bez potřebného rejstříku různých přístupů či pohledů na problém namáhá v přikázaném směru myslet nemyslitelné: tekoucí identitu člověka. Na otázku, čím je dána předpokládaná jednota a smysluplná spojitost různorodých životních aktů v toku životních změn jednoho lidského života, rozumnou odpověď mít ani nemůže.

V Antropologii bylo dokázáno, že takovým principem může být jen reálný subjekt čili lidský jedinec sám, který se esenciálně liší od svých akcidentů a který v proudu svých životních změn trvá – zůstává stále tímž jedincem. Na tomto ontologickém předpokladu se zakládá celá lidská praxe; jeho popřením se konceptuálně rozpadá. Tím by se logicky znemožnila i veškerá lidská zkušenost s lidským životem. Ani v tomto klíčovém problému identity lidských jedinců tedy Habermas nevybočil z dlouhé řady filosofických konformistů, kteří ve svém myšlení poctivě vstřebávají destruktivní kantovsko-hegeliánské principy nominalismu potažmo historismu.

Z důkazu substanciality člověka víme, že a proč je identita specifického lidství logicky před-socialní. Že tedy socializace nemůže být jeho konstituantou. Konfrontací s novověkou antitezí podrobně vypracovaný důkaz se nachází v druhé a třetí kapitole svazku *Člověk bez duše, život bez smyslu*. Tady stačí připomenout, že všichni filosofové ve všech svých reflexích člověka předpokládají s přirozenou nutností (nominalisté jen automaticky a bez povšimnutí) objektivitu nutných a neměnných určení svého obecného pojmu „člověk“. Jen díky tomu pak mohou smysluplně uvažovat o životech lidí a pravdivě jim v kategorických soudech přidělovat jejich rozmanité životní akty (vztahy, činnosti, kvality, stavy, potenciál, procesy...). Objektivně poznaná specifická identita lidských jedinců je tedy nutnou podmínkou poznání rozmanitosti jejich individuálních životů, které jsou k nim bytostně vztaženy jako k jejich subjektům, vlastníkům a činitelům.

Protože tedy Habermas upadl do nominalistické pasti filosofů historismu, redukuje výkladově lidské bytí na život. Z této absurdní antropologické pozice dynamického monismu pak argumentuje ve prospěch multikulturalismu. Uplatňuje přitom správnou klasickou zásadu na chybně pojatém materiálu, jímž je zde „lidství“. Lidství je skutečně hlavním kritériem správnosti lidského jednání. Ve struktuře obecné lidské přirozenosti je totiž obsažen i obecný mravní zákon. Protože však nominalisté popírají obsah obecniny „člověk“, který vyjadřuje právě lidskou přirozenost, popírají tím jak duální strukturu lidské reality (přirozenost – život), tak i obecný mravní zákon. Ztotožňují tedy člověka s jeho empirickými životními jevy. Z tohoto omylu pak Habermas těží argument ve prospěch multikulturalismu.

Proces socializace, který prý ontologicky konstituuje lidského jedince, totiž nutně probíhá v určitém kulturně specifickém prostředí. Z jeho etických obsahů jsou prý v demokratickém dialogu destilovaná „obecně“, čili jen pro danou společnost, přijatelná spravedlivá pravidla. Poslední instancí spravedlnosti zde tedy není ontologicky daná, nelibovolná lidská přirozenost. Kritériem rozlišení spravedlivého a nespravedlivého jednání proto také není lidské libovůli nepodléhající přirozený mravní zákon.

O tom, co je spravedlivé, tedy podle Habermase v posledku rozhoduje nahodilé parlamentní seskupení zvolených občanů, které vzniklo za vydatného přispění politicko-mediálních manipulací jejich voličů. Spravedlnost tedy z gruntu vynalézá, definuje a aplikuje **kolektivní**, většinou eticky nedovzdělaný a chaotický rozum. Jeho už tak křiklavou nekompetentnost ještě umocňuje vrtkavá, osobními, stranickými vášněmi rozkolísaná a ideologicky zatížená **kolektivní** vůle. Prostě kvalifikace k pohledání. Větší rezignaci konceptuálního politického myšlení na skutečné, ideologicky nefalšované, specificky lidské hodnoty si lze jen těžko představit.

Společensky klíčová hodnota spravedlnosti se konsenzuálním skluzem pod nadvládu demokratických principů vyvinula do podoby chameleonské. V Habermasově konkretizaci není jejím identifikujícím principem poznání stálých požadavků neměnné lidské přirozenosti, ve formě norem obecného mravního zákona. Habermas ho nahrazuje principem dynamické ontologie, čímž vrhá obsahy spravedlnosti do proudu proměnlivé socializace v měnlivém prostředí.

Stabilitě samotného lidství, kterou postuluje každý uživatel obecnému pojmu člověk, tedy už v tomto hyper-dynamickém pojetí neodpovídá stabilita elementární spravedlnosti. Neboť spravedlnost jako hlavní hodnota politického myšlení a života

je jím uvržena do závislosti na politických náladách, půtkách a na ideologických vášních. Tím je ovšem spravedlnost teoreticky odepsána, neboť princip její podstatné variability odporuje podstatné, konstitutivní stálosti člověka potažmo podstatným konturám lidského života. Prakticky vede tento náhradní projekt socio-politické spravedlnosti k systémové mocenské svévoli, která kulminuje v totalitě a jejíž alternativou může být za tohoto stavu jen anarchie.

4. 2. Denaturalizovaná identita jako zdroj práv menšin

Vraťme se z této obecnější reflexe spravedlivých norem k Habermasovu argumentu pro multikulturalismus. V něm mají být vyvozena lidská práva příslušníků přistěhovaleckých menšin na respektování jejich kulturní identity. Barša to formuluje: „*Uznání jedince v jeho identitě s sebou logicky nese nutnost uznání kulturních forem, jež se na formování jeho identity podílely a od nichž je tedy jeho identita neodlučitelná.*“

Předpokládaná neodlučitelnost primární identity jedinců od identizujících faktorů, získaných socializací v určitém kulturním prostředí, tedy u těchto ontologicky dynamizujících nominalistů znamená pojmové splynutí lidského bytí jedince s účinky působení zvnějšku. V klasické terminologii je to konfuze akcidentů se substancí ve smyslu splynutí primární identity člověka s jeho identitami sekundárními; v polemickém diskurzu je to prostá negace substanciality lidského bytí.

Z této základní Habermasovy onto-koncepce lidského bytí je srozumitelný další Baršův odstavec, v němž je citován Habermas: „*Legitimitu skupinových nároků menšin lze odvodit z nároku individuální právní osoby na ochranu její integrity – ta nemůže být realizována bez ochrany ,intersubjektivně sdílených zkušeností a životních kontextů, v nichž byla osoba socializována a utvořila si svou identitu. Identita jednotlivce je spletena s kolektivními identitami a může být stabilizována pouze v kulturní síti, jež nemůže být osvojena jako soukromé vlastnictví...*“ (s. 86–87). A Barša k tomu dodává: „*Právo na rovný respekt s ohledem na kulturní pozadí, z něž vyrůstá individuální identita, tj. na respekt ke kulturně skupinové příslušnosti jednotlivce, je naprosto nezávislé na domnělé výtečnosti či naopak nedostatečnosti dané kultury.*“

Dedukce práv menšin na kulturní identitu z individuální identity jejich členů však ztroskotává na ontologické dezinterpretaci jejich individuální identity. Ta je v ní výkladově pohlcena životním procesem a karikována ve smyslu tekoucí identity. Jenže ani ten nejradikálnější stoupenec ontologického dynamismu nemůže smysluplně popřít, že životní akty jednoho lidského života přiděluje v kategorických soudech (ve funkci predikátů) pravdivě stále témuž jedinci. Jinak se vylučuje z diskuze o lidských bytostech. Trvání téhož identického jedince v průběhu celého svého života je tedy nutným předpokladem jednoty postupně se realizujících (tekoucích) životních jevů a jejich přináležitosti témuž jedinci. Ten se životními změnami ve své primární identitě „být tento člověk“ nemění; naopak v ní v průběhu svého života trvá.

Individuální identita lidských jedinců tedy vylučuje jakoukoli složenost z akcidentů a následné splývání jejich primární, základní identity (být tento člověk) s odvozenými identitami sekundárními (být politik – vězeň, manžel – vdovec...), které vznikají a zanikají v rámci životního procesu. Individuální identita osob proto

nemůže být spoludána účinky socio-kulturních vlivů. Jejich stálá, esenciální určitost je naopak předpokladem těchto vlivů a nutnou podmínkou možnosti sekundárních identit. Filosofové dějinnosti s logickou nevyhnutelností fantazírují o identitě člověka, protože výkladově zploštili ontologickou strukturu lidského bytí. Fascinováni Hegelem a přírodovědou měli oči jen pro životní jevy.

4. 3. Námitka z faktu nutné socializace

Copak ale není člověk bytostí nutně sociální? Nepatří tedy sociální aspekt k jeho identitě? Především si všimněme, že tato námitka odporuje nominalistickému popírání poznatelnosti nutných, a proto i neměnných určení člověka. Ti, kdo redukuje lidskou realitu na životní procesy, logicky ztrácejí nárok takto namítat. Mimo nominalistický kontext má ale námitka smysl a je nutné se jí zabývat.

Musíme přitom ale rozlišovat. Nikoli vše, co nutně přísluší osobě v rámci její přirozenosti, konstituuje její esenciální identitu; ne všechno nutné určuje, kým tento člověk, jako takový, je. Například diferencovaný potenciál k životnímu rozvoji patří každé osobě nutně. Každý člověk má například vrozené schopnosti myslet a svobodně jednat. Přitom tyto schopnosti nezanikají, ani když jsou jejich činnosti v patologických případech blokovány. Rozumem a svobodnou vůlí je člověk dokonce na úrovni obecné přirozenosti definován.

Přesto nelze rozumně myslet, že by snad rozum či vůle esenciálně určovaly, kým člověk je. Kdyby totiž rozum a vůle patřily k bytostné identitě člověka jako jeho konstituanty, pak by se buď v rámci identizačního určování člověka ztotožnily navzájem, nebo by ho konstituovaly tak, jako původní jsoucna ustavují nevlastní, složená jsoucna. V druhém případě by jednak vznikl nerealizovatelný absurd kauzálního kruhu a krom toho by vrozené schopnosti povýšily na substance, čímž by ztratily svou esenciální povahu „být kvalitativním určením nějakého subjektu k jeho činnosti“.

Sociální aspekt osoby je tedy pro člověka nutný, neboť je principiálně dán komplexem vrozených, nutných schopností k příslušným činnostem. Vrozený životní potenciál se jimi aktualizuje vlivem vnějších činitelů z konkrétního prostředí, v němž lidský jedinec nutně existuje; životní potenciál a vlivy prostředí jsou tedy ontologickými korelátami. Rozumnější ontolog by mohl z tohoto nutného vztahu Habermasův argument pro povinné respektování kulturní identity přistěhovalců státem precizovat. Sám o sobě je ale tento argument nepřijatelný. Obsahuje totiž premisu, podle níž kulturní vlivy vytvářejí v rámci socializace osoby její individuální identitu. Viděli jsme ale, proč je taková představa ontologicky absurdní.

Když tedy nikoli nominalistický filosof tento extrém pomine, mohl by podržet Habermasův předpoklad nutnosti sociálního aspektu a oponovat naší kritice tím, že v ní pokládáme akty nezbytné socializace osoby za pouhé nahodilé akcidenty. Tady je ale zase nutné rozlišovat. Habermas i náš oponent mají pravdu, že obecně vzato je osoba nutně situovaná v nějakém obecně vzatém prostředí. Sociální aspekt, konkretizovaný ontologickou korelací životním potenciálem a působením prostředí je přirozeně nutný. Jenže Habermasova mylná premisa jde dál. Neboť obsahuje **kulturní specifikaci** daného prostředí a **konkrétní individualizaci** vlivu tohoto prostředí na formování individuální identity osoby.

Ano, člověk žije vždy v nějakém specifickém kulturním prostředí a jeho socializace v tomto prostředí je vždy individuální. Ale tím není vyloučeno, že by zůstal stále toutéž osobou, kdyby její socializace probíhala v jiném kulturním prostředí a v jiných individuálních poměrech a vztazích i za jiných individuálních okolností a vlivů. Osobní či kulturní vlivy prostředí totiž už předpokládají identickou určitost osoby, na niž působí. Individuální identita osoby je založena hlouběji, než jak se domnívají na povrchu ulpívající a ontologicky principiálně zaostalí empirici. Jedinec jako předmět všech vlivů prostředí musí být jsouncem, které se svou individuální konstitucí liší od všech ostatních jsouncen. Tuto jeho originální odlišnost nelze bezrozporně popřít. Ta je však dána právě jeho individuální esencí, která je imanentním principem jeho elementární identity.

Habermas však lpí na nemyslitelném pojetí tekoucí identity osoby, protože nechápe nezbytnost esenciálního určení jsouncen, jímž je dána jejich primární identita. Ačkoli tuto identitu nutně předpokládá v každém pojmu o reálných jsouncích, flikuje ji v případě lidských jedinců z jejich nahodilých akcidentů. Nic jiného mu v jeho uměle zúžené perspektivě ani nezbyvá. Jenže do rozumného chápání identity lidské osoby jako jejího nutného určení, čím ona jako taková je a čím se liší od všech ostatních jsouncen, její nahodilé socializující akcidenty nepatří. Tyto pro existenci osoby nenutné akcidenty, dané například výchovným působením rodičů, mohly být i jiné (lepší či horší). Přesto by jejich dítě bylo pořád toutéž osobou. Jeho životní potenciál totiž není fixován na jeden způsob konkrétní aktualizace. Je naopak otevřený různým, kvalitativně si odporujícím vlivům. Konkrétní, právě takové akty socializace tedy nejsou pro jedince nutné. Proto netvoří jeho primární identitu. Osoba nežije nutně *v tomto* prostředí, *v této* kultuře, *tímto* způsobem.

Fabulujme konkrétní příklad a zapomeňme přitom na politickou korektnost. Muslimská žena ukradne třeba v Londýně dítě z kočárku bílé Angličance. Ona to z obchodu vidí, ale nestačí zasáhnout. Obrátí se tedy na policii, ale ta je laxní, neboť se obává nařčení z rasismu. Zoufalá matka pátrá nejprve sama. Po roce s pomocí lidí, kteří ještě neztratili smysl pro elementární spravedlnost, náhodou zlodějkou vypátrají. Matka podá žalobu. Soudy ji sice přijmou, protože se k nim ještě nedostalo jako právně závazné to úžasné Habermasovo pojetí individuální identity osob, podle něž už jde v případě ukradeného dítěte dávno o jinou osobu. Jsou ale liknavé ze stejného důvodu jako policie. Dál už radši nepokračujme. Buďme rádi, že soudy aspoň zatím ještě daly přednost zdravému rozumu a žalobu aspoň přijaly. Věděly totiž, že jde stále o totéž dítě.

Osoba tedy opravdu nežije nutně *v tomto* prostředí, *v této* kultuře a *právě takovým* způsobem. Proto ani kulturní příslušnost, která je vždy konkrétní, není součástí identity lidství osoby. Nemůže být tedy základem lidských práv menšin, jak se domnívá teoretik multikulturalismu J. Habermas.

4. 4. Rozpor multikulturní spravedlnosti

Habermas však přichází s maximou, která zní v Baršově vyjádření ušlechtilé: „*Ideálem multikulturní spravedlnosti je dát všem občanům a jejich dětem vyrůstat ve světě jejich kulturního dědictví a pěstovat jejich skupinovou identitu, aniž by proto trpěli*

diskriminací a zneuznáním.“ (s. 87–88) Na první poslech se zdá, že je multikulturní spravedlnost skutečně naplněním těch nejušlechtlejších tužeb pravé humanity; zvláště ty „děti“ berou za srdce. A citlivější duše se hned stávají přesvědčenými multikulturalisty.

K vystřízlivění ale stačí, když pustíme ke slovu také rozum. A nemusí to být hned rozum teoretický. Stačí prostá ideologicky nefalšovaná a mediálně nefiltrovaná zkušenost a karta multi-kulti spravedlnosti se rychle obrací. Zdalipak také děti domácích, bělošských rodičů mohou v no-go zónách „vyrůstat ve světě svého kulturního dědictví“ a zdalipak v nich netrpí diskriminací? A otázka se stává naléhavější, když přidáme výhled do budoucnosti, v níž zřejmě nezůstane u pouhých no-go zón. Takhle už se multi-kulti pokrytci ptát neumějí a ani nesmějí. Zato však jásaají nad ničením kulturního dědictví nenáviděné západní civilizace, které rozhodně není horší než násilně protlačovaná kultura muslimská.

Bezprostředně následující řádky Baršovy interpretace Habermasova pojetí nutí k zbystrění pozornosti: *„Politická komunita přitom může tolerovat jen ty tradice a životní formy, které jsou nefundamentalistické, tj. které přijímají nepřekročitelnost etického a kulturního pluralismu, a mohou se tedy podílet na vzájemném uznání různých eticko-kulturních komunit a jejich rovnoprávné existenci. Mnohost těchto komunit má být překlenuta jednotnou příslušností jejich členů ke společné občanské pospolitosti.*“ (s. 88)

Na první pohled je zřejmé, že tu Habermas dává zpátečku, že se vlk multikulturalismu nažral a koza pluralitní demokracie zůstala celá. Jinými slovy si tu Habermas s přizvukujícím Baršou nepřekvapivě dopřáli další rozpor. Jim to při jejich slepotě k elementárním podmínkám veškerého myšlení samozřejmě nevadí, rozpory naopak patří k jejich progresivní intelektuální výbavě. Ale co si s nimi mají počít ti, kdo stagnují u předpotopního zdravého rozumu a v pravěku metafyziky? Zřejmě musí být také převychováni.

Rozpor je v tom, že na jedné straně má být kulturní identita z principu nesnášenlivých fundamentalistů respektována společností i státem, protože prý tvoří jejich individuální identitu. Tuto povinnost zdůrazňuje Barša na předchozí straně takto: *„Uznání jednotlivce v jeho identitě s sebou logicky nese nutnost uznání kulturních forem, jež se na formování jeho identity podílely a od nichž je tedy jeho identita neodlučitelná.*“ (s. 87). Na druhé straně však ústavní principy demokracie eticko-kulturní fundamentalismus vylučují. Najednou tedy lidské právo členů fundamentalistických komunit, které podle Habermase vyplývá z jejich individuální identity, není jejich nepřekročitelným lidským právem. Takže fundamentalisté mají a zároveň nemají být ve své kultuře tolerováni. Jejich dětem má i nemá být zároveň dopřáno vyrůstat ve světě jejich kulturního dědictví. Hegel by to nevymyslel lépe.

Někdo může namítnout, že toto vyvracení platí jen v koncepci identity absolutní, implikující nutnou a neměnnou přináležitost toho, čím je identita dána. Koncepce identity relativní – tekoucí, jako vyspělejší forma pojmání identity však situačně relativizuje právo fundamentalistů na svou kulturní identitu, takže dějinností poučený Habermas se tu rozporu nedopouští. Kdyby ale platila údajná herakleitovsko-hegelianská relativní identita, znamenalo by to, že ve vazbě na měnlivé poměry instance, která „lidské“ právo fundamentalistům udílí, by ho mohla táž instance zase odejmout.

Lidské právo by pak bylo dáno lidskou svévolí či jinou iracionalitou, která by byla zase nezávazná pro silnější svévolí či jinou iracionalitu.

Krom toho z ontologie už víme, proč je pojem tekoucí identity kulatým čtvercem, tj. pouhým pseudo-pojmem či marným pokusem o vytvoření určitého, identického obsahu. Samotný ten pokus totiž vylučuje možnost takového obsahu. Říká se tomu rozporný pojem, „pojem“ bez obsahu, prázdný „pojem“, myšlenkový krach či hegelianský nesmysl.

4. 5. Habermasův ontologický princip kolektivní viny

Nesmyslné nahrazení identity lidských jedinců socializačním procesem zneužil Habermas k ideologicko-politické devastaci společenského vědomí v poválečném Německu. Aleš Valenta si ve své pozoruhodné knize **Německo: mýtus a realita** všímá Habermasovy role ve sporu historiků, který propukl v osmdesátých letech minulého století. Šlo v něm o to, jestli si má každá poválečná generace Němců věčně sypat popel na hlavu za hrůzy nacismu až do socio-patologického vyústění. Politicky vychytralá levice byla samozřejmě pro. Mohla totiž každého, kdo s touto masochistickou deviací nesouhlasil, skandalizovat jako fašistu. Na svém exaltovaném antifášismu ostatně založila v německé politice svou současnou hegemonii.

Konzervativní historik E. Nolte kritizoval chorobné udržování vědomí kolektivní viny Němců za nacistickou minulost a zasazoval se přitom i za svobodu vědeckého zkoumání. Přidali se k němu rozumnější historici a někteří křesťanští politici. Většina intelektuální obce však pod vlivem průběžné protinárodní a pacifistické propagandy vsadila na zděšení progresivistické levice z Nolteho odvahy k rozumu. Valenta příhodně zasadil spor německých historiků do kontextu, když připomněl, že už se Německem prohnal „dlouhý pochod“ neomarxistických kádrů institucemi, takže o vítězi sporu nemohlo být pochyb. Nejpopovlanějším tahounem, který třímal vítězný praporek levicových extremistů, nebyl nikdo menší než neomarxista J. Habermas.

Jak už to v novověké kultuře chodí, byl (a dosud je) tento v základech se obzvlášť mýlící postmoderní filosof vysoce ceněn. Vstoupil tedy do diskuse historiků s patřičnou autoritou a obohatil ji úžasným meta-historickým objevem. Že totiž jedinou zárukou demokratického vývoje Německa je permanentní stud za Osvětim. Aby této originální myšlenky dodal váhu, podložil ji filosofickým argumentem, jehož ontologické chatrnosti už sice můžeme rozumět, ale na který bohužel jeho oponenti z řad konzervativních historiků a politiků asi neměli filosofický protiargument. A i kdyby ho měli, patrně by v té polemické vřavě zanikl. Habermas v něm aplikoval mainstreamové filosofické pojetí osobní identity, která se konstituuje výlučně procesem socializace.

Habermas přichází s omračující premisou, kterou Valenta cituje (s. 75): „*S onou životní formou, v níž byla možná Osvětim, není náš vlastní život spjat nahodilými okolnostmi, nýbrž vnitřně... skrze dějinné prostředí... Nikdo z nás se nemůže z tohoto prostředí vymanit, protože je s ním spojena nerozlučně naše totožnost jako individualit i jako Němců.*“

Jak plodný je ontologický princip, jímž je tato fascinující myšlenka nesena! Dokáže Habermasovi odůvodnit multikulturalismus i povinné chronické pocity kolektivní

viny, dověkou sebenenávist Němců a bůhvíjaké ještě zhůvěřilosti. Když jsme viděli, že a jak přivedl hyper-dynamický model osobní identity (redukován na životní proces) Habermase k rozporné koncepci multikulturalistické spravedlnosti, nebyly z toho zjištění ještě bezprostředně zřejmé její prakticky absurdní, životu nebezpečné důsledky. Tady je ale záměna osobního bytí za životní dění vyjevuje v oblundné podobě.

Nejobludnějším důsledkem této záměny je zřejmě „implantace Osvětímí“ do osobní identity, potažmo do vědomí každého Němce. Jak už víme, je podle Habermase identita lidských jedinců „od počátku utvářena intersubjektivním procesem socializace v kulturně specifickém prostředí“. Tento axiom novověké ontologie člověka osvětluje, proč si Habermas může dovolit tvrdit, že každý Němec jakožto osoba i jakožto Němec je prostřednictvím dějinného prostředí, a tudíž (!?) i silou bytostné nutnosti spojen s tou životní formou, která zplodila Osvětímí.

Normálně reagujeme na nehorázné přičítání vin předků pozdějším generacím poukazem na omyl principu kolektivní viny. Takový poukaz se opírá o zdravý rozum, který chápe rozdíl mezi lidským jedincem a jeho životními akcidentsy, jež postupně získává v procesu socializace v určitém dějinně kulturním prostředí. Jenže Habermas je nad intuice zdravého rozumu povznesen a metafyzickým pojmem substantiality upřímně pohrdá.

Habermas tedy svým radikálním, ontologickým předefinováním člověka činí legitimním i pojem kolektivní viny. Díky němu pak může logicky tvrdit, že Osvětímí je dána osobní i národní identita Němců. Na tomto základě získává terén pro psychické týrání a morální vydírání národa neodstranitelnou vinou za Osvětímí. Tím se neomarxista Habermas obsadil do role arbitra společenského života Němců. Nikoli ovšem v pozici diktátora, nýbrž jako moudrý intelektuál, který v intencích měkké totality zvedá podle situace karatelsky prst či uděluje rozhřešení.

Habermas je tak dalece zamilovaný do konsenzu, že ho ve svém teoretickém myšlení vážně pokládal za kritérium pravdy. Je to sice noeticky hloupé (už v antice věděli, že o pravdě se nehlasuje), ale Habermas svůj vřelý vztah ke konsenzu přenesl i do politické praxe. Proto v ní velmi usiloval i o to, aby německá veřejnost přijala jeho filosofické zamoření společenského vědomí „Osvětímí“ za své. Jeho snaha nezůstala bez účinku a o jejích motivech nemusíme u tohoto elitního neomarxisty pochybovat.

Habermas sice ve své „Diskurzivní etice“ vyzdvihuje hodnotu věčné, od mocensko-prestižních motivů oproštěné komunikace. Ale v praxi bývá tento ideál až příliš často nedostižný. Jak jen se zbavit dojmu, že lídr frankfurtských neomarxistů, J. Habermas, ve zmíněném sporu německých historiků z mocenských důvodů prosazoval (a posléze i prosadil) „povinné konsenzuální“ zavedení antifašistického konsenzu jako hlavního politického kritéria demokratického smýšlení. Zvláště když sám Habermas už v onom vítězném sporu zavedl pojem „antifašistická demokracie“, v němž byl antifašismus povýšen na esenciální znak německé post-nacistické demokracie, a když se za Habermasova vydatného příspění stal antifašismus jak morálně-politickým bičem levice na vše nelevicové, tak také ospravedlněním i té nejextrémnější levicové politiky.

Habermas by ale nebyl žádným neomarxistou, kdyby své vznešené, progresivní ideály malodušně rezervoval jen po německý rybníček. Aleš Valenta k tomu podotýká: „Habermas hledal pro německou společnost cestu, jak se morálně distancovat

od své národní minulosti, a přitom doznání viny propojit s novou, sociálně dějinnou konstrukcí, jež je následně s obvyklou německou arogancí prohlášena za vrcholný projev politického pokroku a v podobě jakési postnacionální univerzality nabízena světu.“ K tomu snad lze jen dodat, že se tato ušlechtilá a jistě i dobře míněná nabídka v neomarxistické terapeutické péči o celý Západ rychle a úspěšně proměnila v diktát, který nestrpí žádnou alternativu.

LEKCE 14.

CHAPADLA A BERANIDLA NEOMARXISTICKÉ TOTALITY

1. V příhodném světonázorovém rámci

V průběhu posledních sto let zplodila již intelektuálně nemocná západní civilizace tři totality. Záludnost této choroby spočívá mimo jiné i v tom, že ve své poslední podobě už dokázala svého nositele přesvědčit o jeho překypujícím zdraví. Tak se stalo, že současná totalita ovládla celý Západ. Jeho dnešní stav lze diagnostikovat jako pokročilé stadium zákeřného bujení levicové mentality. V dosavadním výkladu (lekce 8, čl. 2. a 3.) jsme zdůrazňovali, že levicová nákaza má původ v souvislé, evolučně se prohlubující krizi filosofického myšlení, která zasahuje všechny životně důležité oblasti.

Krizi odstartovaly vážné omyly předosvícenských teorií poznání, které osvícenství s elánem sebevědomých vědátorů rozvinulo a zafixovalo. Vstupní omyly o poznání na sebe logicky nabalovaly i omyly o realitě a v tomto balení se pak snadno šířily z filosofických poslucháren do světa vzdělanosti. Ve dvacátém století už viditelně a od základu dezorientovaly lidskou praxi.

Ke všemu byly ustálené omyly o hodnotách a možnostech poznání ověnčeny zdáním kritičnosti. Spolu s navazujícími omyly proto byly svými oběťmi tradovány s velkou sebejistotou a těšily se velké autoritě. Díky tomu převládlo přesvědčení, že solidní, vědecké myšlení je omezeno na vnější zkušenost s hmotnými objekty a na vnitřní zkušenost s lidskou psychikou – vysvětlovanou spíše jen biologicky.

Po různých peripetiích dospěly moderní teorie poznání k širokému konsenzu o nadřazenosti vnímání nad myšlením. Smyslové poznání bylo převážně pochopeno jako princip, který nejen uvádí rozum do chodu, ale určuje i meze jeho kognitivních možností v chápání reality. V řádu vědeckého myšlení to znamenalo nadřazenost speciálních oborů, přírodovědy nad filosofií. Dopad této výměny rolí a kompetencí na životní filosofii moderního člověka nemohl být jiný než katastrofální. Dojem zastínil přirozený řád i kritickou rozvahu a výsekové vědění se proměnilo ve vědění celostní.

Neblahým důsledkem takového převrácení významu různých druhů racionálního vědění se stala (domnělou vědeckostí posvěcená) ztráta orientace v otázkách životního smyslu a hodnot, jimiž se ten smysl uskutečňuje. Stojí za opětovné připomenutí,

že u zrodu této fatální životní dezorientace stála pyšná novověká preference omylu před pravdou a skepse před jistotou. Na konci těchto gnoseologických perverzít se nachází nadvláda technického rozumu nad moudrostí a étosu techniky nad étosem mravním.

Kolosální nezdar novověkých výkladů poznání se logicky promítá do výkladů samotné reality. V radikální podobě se dá tato souvislost vyjádřit formulí: „Rozum bez poznání – realita jako konstrukt našeho myšlení“. Její aplikace ve výkladech reality lidského života se ale zrovna moc nehodí; to by vlastně nebylo co vykládat. Proto se tu uplatňuje její mírnější verze. Realita v ní nepochází „z hlavy“, jen je v ní výkladově postavena „na hlavu“. Výchozími dogmaty takové reality naruby jsou hmota jako princip ducha a náhoda jako princip řádu. Tyto univerzální konstanty se pak důsledně aplikují ve výkladech lidské reality. Na nohy jí to ale bohužel nepostaví; jsou totiž také „na hlavu“. Užijme si tedy trochu té originální perspektivy, vnucené lidskému životu nezadržitelným pokrokem, za nějž vděčíme oslavovaným osvícencům.

Dřív byla láska považována za královnu ctností. Když mluví dnešní člověk o lásce, představuje si se svými posluchači sex. Dřív byla svoboda spojována se zodpovědností za vedení života. Dnes evokuje představu od pasu dolů. Jakožto hodnota politického života bývala rozumně specifikovaná svoboda chápána jako nelibovolné lidské právo. Dnes se stala v hantýrce totalitářů nadužívaným vyprázdňeným slovem, v němž právnícké surogáty maskují jeho brutální opak.

Dřív byl rozum světlem vůle; dnes stojí slepá vůle nad rozumem. Dřív bylo ideálem, aby vůle rozumně ovládala emoce; dnes jsou emoce středem zájmu jako hlavní životní síla i hodnota života. Z toho plyne vydávání neřestí za ctnosti a zločinců za hrdiny. Jako osobnosti jsou oslavováni ti, „kdo mají nejvíc lajků“. Z neosobností se rekrutují učitelé, vychovatelé i arbitři morálky. Výsledkem je povýšení práva nad mravnost, kolektivu nad osobu, chaosu nad řád a také uspávající „vědecké“ vzývání života bez smyslu. V takovém filosofickém kontextu nemůže být povědomí o smyslu života jiné než jalové, neboť v něm není dáno, jak vůbec tuto otázku uchopit. Když se vytrácí sama možnost poznání životního smyslu, jak by se mohlo uchytit hlubší porozumění vlastní civilizaci. S tím úzce souvisí i „vědecké“ vzývání člověka jako živočicha bez duše.

Není zrovna těžké pochopit, že teoretická animalizace člověka instaluje i egoismus jako hlavní princip životní dynamiky. Mravní korektiv pudové spontaneity zůstává v nedohlednu. Půda pro totalitu, kde se nenávisť velebí jako hlavní ctnost a v níž je společnost vychovávána k „třídní“ nenávisti, nemohla být připravena lépe.

Totalitní režimy, které už sto let zpochybňují navyklé sebevědomí Západu, tedy nespady z nebe. Jejich výskyt je srozumitelný z kontextu vývoje filosofické vzdělanosti. Té vzdělanosti, kterou osvícenci v opojení francouzskou revolucí ideologicky prosadily jako pokrokový ideál lidstva. Na jeho štítě sice čteme SVOBODA–ROVNOST–BRATRSTVÍ. Ale od roku 1917 zažívá Evropa kontinuálně, v různé extenzi a intenzitě pravé opaky těchto obsahů. Proč? Protože tyto nesporné lidské hodnoty byly a nadále i jsou interpretovány v souřadnicích falešných antropologicko-etických systémů.

Jakou skutečnou svobodu, lidsky adekvátní rovnost a jaké autentické bratrství můžeme očekávat ve společnostech, v nichž převládá materialistický světonázor?

Když je v něm akcentován aspekt individualisticko-egoistický, pak mohou jen naivní lidé mělkého myšlení a pokřivených charakterů snít o: a/ všelidském bratrství; b/ o politické svobodě či mravně vyzrálé svobodě osobností; c/ o rovnosti. Je-li navíc tento aspekt vyvažován aspektem kolektivistickým, pak: a/ osobní svoboda je vystavena nespravedlivým atakům státní moci; b/ rovnost osciluje mezi rovnostářstvím a nespravedlivými nerovnostmi, které vznikají systémovým rozšiřováním kompetencí mocensko-byrokratického aparátu v rozporu s principem subsidiarity; c/ idea univerzálního bratrství ve smyslu všelidského sjednocení je pouhou iluzorní patetickou nadsázkou, která vyčpěla v marketingové heslo globalistů; odporuje totiž elementární zkušenosti s lidskou hříšností.

Že není materialistické vyznání zrovna vhodné pro obecné mravní povznesení lidstva, je snad jasné každému, kdo neblokuje své myšlení z ideologicko-věroučných důvodů. Kdo takovou myšlenkovou dysfunkcí naopak trpí, měl by uvážit, že filosofická redukce člověka na tělo vede snadno k přesvědčení, že hlavní náplní života je uspokojování tělesných potřeb; to však je svou povahou egocentrické. Egoistická motivace proto odpovídá v tomto pojetí finalitě lidského života. Zákonitost organického života se tu kryje se zákonem osobního života. Dlouhý, spokojený, pokud možno bezbolestný, ranám osudu unikající, pevným zdravím nesený a příjemnými zážitky přeplněný život je pak tím nejlepším, co od něj můžeme čekat. Přesně totéž přejeme i oblíbeným domácím zvířátkům.

Jestliže ale u lidí více méně splývá ideál animálního života s jejich životním cílem, pak se vnucuje otázka, co jiného od nich můžeme čekat než zlomený charakter neosobnosti čili mravní trosku. Taková „kvalifikace“ není zrovna společensky přínosná. A co teprve, když se takové neosobnosti derou k moci a když ji získají? Pak už se jen podání mohou modlit, aby tito predátoři nežili své materialistické životní krédo důsledně. Aby v nich ještě zbylo aspoň něco lidského.

Bohužel je ale historickou zkušeností posledních století, že čím víc se materialistická víra prolamuje do společenského života, tím méně důležitými se jeví přirozené mravní hodnoty – například ohled na druhé. O to víc se v něm prosazují normy nelidské pseudomorálky, která dokonale odpovídá teoretickému odlidštění člověka v materialismu. V totalitních režimech už je tento etický debakl pevně zabudován. Materialistická absurdizace osobního života logicky korumpuje i politiku.

V současnosti přináší takové dobrodiní totalita kulturního marxismu. Jeho revoluční strategie evidentně vychází z postmoderní finalizace vývoje novověké filosofie. Zakládá se tedy na hodnotovém relativismu, který aplikuje ve dvou fázích: přípravné a výkonné. V první fázi vyzdvihuje neexistenci objektivních pravd; existují jen soukromá mínění. Také mravní hodnoty jsou v ní sníženy na úroveň dobových, časem překonatelných konvencí. Je to čas okázalého vzývání tolerance, které budí sympatie a má široký ohlas. Neboť těží z neméně širokého konsenzu soudobých filosofů a jimi ovlivněných intelektuálů.

V druhé, akční fázi jsou revoluční strategové dynamičtější a originálnější. Když už byly intelektuální a mravní hodnoty přehnanou tolerancí otřeseny, podařilo se jim hravě dekonstruovat morálně-kulturní rámec křesťanské civilizace. Horliví hlasatelé relativismu převlékli kabát a do zrelativizovaného prostoru nastoupila diktatura levicového progresivismu se svým nerelativizovatelným programem nátlakové indok-

trinace bizární pseudomorálkou. Nesouhlas s jejich dogmatickými a moralistními absurditami je levicovými inkvizitory hodnocen a trestán jako zločin z nenávisti. Relativismus a tolerance byly plynule vystřídány nenávislnou totalitní ortodoxií, která je absolutistická a (ne)překvapivě i netolerantní.

To je ostatně logický, přirozeností podložený vývoj. Důsledný relativismus je totiž nemožný. Ani přesvědčení relativisté ho nemohou důsledně realizovat. Platnost předpokladů a podmínek svého okázalého relativismu už nerelativizují. Jinak by neměli co myslet, tvrdit a prosazovat.

Když tedy relativismus vykonal svůj destruktivní úkol, když ochromil vzdělání i morálku, nastoupila zavilá revoluční dogmatika. Její autoři nejsou jen prostými morálními analfabety. Jsou to uvědomělí, umanutí a pokrytečtí falzifikátoři mravnosti, kteří zneužívají morální citění občanů pro své amorální cíle. Spravedlnost si arogantně přisvojili s bohorovností jejich vynálezců a suverénních arbitrů. V přitažlivé formě sociální spravedlnosti ji přizpůsobili svým zvráceným ideologickým záměrům. Jako majitelé absolutních pravd a neomezených kompetencí pak neomarxisté farizejsky moralizují ovládnuté společnosti. Ve velkém stylu cedí komáry a polykají velbloudy. A masy filosoficky dezorientovaných formálních vzdělavců jim dělají stafáž.

2. Specifika totality neomarxistů

V charakteristice politické korektnosti (lekce 12.) jsme měli možnost rozpoznávat všechny tři konstitutivní znaky totality. Politická korektnost jako propagandisticko-převýchovný nástroj neomarxistických ideologů arogantně diktuje na celém Západě radikální změnu způsobů myšlení a vyjadřování. Přitom jde o ideologické inovace, které jsou účelově založeny na hlubokých systémových nespravedlnostech, jakými jsou: a/ zvýhodňování revolučně vytěžitelných menšin; b/ nátlak na respektování jejich nedotknutelnosti; c/ vlamování do intimní sféry morálního smýšlení, spojené s násilným otupováním svědomí; d/ cenzurování pravdy, nucení k životu ve lži, ničení poctivé kariéry a trestněprávní postihování statečných, politicky nekorektních občanů.

V samotném faktu politické korektnosti se tedy projevuje celá esence totality. Neboť vzešla z potřeb totalitní ideologie neomarxistů, nachází v ní své specifické návody, čerpá z ní svůj signifikantní amoralismus, jištěný politickou mocí a je průpravou k tomu, aby společnost plynule akceptovala ideologicky zvrácenou legislativu.

Soustředíme-li se na obsahy politické korektnosti, neunikneme dojmu, že reprezentuje tu nejprogressivnější totalitu, jakou dějiny dosud poznaly. Nejenže se poučila ze strategických chyb svých předchůdkyň. Vytříbila i nenávist k úhlavnímu nepříteli, která je inherentní výbavou všech totalit. To je patrné už z identifikace těchto nebohých terčů totalitního běsnění. U komunistů jím byl kapitalista, u nacistů Žid u neomarxistů je to rovnou heterosexuální bílý muž.

Předchozí dvě totality byly strašné, o tom není pochyb. Ale ta neomarxistická má nejhlubší záběr a je také nejzákeřnější. Je totiž specifikována radikálně protis-kutečnostními obsahy a lidské přirozenosti odporujícími programy. Žádná předchozí totalita se totiž nedopouštěla takových systémových zvráceností, jakými jsou rozbití

rodin a rozpuštění národních států. Tyto ideologické záměry však stojí v pozadí (zatím) měkké totality EU.

V souhrnném pohledu na specifika bruselské totality tedy můžeme rozlišovat: a/ politickou korektnost a obsahově pervertovaná lidská práva – což jsou jakási chapadla, která uchvacují rozum a „vymývají mozky“; b/ multikulturalismus a genderový feminismus – což jsou beranidla na rozdrčení západní civilizace.

Taková specifikace totalitní ideologie kulturních marxistů nevznikla nahodile. Je výsledkem důkladných socio-psychologických analýz a brilantních strategických intuicí. Jeden ze špičkových programátorů kulturní revoluce H. Marcuse se netajil tím, že je nutné proti stávajícímu establishmentu využít a zmobilizovat všechny subkultury, včetně těch z okraje společnosti pro věc revoluce a prezentovat je jako utlačované menšiny, jimž má ušlechtilá revoluce zjednat lidskou důstojnost čili nadstandardní společenský status.

Tak se zrodil dojemný zájem o nový druh sociální spravedlnosti. Samozřejmě že těmto ideologickým šíbrům nebylo nic lhostejnější než osobní životy příslušníků těchto menšin. Pojali je skupinově, jako vhodný nástroj k rozvratu západních společností; pochopili jejich subverzivní potenciál. Takové jsou tedy hlavní motivy arogantního zavádění multikulturalisticko-genderového šílenství, nelidského zneužívání lidských práv a diktatury politické korektnosti.

3. Multikulturalismus v teorii

Pavel Barša mimo jiné erudovaně i angažovaně zprostředkovává také teoretické obsahy levicového liberalismu. Přitom se nevyhýbá ani jeho filosofickým souvislostem. Přináší tedy užitečný materiál pro kritickou reflexi.

V závěru už citované knihy *Politická teorie multikulturalismu* se Barša snaží přesvědčit o nezbytnosti proměny monokulturních evropských národů v národ multikulturní. Odmítá přitom tvrzení, že by rekonstrukce české národní identity do multikulturní podoby byla zradou českého národa (s. 295). Nastal prý čas zbavit se bludů devatenáctého století. To je podle něj úkol pro celou Evropu. Už jsme si jaksi zvykli, že vyvolenci dějinného pokroku mají ten úžasný dar „prstu na tepu doby“. S vědomím nejvyšší zodpovědnosti tedy Barša pateticky burcuje: „... *jestliže se nepokusíme učinit 21. století co nejvíc ‚postnacionalistickým‘, nezbude nám než si pro něj připravit ty nejkatastrofičtější scénáře.*“ Inu vizionářské jistoty. Jediná šance budoucnosti prý spočívá v univerzalistických aspiracích multikulturního národa, který je „... *jediným možným přiblížením k osvícenské ideji všelidského sjednocení... Univerzálně inkluzivní společnost je definitivním koncem cesty ke svobodě.*“ (s. 295).

No ovšem, osvícenské náboženství Rozumu a přidružených ctností je přes všechny své filosofické lapsy pro moderního člověka závazné; nemá alternativu. Mohou ale lidé různých tradic, etnik a ras či lidé různého vzdělání, náboženství a psycho-etického ustrojení dospět k všelidskému sjednocení? Neodporuje to osobní i historické zkušenosti s chronickou komplikovaností mezilidských vztahů? Překonal snad už vývoj lidstva jeho fatální zatížení hříšností? Není osvícenský racionalismus naivně až nezdravě optimistický? Dopřejeme-li si tyto kacířské pochybnosti, pak se zdá, že

k utopii všelidského bratrství mohou osvícenští kazatelé vzhlížet jen v jakémsi permanentním přesvědčení, které působí zatmění rozumu. Ten se pak může jen zmítat ve víru iluzí a ideologického pomatení.

Zkušenost naopak učí, že se intenzivní blouznivost s intenzivním terorem přitahují. To však nasvědčuje skutečnosti, že jedinou možností všelidského sjednocení je „nepřízřusobivé“ prostě přinutit. Verbálně ušlechtilý osvícenský ideál tedy paradoxně přivolává totalitu, která už bohužel utopií není.

Barša se ale významně ptá, proč by se evropské země nemohly na základě vědomé politické volby pokusit v rámci EU o „americký“ projekt. Kladná odpověď se přímo nabízí. Vždyť Barša přece klade otázku v době, kdy už západními zeměmi prosvístěl dlouhý pochod neomarxistů institucemi. Důležité posty jsou v nich už bezpečně obsazeny jejich kádry.

Takže v zemích ovládnutých neomarxistickou ideologií už celá desetiletí probíhá povinné školení v politicky korektním vzývání multikulturalismu. Jakkoli jde o dobu nadšenou pro inkluzi, platí, že ten, kdo školení nezvládá, je ze světa elit nemilosrdně vyloučen.

„Vědomá politická volba“ multikulturního projektu tedy byla v těchto zemích nasnadě. Odměnou jim bylo obohacení masovou migrací, kterou v podobě povinných kvót přikázalo bruselské politbyro. Vskutku skvělá cesta osvícenstvím prosluněného evropského lidstva ke svobodě. Barša svou knihu vydal v roce 1999. Jako by viděl o šestnáct let dopředu, kdy Merkelová v Německu svobodně spustila svobodnou (?) vítací kulturu. K takovému vizionářskému výkonu mu stačila znalost zákulisí levicového liberalismu, trocha představivosti a špetka logiky.

Tato proměna Evropy je prý vyžadována univerzalistickým snem o společnosti svobody, rovnosti a solidarity. A levicový liberál Barša ji Evropanům kouzlem nechtěného ohlašuje dikcí, jakou se vydávají dekrety: „*Ze zemí monokulturních národů se evropské země musejí proměnit v země národů multikulturních.*“ (s. 297) Když k takovému osvícenému uvědomění nedorostou samy, budou k němu bruselským politbyrem dotlačeny. Svoboda je prostě poznána nutnost, jak dobře ví Hegelem poučený Barša.

Svou vizi Evropy zakončuje Barša stylově, chce se říct po bolševicku; sebevědomí sociálního inženýra mu rozhodně nechybí: „*Multikulturní rekonstrukce evropských národů předpokládá odvržení mýtu o společném původu... Západoevropské společnosti (psáno před naším vstupem do pasti EU) musejí přizpůsobit svou politickou kulturu a fungování svých politických institucí univerzalistické rétorice svých ústav a pochopit soužití svých občanů již nikoli jako soužití ‚bratrů a sester‘, pevně zapuštěných svými kořeny v zemi praotců, nýbrž naopak jako soužití těch, kteří byli z kmene i místa vykořenění, kteří byli vyhnáni z mýtické bezprostřednosti do nekonečného zprostředkování od ‚sebe‘ k ‚jinému‘, od ‚vlastního‘ k ‚cizímu‘. Evropské národy včetně českého se musejí pochopit jako národy cizinců... musejí se prostě odvážit žít důsledně osvícenský ideál, který... vzešel z jejich lůna...“ (s. 298–299).*

Kde berou tito veleduchové oprávnění k takovému protipřirozenému a násilnému zpřeházení a převrácení lidských životů? V mystice osvícenských ideálů? Protože vzešly z lůna evropských společností? Z něho už přece vzešlo více neblahých, životu nebezpečných projektů. Jistěže mělo osvícenství i kladné stránky. V kritické reakci

na některé nezdravé aspekty stávajících společensko-politických poměrů přinejmenším otevřelo možnosti nápravy.

Ideály svobody rovnosti a bratrství sice zní také dobře. Jenže vše záleží na tom, do jakého filosofického obrazu člověka, do jakých antropologicko-etických souvislostí jsou zasazeny. O svobodě, rovnosti a spravedlnosti přece mluví všichni jako o lidských hodnotách; dokonce i marxisté. Ale jaké absurdnosti si pod nimi představují a jaké hrůzy v jejich jménu uskutečňují.

Že pak osvícenství nemůže být svým pojetím proklamovaných hodnot smysluplným životním programem, to musí být jasné každému, kdo pochopil jeho podprůměrnou, protipřirozenou čili nelidskou filosofii, na níž se ten patos osvícenské mytologie zakládá. Proč by tedy zrovna tenhle úlet měl být dnes posvátný? Protože převládá?

Takhle má ovšem smysl se ptát těch, kteří jsou schopni a ochotni myslet filosoficky. Barša patří k politickým myslitelům, kteří vlivné filosofy skutečně čtou a umí je i dobře vykládat. Přesto je jeho myšlení jen zdánlivě filosoficky erudované. Zevrubná znalost filosofických systémů, jíž Barša bezesporu disponuje, totiž není ještě solidním filosofickým věděním. Na něj se musí klást takové nároky, které vyžadují kvalitní odůvodňování preferovaných závěrů. O něco takového se Barša ve svých projížďkách filosofickými směry bohužel ani nepokouší. Jen z nich dogmaticky vyzobává, co štymuje do jeho dogmaticky předjaté ideologické šablony.

Proto Barša například nemá problém s nietzschovsko-foucaultovskou relativizací rozdílu dobrého a špatného jednání, v níž se svoboda hravého životního experimentování staví nad obecně lidský mravní zákon. Je totiž s filosofy historismu přesvědčen, že morálka, spravedlnost a lidská práva nejsou transcendentním měřítkem historického procesu; jsou prý jen jeho imanentní součástí. Skvělá výbava neomarxistického intelektuála pro rozhodování o tom, co je pro lidi a společnost dobré a co nikoli! Totalitní, inženýrsko-represivní svévole víc nepotřebuje.

Bylo by tedy serióznější, kdyby šel Barša s barvou ven a nepředstíral, že opravdu ví, proč je ten multikulturní projekt rozumný, spravedlivý a blahodárný. Víra v osvícenství určitě takovým věděním není. Možná u něj této víře také předcházelo okouzlení neomarxismem a jeho filosofickými školiteli. Pak by jeho aktivní intelektuální podpora kulturní revoluce, v níž hraje multikulturalismus podstatnou roli beranidla na rozbití monokulturních evropských národů, dávala smysl.

Barša se tedy ztotožnil s hlubinnou nenávistí neomarxistů k hodnotám a přetrvávajícím tradicím západní civilizace. Jak už to v jeho generaci bývá, stála možná i u něj na počátku intelektuálního vývoje fascinace neodolatelnou rebelskou atmosférou „zlatých šedesátých“.

V kritické diskuzi by tedy muselo dojít na filosofický spor o tradiční hodnoty. Pak by vyšlo najevo, že do takového sporu může Barša vstoupit jen s naučenými dogmaty, která se v posledku obsahově kryjí s noetickými závěry Kanta a s ontologickými závěry Hegela. Tyto závěry jsou však principiálně zkaženy implicitním nominalismem a Barša by musel zažít opravdovou kritickou diskuzi o pravdivostní hodnotě nominalismu. V ní by pak musel hájit neobhajitelné – možnost kulatého čtverce.

Jenže z vyvracení nominalistického fundamentu lze snadno dospět i k falzifikaci etického relativismu. Na něm se však beze zbytku zakládá příslušná ideologie a z ní

těží i její praktická realizace. A pro Baršovo filosofické myšlení je etický relativismus nepostradatelný. Proto se dá předpokládat, že i jeho přesvědčení o klíčových dogmatech Kanta a Hegela bude subjektivně neotřesitelné.

Ostatně relativizace etického relativismu je ve světě soudobé vzdělanosti nemyšlitelná. Kdo v něm chce něco znamenat, nesmí na ni ani pomyslet. Neboť etický relativismus je pro ně zárukou svobody – jak oni jí rozumí. Intelektuálně v něm objevili útočiště před závaznostmi, které lidským životům nesmlouvavě ukládá lidská přirozenost. Ve jménu emancipace a dospělosti ji tedy sofisticky či bezmyšlenkovitě popírají, aby mohli „svobodně“ myslet a konat. S gestem stvořitelů světa i lidství smazali falešní proroci osvěcenského pseudo-náboženství tabuli s mravním zákonem, aby na ni mohli napsat své zákony džungle.

Na tomto relativistickém pozadí prosazuje sice postmoderní, leč uvědomělý dědic osvěcenských Barša koncept pluralistického univerzalizmu, který tvoří bezprostřední rámec kulturního relativismu a multikulturalismu. Jde v něm o morální partikularismus vzájemně nesouměřitelných morálek s malým „m“. Vylučuje tedy jeden, samotnému lidství odpovídající mravní systém, který by byl obecným ideálem lidské praxe. Spíše z ní každý systém mravních norem pochází.

V místě, kde se Barša snaží přesvědčit o výhodách, či dokonce nezbytnosti proměny Evropy v multikulturní kaši, tedy zatím není ani náznak nějakého odůvodnění; jen samá apodiktická tvrzení. V článku nazvaném Ústavní patriotismus proti etnickému státu vykládá Barša Habermasův koncept (s. 247–254), v němž už přece jen k nějakému odůvodňování dochází.

V národní identitě se rozlišuje aspekt politický (občansko-územní) a aspekt etnicko-kulturní. Oba levicoví liberálové dobře vědí, že tam, kde v sebeidentifikaci národa převládá prvek etnický (společný původ, jazyk, kulturní specifika, tradice...), je větší imunita vůči inženýrským multi-kulti experimentům. Proto Habermas oproti tomu zdůrazňuje prvek politicko-právní identity; mluví o „ústavním patriotismu“. Stojí za povšimnutí, že i tento preferovaný patriotismus se zcela zakládá na ideologicko-politicko-právních konvencích.

Barša v této souvislosti s povděkem kvituje Habermasovo filosofické angažmá v již zmíněném sporu německých historiků. V závěru předchozí lekce jsme viděli, jak Habermas na základě své absurdní ontologie člověka čaruje s bytostnou kolektivní vinou Němců za Osvětim. Konzervativní historici se v tomto sporu stavěli za identifikaci s etnickým národem, což Habermas podle Barši demaskoval jako snahu zbavit Němce Kainova znamení.

V Habermasem favorizovaném ústavním patriotismu jsou prý hlavními hodnotami právní stát a demokracie. Dejme tomu. Ale při takovém pojetí bychom měli mít na paměti, že levicoví liberálové ve službách neomarxistické ideologie umí mistrně balamutit veřejnost. Dokážou využít jejího navykklého vzývání určitých demokratických symbolů a vymožeností, v němž si veřejnost ani nevšimne, jak se pod jejich fasádou změnila jejich původní obsahy. Občané na Západě nepostřehli, že se právní stát pozvolna vyvíjí v totalitní „právní stát“ a demokracie v totalitní demokracii.

Když se například Habermasův žák J. M. Ferry domnívá, že by se sjednocená Evropa měla definovat jako společenství národů zastávající tytéž právně-politické principy, pak to zní docela přijatelně. Ale jen do té chvíle, než se ukáže, že tyto prin-

cipy diktují neomarxističtí ideologové a že je do praxe uvádějí jim povolní a podřízení politici.

Proti Habermasově konstrukci ústavního patriotismu se ale vynořily námitky. Pod jejich vahou byl Habermas nucen svůj koncept korigovat. Barša tento vývoj diskuze dobře formuluje: „... do jaké míry lze vůbec oddělit racionální loajalitu ke státu jako místu působení univerzálního zákona od emocionální loajality ke státu jako místu realizace partikulárního společenství... Fakt, že dvě národní skupiny sdílejí stejné principy spravedlnosti, jim nutně neposkytuje žádný silný důvod ke spojení či udržení spojení... Habermas tedy bere na vědomí, že v moderní době se překryly římské *natio* jako společenství pokrevních svazků a *civitas* jako společenství svazků politických. Tyto dva typy pospolitosti se staly v národním státě dvěma stránkami pospolitosti jediné.“

Neomarxista Habermas však svou snahu učinit utajované ideologické záměry teoreticky přijatelnými jen tak nevzdá. Vyšel z pravdy, že demokratická politická kultura nemusí být totožná s jedním náboženstvím, jazykem a etnickým původem. Že tedy v jednom státě připouští koexistenci různých kultur. Podle toho se prý má řídit i asimilační politika státu. Má vyžadovat jen respektování právního řádu, ne však zvyků, kulturně podmíněných životních forem a hodnot. Vznikne tak prostor pro pluralitu „my“, který je tak vzácný postmoderním relativistům. Takže asimilace pouze kulturně-politická, nikoli kulturně etnická. Zase to zní na první poslech rozumně – aspoň většině nic netušících občanů.

Ďábel je ale zase skrytý v detailech. Habermas operuje demokracií, svobodou a právním státem jako garanty spravedlivého společenského řádu. Jestliže se ale dostanou tyto údajné záruky do područí nelidské ideologie, zbudou z nich pouhé slupky a prázdná slova. Neboť taková ideologie zvyška ignoruje obecně lidský mravní zákon. A zůstává stále nezpochybnitelnou pravdou, že jediné respektování jeho norem může garantovat spravedlnost ve společnosti.

Krom toho Habermas při svém šachování s asimilací rychle zapomíná na teoretické axiomy dynamické ontologie, jimiž výkladově „dekonstruuje“ lidské bytí, potažmo mravní řád. Podle nich je totiž bytostná identita jedinců konstituována jejich kulturní příslušností, kterou prý musí stát respektovat. Jenže například kultura muslimských migrantů, včetně jejich právního systému je odvozena z jejich nekompromisního a nesnášenlivého náboženství. Takže v logice Habermasovy ontologie člověka patří jejich fundamentalismus k bytostnému ustrojení muslimů, které musí stát podle Habermase respektovat. To však vůbec nejde dohromady s jejich politicko-právní asimilací. Konzistence tedy nepatří k přednostem mělkého filosofování, zvláště když je ředěno ideologickými motivy.

Podobný lapsus se vyskytuje v reflexi práva na imigraci, v níž Barša s Habermasem beze všeho předpokládají, že právo na politický azyl vyplývá z univerzálních principů ochrany lidské důstojnosti (s. 254). Kde jen se ale u těchto odpůrců obecného mravního zákona, který zavazuje všechny lidi všech dob, najednou vzal smysl pro skutečně lidskou důstojnost? Kde zůstala pluralita od základu různých, dobově podmíněných morálních systémů? Nebo snad mají teoretici neomarxismu privilegium řešit tžž problém v různých tematických kontextech opačně?

Můžeme tedy obdivovat Habermasovu záludnou vychytralost, s níž předstírá teoretickou opravdovost hledání spravedlivého řešení problému přistěhovalců do

Evropy. On je v těchto otázkách za první ideologický neomarxista, za druhé politický levicový liberál a teprve za třetí postmoderní intelektuál. Jeho myšlení je zde strukturováno touto hierarchií. Není totiž myslitelné, aby svými čistě filosoficky získanými závěry mohl podstatně opravovat ideologické imperativy, obsahy a programy. To by přestal být neomarxistou. Jenže Habermas svými filosofickými texty spíše přispívá k větší přesvědčivosti neomarxismu u vzdělaných čtenářů. V logice plíživé totality pak dává společenskému vědomí toxinu multikulturalismu s pečlivou nenápadností, intelektuálskou erudicí a elegancí.

V otázce ústavního patriotismu se Habermas snaží zachovat zdání racionální přijatelnosti a morální ušlechtilosti multikulturalismu. Opravuje svůj abstraktně univerzalistický model státu a nahrazuje ho univerzalizmem kontextualistickým – což má znamenat zohlednění významu etnických souvislostí v rámci konceptu ústavního patriotismu. Přitom mu nejsou neznámé likvidační záměry ideologických soudruhů, namířené na nenáviděnou západní civilizaci.

Když psal Habermas v devadesátých letech minulého století tuto apologii multikulturalismu, dobře věděl, že motivem všestranného podporování přistěhovaleckých menšin není žádný altruismus, ani nasazení pro spravedlnost. Skutečný motiv pokrytecké iniciativy neomarxistů je revoluční. Má vést k naředění západních společností, k rozbití jejich civilizační identity a monokultury. Teoretické hrátky s „ústavním patriotismem“ a „kontextualistickým univerzalizmem“ jsou tu jen kouřovou clonou. V podstatě jde o prosazení destrukce Západu ideologickými fanatiky z jeho vlastních zdrojů

Když se dnes zpětně podíváme na tuto Habermasovu hru, na jeho předstírání teoretické opravdovosti optikou posledních deseti až patnácti let, nemůžeme se zbavit pocitů nevolnosti. Vždyť tento plodný intelektuál, oddaný vyznavač autodestruktivních filosofii, učeň hlavních postav Frankfurtské školy Adorna a Horkheimera a obratný filosofující žonglér v jedné osobě ovlivnil poválečný vývoj Německa až k jeho současné sebedestrukci jako málokdo.

4. Multikulturalismus v praxi

Multikulturalismus je běžným historickým faktem multikulturního soužití stejně jako jeho příčina – přistěhovalectví. Není ani tak teoretickým problémem, jako spíš předmětem zodpovědné migrační politiky.

Něčím podstatně jiným je multikulturalismus doktrinální, což je umělý, z ideologických důvodů organizovaný patvar, který se prezentuje jako úžasná humánní hodnota. Marxisté prvního sledu se chlubili, že zbavují okovů proletariát celého světa; a masy jim to věřili. Marxisté druhého sledu zase osvědčují svou lidskost tím, že před očima celého světa proměňují kolébku západní civilizace v Babylon; a masy jim tu ušlechtilost zase věří.

Vzhledem ke své teoretické hodnotě nepředstavuje ideologicky vykalkulovaný multikulturalismus sám o sobě pro kritiku žádný problém. Vyjevuje svou absurditu na první pohled. Musí to být samozřejmě pohled střízlivý a nezastřený ideologickou clonou. Teoretickým problémem je spíše to intelektuálně-morální klima, v němž se

ideologickému multikulturalismu tak daří. A právě tento jeho úspěch přináší celou řadu praktických problémů. Počínaje snadností, s jakou zhruba nejméně polovinu západní populace přesvědčuje, ačkoli všemi směry odporuje zdravému rozumu.

Skutečnost, že svodům multikulturalismu podléhají spíše lidé vzdělaní, svědčí o tom, že filosoficky vzato není s jejich vzdělaností něco v pořádku; že je vzdaluje zdravému rozumu i přirozenému citění. Analogicky to platí i o křesťanech a jejich víře. Také oni až příliš snadno sedají na lep té líbezné, propagandisticky masivní sebe prezentaci multikulturalistů. A také přitom nevidí, že jejich progresivistická ideologie odporuje křesťanské víře.

Praktické problémy s multikulturalismem tedy mimo jiné spočívají v nesnadné komunikaci s takto postiženými, pasivními spoluobčany. S angažovanými, dobře placenými aktivisty multikulturalismu rozumná řeč pochopitelně možná není. Tady nezbývá než trpělivé odhalování jejich důmyslné, zprofesionalizované demagogie.

Jedním z neúčinnějších prostředků politiky EU na rozprášení evropských národních států, na zničení jejich struktur, socio-kulturních vazeb a dosavadního způsobu života je neomarxisty řízená a organizovaná masová migrace do Evropy. Katalyzátorem se tu stala její islamizace. Političtí korektoři ale postřehli, že se příval muslimů může jinak dobře zmanipulované veřejnosti přece jen jevit jako časovaná bomba. Proto vyvíjejí značné úsilí, aby vykreslili islám jako náboženství míru.

Smysluplná diskuze na toto téma by měla vycházet z rozlišení, jestli je oponentem uvědomělý aktivista multikulturalismu, který dobře ví, že v něm v podstatě běží o zničení stávající Evropy, kterou se učí nebo už naučil nenávidět. Anebo jestli je oponent pouze pasivní obětí multi-kulti propagandy, který o společensky destruktivních záměrech architektů multikulturalismu nic netuší.

V prvním případě by se diskuze měla spíše zaměřit na odhalení oponentovy falešné rétoriky. Střízlivá úvaha i stále narůstající negativní zkušenosti vedou k evidentnímu závěru, že masová migrace je pro Evropu likvidační pohromou. Aktivisté multikulturalismu ji však komentují tak, aby vypadala jako obohacující dar z nebes na straně jedné a jako ušlechtilý projev vyspělého humanismu na straně druhé. Tímto zákeřným pokrytectvím zakrývají to, co má zůstat v tajnosti a o čem média hlavního proudu úzkostlivě mlčí. Tajemstvím má zůstat fakt, že migrační tsunami je jen součástí a nástrojem kulturní revoluce neomarxistů.

S fanatiky je diskuze ztrátou času. Za předpokladu, že se tedy zasvěcený oponent ještě nestal fanatickým přívržencem příslušného ideologického náboženství, by v druhém kole diskuze mohla přijít na přetřes ta ubohost inherentního pokrytectví revolucionářů, včetně jejich oblíbené zásady o účelu, který světí prostředky. Za mimořádně příznivé konstelace okolností by se nakonec mohla diskuze stočit i na filosofické předpoklady neomarxistů.

V případě, že oponentem je nezasvěcený, pouze zmanipulovaný příznivec multikulturního experimentu, který o té ideologické špinavosti neví, by pak mělo jít v diskusi nejprve o odtajnění jeho děsivých ideologických záměrů. V druhém kole by mohly eventuálně přijít na řadu argumenty multikulturalistů, které mají dokazovat, že to, co je fakticky zlé, je vlastně fakticky dobré. Na některé z nich se tedy podíváme.

4. 1. Problém islamizace Evropy

Na základě výsledků voleb v Evropě (pokud nejsou falšované) můžeme zhruba odhadovat, že třetina evropské populace masovou migraci vítá, třetině nevadí a třetina ji odmítá. Establishment samozřejmě patří do té první kategorie. Zalyká se pýchou nad vlastní ušlechtilostí a solidaritou, nad svým milosrdenstvím a soucitem s „nebohými uprchlíky“. Aby toho nebylo málo, nařizuje tento nakaširovaný dialektický humanismus svým podaným. Proč dialektický? Protože bruselští komisaři a byrokraté ostatním bezohledně nakládají břemena masivně zhoršených životních podmínek, ale sami se jich nedotknou ani prstem; kážou vodu a pijí s přistěhovanci víno.

Reknete normální velkopanská nadutost – nic nového pod sluncem. Jenže toto aktivní, cílené odevzdání Evropy chtivým nájezdníkům z jiných, v mnoha ohledech protikladných civilizací, nemá zřejmě v historii obdoby. Jde o unikátní akt civilizační sebevraždy, páchané z důvodů patologické sebenávisti, kterou západní populaci naordinovali neomarxističtí renegáti.

Od roku 2015, kdy se stala masová migrace hlavním tématem evropské politiky, spustila mainstreamová média masivní, politicko-korektní kampaň, srovnatelnou s výkony nezapomenutelné moskevské Pravdy. Taktiku měla stejnou: rozněcovat a udržovat soucit s „nebohými uprchlíky“ – zamlčovat, co by mohlo vítací kulturu oslabit. Největší problém jim v tomto ohledu dělali muslimští migranti. Ti se totiž netají svou nábožensky určenou nadřazeností a agresivitou a podle toho se taky chovají. Nepředstavují tedy jenom ekonomickou zátěž v podobě štědrých dávek, ale stali se především ohrožením bezpečnosti občanů, legálních výkonů státní moci a nakonec i samotné integrity státu.

Novináři se sice předháněli v korektnosti a lhali o těchto bezpečnostních problémech ve všech směrech o sto šest. Ale některé třaskavé skutečnosti, teroristickými útoky počínaje a na hlavu postaveným právem v marně zapíraných no-go zónách konče, dlouhodobě zatajovat prostě nešlo. Ani oblíbený rituál proradných politiků, kteří se vždy po bombových útocích na chvíli objevují v ulicích, aby semknutí, manifestovali svou odhodlanost a účast s oběťmi, věci moc nepomáhá. Ubozí pokrytci. Od tajných služeb dobře vědí, že se do davu migrantů mísí i teroristé, v počtech jdoucích do tisíců. Přesto je pouštětji spolu s bojovníky islámského státu do Evropy. Vždyť přece s jejich pomocí budují nový krásný svět. Své „euro-hodnoty“ si tyto morálně pokleslé elity nedají vzít za žádnou cenu; a o své zločinné nezodpovědnosti nechťjí nic slyšet.

Tomu se nelze divit, když vezmeme do úvahy, že špičkoví evropští politici (až na vzácné výjimky) slouží ideologii, jejímž cílem je všestranná destrukce stávající Evropy. Pak je politicko-korektní privilegování přistěhovaleckých menšin zcela logické. A tolerování té nejagresivnější, muslimské (zřejmě dočasné) menšiny naopak nejlépe odpovídá skrytým ideologickým záměrům.

Klasickým příkladem této korektnosti vyšinuté mentality západních společností je známý rotherhamský sexuální skandál. V anglickém Rotherhamu bylo muslimskými gangy během nejméně třinácti let znásilňováno a týráno více než tisíc dospívají-

cích bílých dívek. Úřady včetně policie se ale celou dobu bály zasáhnout, aby nebyly obviněny z rasismu. Inu další povinné oběti na oltáři multikulturalismu.

Zasvěceně o tom píše Douglas Murray v knize *Podivná smrt Evropy*: „Někdy na počátku nového tisíciletí pronikly na veřejnost zvěsti o organizované bandě zločinců... ale média o těchto zločinech nemluvila a policie si je netroufala vyšetřit... v severních městech Anglie řádil gang mužů severoafrického a pakistánského původu, který zneužíval nezletilá děvčata... v Rotherhamu se během sedmi let přibližně 1400 dívek anglického původu stalo obětí systematického a brutálního znásilňování... Seběmenší snaha zločin odkrýt, ba dokonce se o něm jen zmínit měla velmi nepříjemné následky. ... zaměstnanci městských úřadů měli strach z nařčení z rasismu... Ze stejného důvodu se neodvážila konat ani policie. ... Hromadné případy znásilňování se dostaly k soudu proti vůli zastupitelů a místních radních, policie i sociálních pracovníků, kteří... ze zbabělosti kriminální činy neohlásili. **Takovou moc má hrozba obvinění z rasismu.** Ani novináři neprojevíli... žádnou statečnost a značně mlžili, aby snad veřejnost nedošla k samozřejmému závěru. ... Policie, státní žalobci i reportéři se chovali, jako by měli za úkol filtrovat nepohodlná fakta.“

Kdyby snad byl někdo v pokušení bagatelizovat politickou korektnost, nechť laskavě uváží, že tohle hromadné podvolení příslušných orgánů, jejich ochromení smyslu pro spravedlnost a zodpovědnost je výsledkem morálně paralytického působení právě politické korektnosti.

Murray pokračuje: „*Mediální cenzura dnes nedovoluje pustit tak drastický případ do veřejné rozpravy. ... O přistěhovalcích se smí mluvit a psát jen pozitivně... Zamlčuje se hlavně každodenní starost většiny občanů a jejich lítost, že společnost, v níž vyrostli, byla bez jejich souhlasu změněna k nepoznání... Lidé dnes nevěřičně krouťí hlavami, proč se jim stále vnucuje, aby se radovali z politických a mediálních reakcí nad rozpadem jejich společnosti.*“

A co na to eso britských konzervativců Boris Johnson? Jako lék arogantně nabízí pragmatický fatalismus: „*Přestaňme už konečně skuhrat, že se hráz protrhla. Stalo se. S tím se nedá nic dělat, a proto se postarejme, aby byl proces inkluze pokud možno co nejstravitelnější.*“ No ovšem, hráz se sama protrhla, příroda je už holt taková. Jenže tady je docela slušná řada konkrétních a známých viníků „protržení“. Jsou to politici-sabotéři, kteří už zhruba půl století beztrestně a s postupně gradující aktivitou pracují na společenském rozkladu Západu. Dost si to pan „konzervativec“ zjednodušil.

Takže hrdý Albion na kolenou, doslova z vlastních zdrojů. Pod čarou stojí za povšimnutí, jak jsou k machistické mentalitě a zločinům muslimů na nezletilých dívkách nápadně shovívavé jinak tak ukřičené a na seběmenší příležitost ke kraválu číhající feministky. Zřejmě také nechtějí být rasistkami.

Rotherham je tedy jen špičkou ledovce. Ve městech západní Evropy, zaplavených muslimskou migrací, je tolerování pravidelného zločinného násilí muslimských gangů na nemuslimech normalizováno. Politickou korektností ochromené úřady, které jsou zodpovědné za bezpečnost, proti terorizování starousedlíků v podstatě nezasahují. Když už nejde zločiny muslimů před veřejností utajit, aspoň je bagatelizují nebo hledají vinu u obětí. O nějaké prevenci na ochranu obětí nemůže být ani řeč. Kolidovala by s vyznáním multikulti náboženství.

Příčiny této hanebné zrady politiků na svých voličích jsou tedy zase ideologické. Povinnou „korektností“ uhranutí politici zakazují bezpečnostním složkám přiměřeně zasahovat proti pravidelným násilnostem privilegovaných muslimů. Zavedli systémové selhávání v povinnosti zajišťovat bezpečnost občanů a dbát o elementární spravedlnost. Elity tím páchají zločiny proti vlastním občanům. Dělalí z nich bezbranné oběti muslimského triumfalismu. Normálně fungující stát, který neztratil smysl pro elementární spravedlnost, by po zkušenostech s muslimským dobytelsko-násilnickým apetitem migrační invazi nepřipustil. Státy ochromené ideologií neomarxistů pochopitelně činí pravý opak.

4. 1. 1. *Slabé argumenty*

Společensky vlivní intelektuálové téhož ideologického vyznání samozřejmě politiky v jejich naprogramovaném defétismu podporují; zvyšují jim sebevědomí. Přesvědčují ohroženou společnost, že muslimská migrace nepředstavuje žádný specifický problém. Argumentují přitom všelijak. Někdy na sebe vyložené prozrazují myšlenkovou nouzi, když například poukazují na to: že na silnicích zemře víc lidí než rukou muslimských teroristů; že u nás trpí třetina domácností domácím násilím; že se máme s terorismem naučit žít; že lidé odmítají muslimy, protože jim chybí vzdělání. Tady se vnučuje otázka, jestli těmto veleduchům kromě opravdového vzdělání neschází i zdravý rozum. Nakonec ale „korektností“ narkotizovaní intelektuálové vždy vytáhnou kartu umírněných muslimů, která má hrozbu islamizace definitivně zaplašit jako pouhého strašáka xenofobů. Argumentují přitom následovně:

1. Existují umírnění muslimové; **2.** Je jich dokonce většina; **důvod:** a/ většina muslimů není agresivní a už vůbec nepáchá terorismus. Závěr: Islám je mírumilovné náboženství; islamisté (islámští fundamentalisté či islamofašisté) ani teroristé s ním nemají nic společného. Strach z muslimů je tedy neopodstatněný; typická xenofobie.

V celém argumentu, který na první pohled přesvědčuje mnohé, je ale pravdivá jenom jeho první věta. Přičemž jde o pravdu banální. Nikdo přece netvrdí, že všichni muslimové jsou zuřiví fanatici. U druhé věty (umírněných je většina) už není její pravdivost zřejmá ani z připojeného odůvodnění, v němž se tvrdí, že většina muslimů neprovozuje ani terorismus, ani není agresivní.

Musíme si tedy nejprve vyjasnit, koho chceme v daném problému považovat za umírněného muslima? Zřejmě toho, kdo ve svědomí odmítá násilí na nemuslimech, protože jsou nevěřící. Na základě tohoto kritéria umírněnosti uvažme nejprve vztah muslimů k terorismu svých souvěrců.

Oficiální průzkumy říkají, že nejméně třetina muslimů v Evropě s jejich terorismem souhlasí. Když uvážíme, že průzkumy prošly cenzurou politické korektnosti, že započítaly jen ty muslimy, kteří sympatii k teroristům přiznali, že lstivost v kontaktu s nevěřícími je u muslimů ctností a že mezitím jich do Evropy napochodovaly další davy, pak se zdá nemožné, abychom na základě tak děravé indukce mohli seriózně tvrdit, že většina muslimů patří do množiny umírněných.

Jistěže většinu muslimů tvoří teroristi. Jak ale zjistit, že většina není agresivní? Podle toho, co o sobě dotázaní muslimové říkají? Co když lžou? Či podle toho, jak se ten zlomek pozorovaných navenek chová? Agresivita přece nesplývá s jejími

vnějšími projevy. Je primárně vnitřním sklonem, který se projevuje za určitých okolností.

Krom toho neblahá zkušenost s donedávna „korektně“ popíranými no-go zónami v městech západní Evropy spíš ukazuje na problém skupinové agresivity muslimů. Muslimské komunity se v nich s vydatnou podporou záměrně pasivních úřadů chovají jako dobyvatelé. Rozhodně se nehodlají přizpůsobovat. Habermasův ústavní patriotismus s jeho distinkcemi *kulturně etnické* a *kulturně politické* asimilace je opravdu neoslovuje.

Za trpného souhlasu evropských vlád tedy muslimové nadřazují své zákony a zvyky zákonům států, do nichž jsou tak blahovonně zváni a v nichž beztrestně terorizují domácí populaci. Vytvářejí v nich paralelní společnost s paralelním právem, zatímco státní orgány jsou ideologicky nuceny k etnomasochismu, jímž rezignují na své elementární povinnosti právního řádu.

Násilnickou energii a bojový elán čerpají muslimští dobyvatelé ze svého náboženství. Jsou jím poučeni, že mají v jeho jménu na své agresivní chování právo. Islámské právo je totiž odvozeno z invazivního náboženského vyznání.

Proti takovému chápání islámu se ovšem zvedl mohutný hlas západních intelektuálů, kteří multikulturalismus milují, takže přesvědčují, že je islám náboženstvím míru. Ujišťují, že nemá s terorismem islamofašistů nic společného. Přitom nemohou rozumně popřít, že závazné texty islámu jsou muslimskými autoritami interpretovány různě. Schází jim jednotná, pro všechny závazná nejvyšší autorita. Když tedy jejich posvátné texty obsahují místa, v nichž jsou věřící vybízeni k násilnému šíření víry, pak je zřejmé, že islámští fundamentalisté mají s islámem společného dost; že v něm dokonce mají pro své zločinné jednání oporu. Nebo snad našli klíč k pravé interpretaci koránu zrovna západní islamofilové? Ti se sice tváří, že ano. Jinak by nemohli tak suverénně tvrdit naprosté odcizení islamistů islámu. Ve skutečnosti u nich jde o pouhé a ubohé politicko-korektní hrátky.

Součástí jejich falešné hry je i pokus relativizovat mečové texty koránu jeho pasážemi o lásce. Ty jsou ale v menšině. Krom toho mají v interpretačních sporech muslimů přednost pozdější texty; a takovými jsou zde texty bojovné.

Podobnou argumentační hodnotu mají poukazy na to, že také křesťané mají své fundamentalisty a že i v Bibli je násilí. Pro křesťany je ale nejvyšší autoritou Písma Kristus, který násilné šíření víry odmítl.

Ale dejme tomu, že mečové a láskyplné texty koránu mají stejnou váhu. To tedy znamená, že plus mínus padesát procent muslimů může i dnes najít v koránu výzvy k zabíjení nevěřících. Řešíme tu aktuální problém, jestli je masová invaze muslimů do Evropy hrozbou. Od dob Chomejního je však oživení bojového ducha islámu realitou, nikoli chimérou xenofobů. V daném problému je pak rozhodující, kolik muslimů dnes a v blízké budoucnosti vezme výzvu k násilí na nevěřících vážně a kolik se jich tedy stane se islamisty. Přitom je v masách migrantů nemožné rozlišovat: a/ islamismem infikované od neinfikovaných; b/ mezi momentálně neinfikovanými ty, kdo jsou infikovatelní, od těch neinfikovatelných.

Ve sporu o muslimské hrozbě tedy nejde o to zjistit, kolik je či bude umírněných muslimů. To ostatně nikdo nezjistí. Rozhodující je, že muslimové mají ve svých náboženských textech oporu pro svatou válku a že cítí šanci na dobytí Západu, neboť

ho vidí v sebevražedné civilizační křeči a na kolenou. Až tedy budou muslimové v Evropě natvrdo zavádět muslimské právo, ukáže se, že sázka na většinu umírněných muslimů byla hloupá; ti totiž nějak významně protestovat nebudou. Zasvěcené neomarxisty ona hloupost ovšem bolet nebude, neboť u nich byla ta „sázka“ jen klamavým manévrem. Nezasvěcení neúspěšní „sázkaři“ ale budou za hlupáky, chcete-li za užitečné idioty.

Cílená islamizace Evropy obsahuje na straně státních orgánů zanedbání povinnosti zajišťování veřejné bezpečnosti, ochrany majetků i životů občanů, kteří platí daně.

Ideologie, které obsahují nadřazenost rasy, třídy, menšin či náboženství a prosazují se násilně, jsou bezesporu hrozbou pro ostatní. V současnosti se v příkladné symbióze spojily hned dvě: marxisté a islamisté. Není to zrovna slibná budoucnost.

4. 1. 2. *Mrazivá nezodpovědnost*

Vzhledem k dosavadní, ideologicky nezastírané zkušenosti s migrací muslimů a k nepředsuudečné reflexi jejich nábožensky determinované mentality je jasné, že cílená islamizace Evropy představuje ze strany státních orgánů systémové neplnění základních povinností, jakými jsou zajišťování veřejné bezpečnosti či ochrana hranic, majetků a životů občanů, kteří platí daně. To jsou závažné projevy arogance moci a právního nihilismu. Ve skutečnosti všichni vědí, že apel na zodpovědnost konkrétních viníků se v ideologicky zamořeném klimatu prakticky rovná volání do větru.

Na kritiku masové migrace do Evropy a jejích tragických následků reaguje politicko-mediální establishment varováním, že kritici rozeštvávají společnost a vyvolávají nenávisť, čímž prý podněcují muslimský radikalismus. Přitom už jeho privilegované příslušníky nezajímá, jestli je kritika pravdivá. Zajímá je jen veřejné zostouzení a umlčení kritiků. K tomu se hodí i přeladění samozvaných antifašistů na pravidelné poplašné dávky o nebezpečném nárůstu pravicového extremismu a hrozbě fašizace společnosti.

Jinak se v pokryteckém varování elit před nenávisť a rozdělováním společnosti zaměňuje příčina s účinkem. Ve skutečnosti je příčinou napětí v západních společnostech to zločinné spolčení proradných multikulturalistů s asertivními muslimy v likvidaci relativně snesitelných poměrů a zbytkových tradičních hodnot západní civilizace. Odpor nezmanipulované části veřejnosti je tu pouze následnou reakcí ohrožených. Její znechucení pochopitelně vzrůstá, když musí se zahanbením sledovat ten stínový box, jaký za zády policejních antikonfliktních psychologek provozují bezpečnostní složky – připravené dát se buď při prvním zadupání divochů v ulicích na útěk, nebo hrát mrtvé brouky. Ti z nich mají sice v obou případech legraci, ale placení strážci pořádku se přece nesníží k rasismu. Krom toho musí šetřit síly na sporadické protestní akce starousedlíků; na nich dobře potrénují. Toto truchlivé divadlo se už stalo koloritem západních velkoměst. Mainstream je s ním spokojen, obětí jeho demagogie už také přijde jako normální a nařízený masochismus zvyšuje migrantům apetit i kuráž.

Opravdu tedy nehrozí, že by politici cítili zodpovědnost za tragickou, ideologicky motivovanou migrační pohromu. Nehne s nimi, že uvalují na své voliče ne-

snesitelné, v konečném výsledku likvidační soužití s narůstající masou náboženských fanatiků, kteří rozumějí jen síle. Těm naopak umetají cestu a udělují jim status „chráněných zvířat“. Původním obyvatelům na oplátku věnují vychovatelskou péči. Chtějí-li žít v relativně klidné porobě, musí absolvovat nekonečné kurzy o lidských právech barbarů, o povinné solidaritě a vřelé vítací kultuře a také o naléhavé potřebě předcházení rasovým konfliktům.

Oběti jsou tedy oproti zločincům systémově znevýhodňovány přesně podle zvrácené logiky revoluční spravedlnosti. Když se jedná o realizaci totalitní ideologie, udržení politické moci, dobře placených postů a morálního sebeúchvatu elit, pak jdou jejich reziduální mravní zábrany stranou. Potom nemají problém bezohledně a od základu překopat životy Evropanů, rozvolnit vazby a struktury jejich společností, přerušit kontinuitu jejich tradic a zahodit jejich historii. Takové kolektivní jednání bruselských elit také odhaluje totalitní povahu jejich politiky.

4. 2. Rasismus naruby

Rasismus lze definovat jako zásadně negativní vztah k jinému člověku kvůli jeho rase. V osobním kontaktu se projevuje pohrdáním, ponižováním; ve společenském životě například segregací. Odmítnutí rasismu je požadavkem základní morální gramotnosti. Rasista je proto právem vnímán jako morální analfabet.

Jak už ale víme, je u totalitních ideologů v mravním řádu všechno zpřeházeno. To neznamená, že by hlásali negace mravních hodnot explicitně; tak hloupí nejsou. Jsou naopak mistry v jejich falšování. A neomarxisté toto sofistické falšování povýšili na umění. Jejich umění demagogie mimo jiné spočívá v účelovém redefinování spravedlnosti, lidských práv, solidarity, milosrdenství, tolerance, občanských svobod, korektnosti či nenávisti. Posunutím významů těchto termínů získala kulturní revoluce obrovskou dynamiku a přesvědčivost.

V relativisticky rozkolísaných západních společnostech není obtížné posouvat mravní vědomí tím „správným směrem“. Jednou takovou směrovkou je i odhalování údajných diskriminací. Boj s nimi byl neomarxistickými stratégy objeven jako zvláště účinný prostředek radikální změny společnosti. Proto se také stal základem Evropské Charty základních práv článek o zákazu diskriminace – pochopitelně jen těch, kterým náleží ideologicky motivované zvláštní privilegia. Slídění po různých formách „diskriminace“ dostalo právní impuls i krytí. Ostatně základní občanská práva a svobody musí jít stranou. Například podle článku 52 Evropské Charty základních práv může být svoboda slova zrušena, bude-li ohrožovat dosažení cílů EU. Ona jim však překáží principiálně. Zatím je v logice měkké totality omezována salámovou metodou; apetit však roste.

V rámci multikulturalistického tažení proti civilizaci bílých mužů si tedy kulturní marxisté nemohli nechat antirasismus ujít. Pojali ho vskutku originálně. Výše uvedená definice rasismu na ně byla moc obecná a především byla málo akční. Proto si usmysleli, že rasistou může být jen běloch. Tento jednosměrný rasismus dokonale vyhovoval revoluční potřebě diskriminovat „univerzální diskriminátor“. A protože historie amerických rasových třenic byla ještě v živé paměti, stala se vítaným tématem diskriminace černochů. Ti se také stali vedle muslimů vítanými přistěhovanci

do Evropy. Byli totiž vhodným „materiálem“ antidiskriminačního provozu místních uvědomělých revolucionářů, kteří se přitom baví hlavolamem, kolik Afriky patří do Evropy a kolik se jí do ní vejde.

Nemá smysl tady probírat katalogy titěrností zahrnutých v rozsahu pojmu mikroagrese, který se stal výkonným indikátorem v honu na rasisty (= výlučně bílé). Kdybychom měli dokumentovat následky jeho praktického užívání, vznikl by extrémně dlouhý seznam nespravedlností spáchaných na běloších. Podstatné je, že podle vládnoucí ideologické logiky je každý černoch apriorním objektem útlaku, a proto mu a priori náleží privilegia.

V normálním myšlení nedává „apriorní rasismus“ smysl. Rasismus se realizuje lidským jednáním; proto je vždy aposteriorní. Však také v normálním myšlení funguje výše uvedená obecná definice rasistického chování.

I ten nejfanatičtější marxista musí také vyjít z normálního chápání rasismu jako toho, co odporuje lidské důstojnosti. Právě z něj pochází spravedlivé rozhořčení nad rasistickým chováním. Ideologickým ignorantům je ovšem v této souvislosti marné připomínat, že také oni se tu odvolávají na lidskou důstojnost, v níž nutně předpokládají obecnou lidskou přirozenost i s jejími etickými implikacemi. Mají přece svou hlavu, své ideologické zadání, svou relativisticko-kolektivistickou etiku..., v nichž přirozenost ignorují; proto mohou čarovat i s definicí rasistů.

Jak řečeno, rasismus je mravně nepřijatelný proto, že nespravedlivě atakuje člověka kvůli jeho rase. Tuto definici však multikulturalisté vtipně (sofisticky) posouvají a rozšiřují takto: Každý, kdo kritizuje jedince určité rasy – vyjma té bílé – je rasista. Původní etické hodnocení (nemravnosti) rasismu je u nich pochopitelně zachováno. Přechází ale nelogicky do jejich upravené definice. Tímto trikem získávají multikulturalisté možnost identifikovat jako rasisty ty, kteří jimi nejsou. Například i ty, kteří odmítají jejich protipřirozené recepty, jakými jsou pozitivní diskriminace či politicky korektní nekritizovatelnost členů určitých menšin.

V praxi to vypadá tak, že když hájíte právo na svobodnou kritiku typického špatného chování některých členů ideologicky privilegovaných menšin, jste bezhlavě označeni za rasisty. To je samozřejmě typická ideologická svévole. Jednání, které spoluobčany evidentně obtěžuje či ohrožuje, je oprávněně kritizovatelné. Ani ten, kdo odmítá zmíněné recepty multikulturalistů, není proto hned rasistou. Může naopak odmítat rasismus inteligentněji, aniž by přitom přepadával do opačného extrému a pěstoval s multikulturalisty rasismus naruby. Nenávisť multikulturalistů k oponentům proto není „oprávněnou“ nenávisť k rasistům. Je naopak pokrytecká jako ostatně celý multikulturalismus. Zdání její oprávněnosti si multikulturalisté usnadňují zmíněnou sofistickou, kterou lze vyjádřit pseudo-sylogismem: *Rasista kritizuje členy určitých menšin; Vy je také kritizujete; jste tedy rasisty.*

Diktát multikulturalistů, který kritiku nespravedlivého jednání zakazuje, je tedy rovněž oprávněně kritizovatelný. Tím spíše, že tito moralizující morální analfabeti aplikují princip kolektivní viny výlučně na bělochy a nutí ty současné, aby se do nekonečna káli za hříchy svých předků, přičemž nikdo přesně neví, do jakého kolena.

Multikulturalistům k tomu stačí vágní pojem „sociální spravedlnosti“, aniž by tušili, co nefalšovaná sociální spravedlnost skutečně obnáší. Kdyby je taková spravedlnost skutečně zajímala, zjistili by především, že už sama jejich selektivní aplikace

na bělochy je frapantní nespravedlností. Totéž platí o principu kolektivní viny. Kdyby ho mohli aplikovat univerzálně, zavedli by do života společností univerzální chaos. Ale to je nezájímá. Oni jen jako šelmy vycítili příležitost a jdou v síle revolučního instinktu za kořistí.

Tupost, s níž je tento podlý antirasismus akceptován, se snad dá tolerovat maximálně v prvním semestru humanitních studií, která jsou jím zaplevelena. Přetrvávali i v dalších semestrech, pak by měli zodpovědní rodiče u svých ratolestí zvážít včasné ukončení takových studií. Skutečnost je ale méně ideální. Výsledkem takového vymývání mozků je, že dospělí běloši na povel klečí před černochoy a uchvácení vlastní „humanitou“ se nutí do prožívání viny za rasismus svých předků. Přitom jim nedochází, že elity, které je do těchto trapností vmanipulovaly, implicitně podporují reálný černošský rasismus, nehledě k tomu, že pokládají takový pojem za bezobsažný. Na příkladu můžeme ilustrovat, do jakých absurdních rozměrů antirasismus vybuje v Evropě L. P. 2021.

V Praze se hrál fotbalový zápas Sparta v. Glasgow Rangers. UEFA zakázala účast diváků pro předchozí rasismus v hledišti. Ten podle bdělých dohlížičů spočíval v tom, že černochoch, který dal Spartě gól, byl vypískán, protože se po jeho vstřelení vítězoslavně proběhl před tvrdým jádrem spartánských fanoušků. Všichni kromě bdělých „antirasistů“ vědí, že kdyby totéž udělal hráč pleti bílé, dopadl by stejně.

UEFA těsně před zápasem s Rangers Spartě milostivě povolila účast desetitisíc diváků – dětí od šesti do čtrnácti let. To neměla dělat. Ve skotském týmu totiž hrál jistý černochoch (Kamara), který měl půl roku před nastávajícím zápasem konflikt s českým hráčem, slávistou Kúdelou. Obvinil ho s rasismu, který nikdo nedokázal a ještě ho po zápase fyzicky napadl. Kúdela dostal distanc na deset zápasů a mimo jiné přišel o účast na mistrovství Evropy; inu pokroková spravedlnost.

Česká fotbalová veřejnost, v pravém humanismu zaostalá, touto událostí žila. Většinou dávala najevo, že Kúdelův trest považuje za nespravedlivý. Bohužel to nedokázala utajit před dětskými diváky. Ti proto na Spartě na Kamaru pískaly, a když byl za faul loktem po první žluté kartě vyloučen, dovolily si i nad tím jásat. Na jiné černochoy ve skotském mužstvu ale nepískaly.

Normálně myslící z toho snadno vyvodí, že důvodem vypískání Kamary nebyla jeho barva pleti, ale jeho chování. Co je ale dnes na Západě normální. Rozhodně jím není myšlení politických korektorů. Britská veřejnost, v čele s agilním právníkem Kamary, (mimočodem jakýmsi černým skotským „ombudsmanem“ ve věcech rasismu), spustila hysterii proti českým rasistům a žádala co nejpřísnější tresty.

Tento případ odhaluje s mimořádnou srozumitelností míru myšlenkově morální degenerace současného Západu. Naproti tomu reakce široké české veřejnosti ukazují, že u nás zdravý rozum ještě není zcela umlčen. Pro západní mentory je to samozřejmě pobídkou, aby procesy převýchovy zaostalého Východu zintenzivnili; pokrok se přece zastavit nedá.

5. Genderismus v teorii

Kritická reflexe multikulturalismu vytvořila v základním ohledu i půdu pro filosofické posouzení genderové ideologie, která je druhou hlavní variantou totalitní ideologie neomarxistů. Jako těžší multikulturalisté z falešných filosofických představ o člověku, tak ze stejných omylů vyvozují postmoderní neomarxisté(ky) své feministické extrémy. Jako se v multikulturalismu pokrytecky předstírá úžasně humánní zájem o „nebohé uprchlíky“, tak se v gender-feminismu předstírá nadstandardní zájem o systematicky utlačované ženy „nelidským“ patriarchátem. Principy a šablona jsou stejné.

Samozvaným spasitelům lidstva zase můžete donekonečna vysvětlovat, že systematické narušování přirozených sociálních vazeb **rodinného a národního** soužití je univerzální vzpourou proti přirozenému řádu lidského život. Pokud je vzpoura úspěšná, zavádí do společnosti masivní nelidskost a nemůže mít proto jiné vyústění než univerzální tragédii.

Tuto souvislost jsme mnohokrát zaznamenali na vyšší teoretické rovině v případě popírání obecně lidské přirozenosti s konsekvantním popřením obecného zákona lidské ušlechtilosti. V síle etického relativismu, který není ničím jiným než mravním nihilismem, tedy falešní proroci kormidlují svými zvrhlými experimenty společnost k citelnému chaosu. Ve své fanatické oddanosti nelidské ideologii si pochybnosti nepřipouštějí.

V těchto dvou hlavních proudech ideologické destrukce Západu jsou tedy obsaženy konstitutivní znaky totality: celoplošná infiltrace západních společností systémovou sociální nespravedlností (pokrytecky vydávanou za vysoký stupeň sociální spravedlnosti), prosazovanou politickou mocí, která je vybavena systémovou, situačně dávkovanou absencí veškerých morálních zábran.

Tato chtěná absence lidskosti je ovšem ideology umně maskována. Jednak arogantním vyhlašováním právních zmetků, honosně vydávaných za lidská práva. A také soustavnou převýchovou populace v režimu politické korektnosti. Úspěch této morální demagogie je obrovský. Goebbels byl ve srovnání s neomarxistickými propagandisty amatér. Jednou z oblíbených technik totalitní propagandy je vytrvalé zaměňování mravního dobra a zla. Neomarxisté ji přivedli k dokonalosti. Jejich rétorika přetéká ušlechtilostí termínů, jimiž se po staletí vyjadřovaly přirozené mravní hodnoty. Viděli jsme však, že jim lstivě podsouvají ideologicky zkarikované obsahy, které posouvají jejich významy k pravým opakům jejich autentických obsahů.

To, co tedy neomarxisté nazývají sociální spravedlností, kterou okázale nastolují svým bojem za „utlačované“, je ve skutečnosti ideologicky naprogramovaná, politicky zaváděná a pečlivě diverzifikovaná sociální nespravedlnost. Bohužel ti, na které nespravedlnost nejvíc dopadá, sami usnadňují její společenskou fixaci. Poslušní občané postmoderních demokracií totiž s uctivou naivitou vstřebávají pokřivenou humanitní vzdělanost i každodenní porce dezinformací – včetně těch o údajných dezinformátorech. Pak není divu, že se stávají snadnými oběťmi propagandistických manipulací a následně i „orwellovského syndromu“, v němž je omyl Pravdou a zlo Dobrem.

Motivem zavádění těchto hodnotových deviací do společenské praxe je stávající totalitní ideologie. Jejich intelektuálním zdrojem je v posledku kánon principů novověké filosofie. Na začátku této lekce jsme načrtli filosofický profil neomarxistů a naznačili konsekventní opory (kolektivismus a egalitarismus) krajně levicových trendů, kompaktně soustředěných v jejich totalitní ideologii. Neomarxisté navíc těží z postmoderní radikalizace novověkých omylů. Právě ta jim navodila a umožnila nadmíru úspěšnou prezentaci nesmiřitelného boje proti utlačovatelům všeho druhu.

Postmodernisté našli svého patrona v Nietzschevi. Jeho frivolní výkřiky o pravdě a podstatě člověka i jeho života sice vycházely ze závěrů Nietzscheových předchůdců, a byly proto následující generaci filosofů částečně sympatické. Ale většinou jim ještě zněly poněkud extrémně. V další generaci už je ale vzali postmoderní filosofové vážně a okázale zvýslovněný myšlenkový chaos legitimizovali. Neomarxisté jsou v něm jako doma.

Genderová teorie je filosoficky vypracovanější než multikulturalismus. Rozbití rodin je totiž ještě o stupeň choulostivější než rozbití národů. Neboť vazba rodiny na přirozenou danost plození přímo bije do očí a teoretické pohrávání si s negací lidské přirozenosti v tomto ohledu prakticky naráží na základní evidence o lidské existenci.

Proto museli tvůrci genderismu vynaložit daleko víc sofistického umění. Vytáhli tedy ze svého levicového arzenálu oblíbené a působivé rovnostářství a aplikovali ho na vztah muže a ženy. Dobře to zapadlo do marxistického revolučního scénáře, v němž je hlavním bodem skandalizace bílého heterosexuálního muže. Však také jeden z nejčtenějších neomarxistů, guru a osvoboditel studentů ze jha tradiční sexuální morálky, marx-freudista H. Marcuse, mobilizoval feministky revolučními ideály k vítěznému tažení proti utlačovatelskému patriarchátu. Co se tehdy mohlo zdát utopii potrhých socio-montérů, je dnes drsnou realitou.

5. 1. Filosofický kontext genderové teorie

Tady se hodí připomenout některé odstavce z předchozího svazku (*Iluze etických relativistů*, 21. 7.), které mohou tvořit bezprostřední teoretický podklad pro následnou kritiku genderismu. Z celého filosofického kurzu víme, že moderní představy o člověku jsou postiženy podstatnou redukcí lidské reality na nahodilé životní akcidenty, které se realizují v rámci životních procesů lidských jedinců. Jejich absolutizování nastolilo 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 spočívá ve výkladové amputaci jádra lidství a v následné dekonstrukci lidské reality; přesněji řečeno v 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 tom, kým člověk je a kým má být. Striktně vzato se v něm může mluvit o člověku už jen ze setrvačnosti a na základě předvědeckých intuicí lidského bytí. No a přesně z takového odpadkového materiálu je vystavěna genderová teorie.

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

Je nasnadě, že pokud je politické myšlení napojené na model člověka bez lidské přirozenosti, ztrácí jedinou možnou oporu pro smysluplnou a racionálně srozumitelnou řeč o životním primátu mravních hodnot a o nezczitelných lidských právech. Logickým důsledkem teoretického barbarství nominalistů je absolutní superpozice etického relativismu. Totalitní myšlení od filosofie víc nepotřebuje.

Pro důsledného nominalistu je „člověk“ pouhým slovem, jemuž neodpovídá žádný reálný, identický obsah, a tudíž ani žádná přirozená důstojnost. Paradoxy se množí, když nominalista identifikuje lidské bytosti výlučně empirickými znaky, které samozřejmě chápe obecně a realisticky. V takto paradoxně předurčeném politickém myšlení vystupují do popředí osamostatněné, ontologicky „svěbytné akcidenty“, které vyjadřují osobní i společenské diference – především ty, jimiž se lidé co do svého společenského postavení liší.

Tyto akcidentální diference, které nominalista ontologicky absolutizuje, jsou zdrojem společenských nerovností mezi lidmi (urozený/neurozený, bohatý/chudý, mocný/bezmocný, vlivný/bezvýznamný, učený/neučený, charismatický/nezajímavý, mladý/starý, pán/sluga, učitel/žák, nadřizený/podřizený...).

V normálním, realistickém pohledu se tyto nerovnosti „korigují“, přesněji řečeno vyvažují a relativně srovnávají vztahem k ontologické rovnosti všech lidí, shodujících se v ontologicky nadřazené specificky lidské přirozenosti. Na této ontologické úrovni jsou si totiž všichni lidé z důvodu lidské důstojnosti rovni. Lidská důstojnost je ontologická hodnota, která neprominutelně zavazuje všechny aktéry všech společenských interakcí k tomu, aby jimi byla respektována. Právě z této nejvyšší úrovně hierarchizovaných hodnot lidství vyplývá nadřazenost mravního zákona a lidských práv, která limitují svévoli i extrémní nadřazování privilegovaných. Přirozené danosti nepodléhají žádné racionalizaci mocných, a proto nemají být ani hříčkou jejich libovůle.

Jenže ve světě nominalistů se taková ontologická korektura a odpovídající lokalizace akcidentálních diferencí staly nedostupnými. Posledním kritériem společenského uspořádání v něm mohou být jen individuální diference, jejichž původ (individuální přirozenost, výchova, svobodné jednání) působí mezi sociálními skupinami nerovností. Ty pak získávají v nominalisty pokřiveném ontologickém řádu větší význam, než jim v lidském životě rozumně přísluší. U socialisticky orientovaných nominalistů vyvolávají tyto ontologicky „přerostlé“ nerovnosti pohoršení.

Jakožto zdroje nerovností mezi lidmi jsou totiž akcidentální rozdíly lidských jedinců nominalismem *de iure* (ontologicky) povýšeny na úroveň druhových rozdílů. Tím se propastí mezi lidmi dramaticky zvětšují. Vědomí společného lidství přestává být evidentním společenským pojítkem. Je nominalisty zatlačeno do pozadí, klesá na úroveň matné před-reflexní intuice a ztrácí roli hlavního kritéria hodnot potažmo úrovně společenského života.

Na jedné straně nominalistické nadsazení akcidentálních, jevových nerovností na úroveň druhových rozdílů logicky ospravedlňuje otrokářství, machiavelismus, hegelianský kult světodějných osobností, nietzschovskou panskou morálku i totalitní reži-

my. 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.

Na druhé straně člověk nejedná vždy důsledně podle toho, co poznal či „objevil“. V případě extrémních negativistů to dokonce není ani možné. Skeptik jako takový například 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. 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 až 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 citění vůči jejich nepravostem.

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 totiž vede tyto citlivější nominalisty k tomu, aby našli instanci proti mocenské zloůli ve společném lidství. Tedy v základní, intuitivně silné pravdě, že všichni lidé jsou si jakožto lidé rovni.

Problém je ale v tom, že ve svém filosoficky rozkolísaném myšlení zase přepadají do opačného extrému. Přehánějí toliko „cítěnou“ přirozenou rovnost lidí tak dalece, že ji obracejí v nepřirozené odmítání i těch sociálních nerovností, které přirozeně vyplývají z osobních bio-psycho-morálních dispozic a rozdílů.

Existují odlišnosti jedinců, které závisejí na prostředí. Jsou ale i takové, které vyplývají z jejich individuální přirozenosti. S tou ovšem nominalisté nepočítají. Svým nerozumným odporem proti těmto přirozeně daným sociálním nerovnostem tedy tito socialisticky ladění nominalisté jednak logicky bagatelizují základní osobnostní rysy člověka, jimiž se jejich individuální přirozenost zřetelně projevuje. Především však úsilím o odstranění nerovností, s nimiž nemůžeme volně nakládat, odporují přirozenému řádu života. Nehledě k tomu, že nedisponovatelnou individuální přirozenost neuznávají, se tím reálně dopouštějí kolosální systémové nespravedlnosti.

V tomto konfliktu s individuální přirozeností se u nekonzistentních nominalistů uplatňuje i jejich levicová inklinace ke kolektivistickému zploštění osobního života.

Podle ideologického klíče vytypované sociální nerovnosti vnímají levicově orientovaní revolucionáři jako urážku zředěného společného lidství a vyprázdňené důstojnosti ponížených jedinců. Okázale, až kýčovitě se dojmají jejich údělem. Nafukují intuici společného lidství a s mravním patosem spravedlivých pracují podle ideologického zadání na odstranění individuálních nerovností. Samozřejmě si v tom vypomáhají zneužíváním státní moci – jejím diktátem socio-politické rovnosti. Tím

se zmínění ideologové ocitají na stejné mravní úrovni a na stejné lodi s morálními cyniky, jejichž bezmezné utlačování chtěli odstranit.

Levicové ideologie vycházejí z určité filosofie společenského života. Z ní čerpají domněle odůvodněné koncepty etického relativismu, kolektivismu a rovnostářství. To je spolu s implikovaným etatismem politicky smrtící koktejl.

Připomeňme, že tyto společensky destruktivní koncepce logicky vyplývají z nevinně vyhlížejících teoretických nezdarů, které se ustálily v novověké filosofii člověka jako plody zralého kritického myšlení. Přitom ji dovedly k jeho univerzální výkladové derealizaci, která zahrnuje: derealizaci poznání (ztráta hodnoty objektivity); desubstancializaci (ztráta základní identity člověka); denaturalizaci (ztráta neměnné lidské přirozenosti); demoralizaci (ztráta obecného zákona dobrého života); depersonalizaci (ztráta osobní finality života). Tyto potracené ontologické dokonalosti lidství jsou nahrazovány náhradními modely, které představují jejich antiteze a které v důslednějších aplikacích nastolují zákon dehumanizace čili radikální sebeodcizení člověka. Takové odlidšťující aplikace obsahuje právě levicová mentalita a levicová praxe.

Zcela zjevné odlidštění života produkuje etický relativismus. Zajišťuje mocenské svévůli všeho druhu neomezené pole působnosti a beztrestnost. V kombinaci s kolektivismem, kde se občan stává majetkem státu, je tím v rámci levicového myšlení morálně ospravedlněn neomezený státní dirigismus. Proto mohou levicoví politici s domněle čistým svědomím vtělovat svou voluntaristickou pseudomorálku do legislativ bez omezení a stavět tak jinak mravně smýšlející mimo zákon.

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, vychází rovnostářství paradoxně z momentální absolutizace druhové přirozenosti lidí, v níž jsou si všichni rovni.

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 „důkladně“ založeným antropologickým principem levicového myšlení.

Trvalý sklon levice 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. Takovou protipřirozenou míru rovnosti, v níž se systematicky minimalizují a souvztačně banalizují přirozené individuální difference občanů, je totiž 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 vychovatelské ambice levicových ideologů je dnes

bohužel veřejností čím dál víc vnímáno jako normální, ne-li přímo záslužné. Západní společnosti tím otvírají prostor novému politickému útvaru: totalitní demokracii.

Přesvědčení demokraté pokládají takové spojení za oxymoron, 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.

Postmoderní humanita je založena na triumfu levicového kánonu, který se stal mohutným zdrojem pseudo-hodnot pokrytecké morálky. Tu kreativně zobsažňuje vyšinutá, leč nevyčerpatelná imaginace jejich vyznavačů. Zdravý rozum už pro ně není žádnou překážkou. Naopak se 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 toho, co je přirozeně nerovné – 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 vždy „rovnější“ architekti neobtěžují. Stačí, aby kompletně smetla přirozený řád společnosti individuálně diferencovaných lidských bytostí. O to přece 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 personality vylučuje kolektivistickou degradaci člověka; přirozené kvalitativní diference 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. Neomarxisté však proti autoritě jako takové spustili nevidanou hysterii. Kromě bezprostředních revolučních potřeb i proto, že rovnostářská ideologie marginalizuje osobní rozdíly ve jménu rovnosti v hypostazovaném obecném lidství, které se snadno proměňuje v ideologicky žádoucí Lidstvo.

Takto ontologicky předimenzované abstraktní lidství tedy paradoxně a neomylně vede k redukci lidských jedinců na homogenní masu. Průvodním morálním jevem takového sociálního inženýrství je epidemie závisti a nenávisti, jíž zglajchšaltovaná společnost „po zásluze trestá“ výjimečné jedince, kteří si svými kvalitami a výkony dovolili překročit horizont její mocensky stanovené (pod)průměrnosti.

Na druhé straně ideologicky zkorumpovaní soudci například tolerují zločinné násilí a pohlížejí 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 prý lidská práva těch, kteří třeba díky své požitkářské pohodlnosti zaostávají. Ve jménu takto pokřivené spravedlnosti pak soudy rezignují na skutečnou spravedlnost včetně ochrany bezpečnosti; selhávají tak ve své elementární profesní funkci. Občan a jeho bezpečnost zajímají levicové ideology jen jako tvárný materiál pro jejich mesiánské projekty.

Takové jsou skutečná povaha a specifické 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 bůhvíjaké ještě spravedlnosti, pak to svědčí o velice pokleslém chápání spravedlnosti v daných společnostech.

Na neomarxisty ovládnutém postmoderním Západě egalitarismus vhodně přispívá k mravnímu nihilismu, špatně maskovanému pokryteckou pseudomorálkou a okázalým předváděním humanity, což tak skvěle reprezentují zfalšovaná lidská práva z dílny Nové levice. Intelektuálové, kteří se dali do jejich služeb, se tím zase jednou pořádně zdiskreditovali profesně i lidsky. Pokud jsou zároveň křesťany, pak v míře své falešné politické angažovanosti hrají roli falešných proroků a stávají se z nich mravně problematictí aktivisté.

5. 2. Přirozenost jako sociální konstrukt

Bezprostřední teoretický rámec genderové teorii dali vlivní postmoderní filosofové (J. Derrida, M. Foucault...) a revoluční náboj dodali neomarxisté marx-freudistické orientace, především H. Marcuse. Pro klíčový problém genderismu je rozhodující, že šlo o konformisticky orientované antiesencialisty. Ti si jako věrní dědicové odkazu novověké filosofie osvojili nejradikálnější partii jejího systémového negativismu, aby jím na přechodu do nového tisíciletí od základu dezinterpretovali lidské bytí a důkladně reorganizovali hodnotový systém lidských životů.

Předmětem revolučních změn se stal i přirozený vztah muže a ženy. Tvůrci genderové teorie se soustředili na jeho sociální aspekt, především na tradované role mužů a žen. Vedle je k tomu feministická intuice nepatřičnosti mužské nadvlády. Ta byla v atmosféře vzníceného smyslu pro rovnostářství vnímána jako tradicí ustálené ponížení žen. Teoretici genderismu tedy interpretovali tuto mocenskou nerovnováhu jako fixovanou nespravedlnost, která musí být odstraněna. Náprava se měla dít změnou chápání společenských rolí muže a ženy. Tím by se zrušilo zažitě nespravedlivé násilí, jímž prý tradice zatížila samotné základy společenského života. V reflexích tohoto problému tedy pojem genderu primárně orientuje na sociální role mužů a žen.

Celý genderový humbuk vzešel z revolučních požadavků a nálad feministek. Neomarxisté je pohotově integrovali do svých revolučních plánů. Racionální podobu genderismus získal, když se tématu ujali intelektuálové a vztáhli ho k dobově převládající filosofii člověka. Ta především poskytla genderové teorii základní axiom z dílny filosofů historismu: „Za socializací a před dějinami není nic, co by člověka určovalo.“

Za jeho platnost jim neručí nikdo menší než sám velký Hegel a jeho neméně velký ontologický epigon Heidegger. Po nich už prý nemůžeme člověka chápat jinak než jako totožnost jeho bytí s jeho životními procesy, kde konstitutivními principy člověka jsou čas a náhoda.

Axiom filosofů historismu představuje negaci neměnné lidské přirozenosti. Genderistům se stal požehnáním. Především vytvořil rámec pro jejich ideologicky účelové, fantazijní variace na téma sociálních rolí mužů a žen. Jeho zpracování tím bylo vyvázáno z vazeb na předem dané skutečnosti obecného lidství. Vznikl tak prostor pro „lidovou tvořivost“, jejímž předmětem nebylo nic menšího než samotná zákonitost lidských životů.

Omyl historismu i tady vyjevuje svoji hloubkovou destruktivní účinnost. Právě díky němu mohou autority postmoderního feminismu sebevědomě tvrdit, že společenské role mužů a žen jsou pouhými sociálními konstrukty. Tyto role tedy podle nich nejsou dány přirozenými bio-psycho-socio diferencemi mužů a žen, nýbrž jsou nahodilé, dějinně podmíněné. Proto je prý jejich společenské ustanovení autonomní. Společenské role přece nemohou být odvozovány z obecně lidské přirozenosti, když je její pojem pouhou metafyzickou fikcí.

Na tomto bytostně relativistickém podkladě může být se zdáním přesvědčivosti konečně zjednána domnělá sociální spravedlnost. Jak? Odstraněním mocenské nerovnováhy a strukturálního násilí ve vztazích mužů a žen. Ta byla suverénně nastolena patriarchální společností, která prý mužskou dominanci konstituovala systémové násilí na podřízených ženách. Zavedené kulturní vzorce vzájemného chování mužů a žen toto údajné násilí v jeho četných podobách normalizovaly. Proto se prý zdálo, že ho implikuje a legitimizuje samo přirozené lidství jako obecně platný model soužití muže a ženy. Teprve filosoficky „vyspělejší“ feministé odhalili pravou povahu této mužské svévole a nadvlády. Podle nich tu jde jen o čistě sociálně stanovené role a způsoby vzájemného vztahování mužů a žen, které odpovídají představám té které společnosti. Mají tedy jen partikulární platnost.

Když ale genderisté kritizují patriarchální uspořádání jako zneužití moci k podrobení té „lepší poloviny lidstva“, pak tak evidentně činí z vlastních pozic, v nichž známým kouzlem předpokládají, že jejich představy o spravedlivých vztazích mužů a žen mají výsadu univerzální platnosti. Jen za tohoto předpokladu pak mohou logicky tvrdit, že patriarchální socio-konstrukty: a/ obsahují zažitá genderové stereotypy, které musí být v časech prozření vykořeleny jako instance hanebné nespravedlnosti; b/ že taková hanebnost byla na ženách páchána celá tisíciletí, takže je tak hluboce zakořeněná; c/ že díky statečným feministickým aktivistům a aktivistkám (vlastně aktivistkám a aktivistům) bude už s tou patriarchální zvlí konec.

Jenže zmíněný předpoklad těchto emancipačních objevů je v rámci feministického výkladu rozporný. Neboť ústředním bodem tohoto výkladu je teze o genderu jako čistě sociálním konstruktu, který jakožto dějinně a kulturně podmíněný nemůže v neměnné formě platit ve všech dobách. Na to však genderisté v překotném kritickém zaujetí zapomínají, když ze svých dobově podmíněných představ o spravedlivém genderu, a tudíž jen partikulárně platných pozic kritizují patriarchální genderové uspořádání s nárokem na obecnou platnost těchto svých představ o spravedlivém

uspořádání vztahů či rolí mužů a žen. Čili typický lapsus intelektuálů, determinovaných novověkým myšlením.

Tito filosoficky dezorientovaní a lidsky nezralí napravovatelé světa tedy nechápou a ani pochopit nechtějí přirozenou povahu rodinného života. Jako sloni v porcelánu interpretují přirozenou komplementaritu muže a ženy v termínech strukturního, genderově podmíněného násilí, nespravedlivé nerovnosti a genderových stereotypů.

Revoluční posedlost genderistů má zase jen nelidsky vychýlený filosofický kontext a motivaci neosobnosti. Těží ze soudobé dominance materialistické životní filosofie a jejího pyšného prosazování. Logicky vzato je pro ně hodnotovým stropem egoismus. Věří, že jsme na světě, abychom si ho co nejvíc, pokud možno bezbolestně užili. To je podle nich náplň všelidského štěstí, na které má prý člověk svaté právo. A právě za takové právo žen hrdinně bojují všemi prostředky. Protože ale děti vyžadují také obět, představují dost značnou překážku pro egoisticky definované štěstí. Nezbyvá tedy než se podívat na rodinu nově, originálně. Proto musí být přizpůsobena nově objevenému smyslu a cíli života, a tudíž i podrobena jisté dekonstrukci.

Genderistická reflexe povahy rodiny je inspirována feministickým hnutím za rovnoprávnost; té nemůže být nikdy dost. Feministický motiv je tedy vhodným důvodem a impulzem k dekonstrukci rodiny. Žena připoutaná k plotně? Hrůza. Ano, pro egoistu je to skutečně nesnesitelná představa. Ovšem jen za předpokladu, že smyslem života je zrovna hédonismus. Ten si ale pokrokový, individualisticky sebestředný člověk demokratických časů vymluvit nedá.

Takové je tedy pozadí originálních prvků genderové revoluce, jakými jsou: a/ do přirozené povahy rodinného života implantovaný bytostný konflikt muže a ženy; b/ gender jako čistě sociální konstrukt; c/ interpretace různosti rolí v rodině v termínech strukturního násilí a strukturní nespravedlnosti; d/ požadavek důsledného vymýcení genderových stereotypů.

Avantgardní, ideologicky hojně vytěžovaná genderová hypotéza tedy stojí a padá s hodnotou svých filosofických základů. S odvoláním na noeticko-ontologické a antropologicko-etické závěry celého filosofického kurzu můžeme zodpovědně říct, že se hypotéza genderistů diskvalifikuje už samotným svým filosofickým založením. Je to v jistém smyslu konglomerát základních nesmyslů, sebíraných z těch nejméně zdařilých partií novověké filosofie. Připomeňme některé: a/ popírání možnosti objektivní pravdy, platnosti principu sporu, identity člověka, lidské přirozenosti, obecného mravního zákona – vždy s automatickým nárokem na pravdivost a bezrozpornost příslušných negací – bez možnosti russellovského úniku k metažazyku; b/ mnohonásobné, neuvědomělé, a tudíž i rozporné postulování negované neměnné lidské přirozenosti v nutně užívaném obecném pojmu člověk; c/ mnohonásobné, neuvědomělé, a tudíž i rozporné postulování platnosti obecného mravního zákona při naruživém kritizování neřestí, zločinů a hanebného útlaku z dob minulých.

Když na příklad velká autorita postmoderních feministek M. Foucault chápe nárok na pravdu jako pouhý výraz mocenských zájmů, pak by se mu také mělo nastavit zrcadlo, aby si ujasnil, jakým to asi nevalným zájmům sloužil svými výkřiky on sám. Nebudeme daleko od pravdy, když za nimi vytušíme ideologii, která degraduje filosofii na intelektuální nástroj „třídního boje“. Tomu nasvědčuje i skutečnost, že tento postmoderní velikán dokonce definuje i pojem spravedlnosti pouhým zájmem o zís-

kání či udržení moci. To už zase máme co dělat s intelektualizovanou negramotností, která hraničí s nietzschovskou filosofickou pomateností, kterou jsme měli možnost obdivovat v Etice (viz *Iluze etických relativistů*, lekce 18.)

Vulgární zpolitizování filosofie je výrazem nadvlády praxe nad teorií, kde osobní či ideologické vášně a politické zájmy určují myšlenkové obsahy filosofických závěrů. Takový je i pokleslý diskurz filosofických autorit genderismu. Některé z nich, po vzoru M. Foucaulta, tento svůj osobní nešvar zobecňují a lehkovážně jím relativizují myšlení všech filosofů. Absolventi humanitních studií postižení krajně levicovou vzdělaností jsou pochopitelně angažovaní i v genderistickém aktivismu. V jeho intencích tedy světu zasvěceně oznamují, že pojem obecné lidské přirozenosti a implikovaná obecně lidská mravnost jsou pouhými výmysly mocných a vlivných společenských sil, které jimi udržují svou utlačovatelskou hegemonii.

Poněvadž je ale nemožné vylučovat ve smysluplných filosofických výkladech specificky lidských záležitostí adekvátní pojem lidské přirozenosti, je proto i nesmyslné izolovat sociální role mužů a žen od přirozených daností a rozdílů. Neboť pojem individuální lidské přirozenosti obsahuje sadu vrozených specifických schopností k specifickým životním procesům a činnostem, kterou každá adekvátní reflexe musí respektovat. U mužů a žen mezi ně patří i jejich i přirozené danosti/principy, které určují různý podíl mužů a žen na faktu plození a jejich různé dispozice k péči o narozené.

Celé generace speciálních psychologů a vychovatelů umí tyto skutečnosti detailně popisovat. Ví o nich i dnešní odborníci. Pokud ale nejsou nakaženi soudobým ideologickým brakem nebo ho zbaběle neakceptují, pak jednoduše nejsou pouštění ke slovu. Jsou „demokraticky“ umlčováni, skandalizováni, ostrakizováni. Neboť „spravedlivé“ tažení za rovnost žen, za genderovou „spravedlnost“ a za vymýcení „systémového násilí“ na ženách vyžaduje úplně jinou „kvalifikaci“. Už vizionář Engels přece snil o osvobození žen od břemene zvaného péče o děti. S ženami se tento průkopník sociálního inženýrství o takové svobodě od dětí asi moc neradil. Kým jsou ale tyto v nevědomosti násilně udržované ženy ve srovnání s feministkami, poučenými dnes takovými esy, jakými jsou pro ně M. Foucault či H. Marcuse.

Je už trapné připomínat těmto analfabetům v řádu lidských věcí, co znali celé generace od prostých lidí až po učence a co také tvoří abecedu ideologicky nezkořumpovaných sociálních psychologů. Že totiž samo přirozené ustrojení mužů a žen přináší různou účast na plození, z níž bezprostředně vyplývají i různé role při obstarávání rodiny. Tomu harmonicky odpovídají i různé psychofyzické dispozice mužů a žen. Psychologie žen je přirozeně zaměřena dovnitř rodiny. Žena je jejím srdcem, vytváří její vnitřní prostředí a vztahovou intimitu. Muž je přirozeně disponován k zabezpečování rodiny. S těmito samozřejmými pravdami dnešní feministky zaryté zápasí. Kdyby za sebou neměly značnou politickou moc, byly by k smíchu.

Růzností obsahů zodpovědnosti za rodinu odpovídá už na úrovni emoční dynamiky různost psychologického ustrojení mužů a žen. Odhlédneme-li od míry mravní kultivace emocí, která je u jedinců buď zdařilá, nebo zanedbaná, můžeme konstatovat, že u mužů jsou například vrozené sklony k výbojnosti, k sebezprosazování, k vyhrocování konfliktů silnější než u žen. Souvisí to s jejich specifickými rolami v péči o rodinu, jakými jsou starost o obživu a bezpečnost rodiny. Žena v tomto ohledu přirozeně tíhne spíše k oběti, ke smířování a k předcházení konfliktům. Ztotožňování

rolí muže a ženy je tedy zhruba na stejné úrovni, jako když opožděný žák druhého stupně základní školy zamění funkce srdce a ledvin.

Ontologicky vzato je řád jednotou v mnohosti, která obsahuje různost. Přirozený řád rodinného života se tedy zakládá na komplementaritě mužů a žen. Vše, co ji jakkoli porušuje, proto odporuje přirozenému řádu. Genderová ideologie však komplementaritu z principu neguje. Odporuje tedy přirozenému řádu. Činy, které mu odporují, jsou však mravně zlé. Genderismus tedy svou povahou produkuje mravní zlo. Jeho aktivisty to ale hluboce nezajímá.

Absolventi genderových studií se na nich většinou setkávali s náročnými filosofickými problémy lidského bytí a života poprvé. Na jejich adekvátní uchopení a samostatné kritické promyšlení ale neměli šanci. Jejich univerzitní profesori je k něčemu takovému nepustili. Neboť ani oni sami neměli to štěstí, aby si vydobyli čas a prostor ke zkoumání, jestli jsou ideologicky předurčená řešení těchto problémů skutečně tak pravdivá, jak je to v osnovách předepsáno.

Není žádným tajemstvím, že poměry v humanitních oborech jsou na západních univerzitách už po několik generací tristní. Zájem o pravdu na nich vystřídal represivní, extrémně levicový aktivismus, který opoziční názory nepřipouští. Kultura ostrakizace oponentů pronikla i na katolické univerzity jako důsledek neblahé intelektuální vstřícnosti k soudobé humanitní vzdělanosti, kterou už půldruhé století propagují katoličtí modernisté.

V extrémně zideologizovaném prostředí levicově orientovaných studií tedy vládne z povahy věci tvrdý dogmatismus a tuhá ortodoxie. Na těchto pochybných učilištích, která jsou vývojově pokročilou parodií na univerzity, si mohou účastníci studijního provozu osvojovat jen ty předepsané „správné“ závěry; jako za bolševika. Chybějící evidenci jim supluje bezmezná, fanatismem posilovaná důvěra v pokrokové ideály „emancipace ponížených“, jak jim je vštěpují prokádovaní učitelé.

Genderové teorii tedy zmínění absolventi vesměs uvěřili tak, jako věří studenti exaktním poznatkům na přírodovědeckých fakultách. S elánem „těch, kdo vědí“ pak šíří, co se naučili. Na rozdíl od absolventů exaktních věd tím ale působí jen zkázu duší a intoxikaci specificky lidského životního prostředí. Jen pár elitních, cynických ideologů z blízkosti mozkového trustu neomarxistů dobře ví, že tažení proti patriarchátu, domnělému strukturnímu násilí a genderovým stereotypům jsou pouhými maskovacími sítěmi likvidačních procesů, které spustili ke zničení Západu. Se stejnou věrolomností předstírají a sugerují, že čím víc migrantů, tím víc obohacení.

6. Genderismus v praxi

Multikulturalismus a genderová teorie jsou dvě hlavní programové koncepce totalitní ideologie neomarxistů, které mají civilizačně zhoubný náboj, neboť jsou na Západě zaměřeny ke zničení rodin a národů. Zároveň představují definitivně kladnou odpověď na otázku, jestli je EU totalitní. Neboť oba tyto společensky krajně destruktivní koncepty se staly hlavní, všemu nadřazenou politickou strategií politiky EU a představují radikálně nemorální přestavbu veřejného i soukromého života postižených společností. Jejich plíživým, kontinuálním a úspěšným protlačováním naplňuje tato

politika všechny znaky měkké totality. Takový soustředěný, totální útok na podstatu společenského života, na systémový rozklad jeho jádra, a tedy na sebevraždu Západu dějiny zřejmě nepamatují.

Evropští komisaři mají neodolatelnou ambici převychovat poddané k obrazu svému. S arogancí ideologicky posedlých a s mocenskou zpupností sebe zbožšťujících veleduchů formátu Stalina a Hitlera nařizují občanům, aby si osvojili nové vidění světa, aby zapomněli na zdravý rozum, na svou životní filosofii, zahodili své náboženské vyznání, přehodnotili svůj hodnotový žebříček, překopali svůj charakter, přizpůsobili své zvyky a záliby novým pořádkům a našli k nim rychle pozitivní vztah.

Rozdíl od zmíněných politických zločinců je jen v tom, že ti museli nahrazovat nedostatek propagandistického záběru i umění brutalitou. Neomarxisté si naopak mohou díky své záłudné a nadmíru úspěšné propagandě dovolit luxus nikoli krutého prosazování vlastních nelidských záměrů. Byli by ostatně sami proti sobě, kdyby své dosud přesvědčivé, omamně působivé jednání v rukavičkách vyměnili za karabáč. Samozřejmě není vyloučeno, že na něj také může dojít.

Zvrácenými představami o člověku a jejich rafinovaným uváděním do života západních společností se neomarxisté řadí mezi přední nepřátele lidstva, kteří primárně nemrzačí lidská těla, ale lidské duše. Jsou přesvědčeni, že když se pod fasádou humanistické rétoriky lstivě zmocnili vrcholných postů v ideologicko-politicky rozhodujících institucích, jsou už tím morálně oprávněni diktovat své perverzní světonázorově-spoolečenské preference jako závazné normy pro ovládnuté západní společnosti.

Jako tedy lídři bruselské politiky bez problémů a bez ohledu na své voliče zaplavili Evropu migranty cizích kultur, aby pak povýšenecky oznámili, že takové nadělení nemá alternativu, tak stejně direktivně a bez významnějšího odporu provádějí absurdní, radikální zásahy do životů rodin. Tyto praktické důsledky materialistického náboženství a jeho hédonické morálky plynule vtělují do právního řádu.

Nařizují tedy státům, aby akceptovaly gender mainstreaming a v jeho logice prosazovaly rovnost mužů a žen. Co takový imperativ obnáší? Státy se **musí** podstatně podílet na zásadní genderové převýchově společnosti. Musí prezentovat vztahy mužů a žen jako konkurenční; bezmála jako třídní boj. Proto **musí** postihovat navyklé genderové stereotypy jako porušování lidských práv porobených žen. K tomu se hodí i probouzení udavačské mentality v druhy svobodných společnostech.

Genderová stereotypizace je přitom takřikajíc nafukovací. Rejstřík zapovězených genderových stereotypů obsahuje například kromě tradičního, „diskriminačního“ chápání rolí mužů a žen i heteronormativitu, která ustavuje nerovné společenské postavení homosexuálů a odmítá i objevitelské bujení dalších variant pohlaví. Dále obsahuje i předmanželskou sexuální abstinenci, záporné hodnocení potratu či morální regulaci sexuálního chování.

To vše má být mediálně interpretováno jako osvobozování od tradičních dogmat o sexuální identitě mužů a žen a o ideální podobě rodinného soužití. Skandalizování tzv. genderových stereotypů tedy připravuje redefinování identity mužů a žen, rodiny, otců a matek. Reálně jsou tyto podstatné, protiskutečnostní zásahy návodem k permanentnímu sváru a rozvratu rodin, z něhož může těžit jen juvenilní justici vybavený, pečovatelsko-vychovatelský totalitní stát.

Tyto zrušné zásahy do rodinné intimity má zakrýt pokrytecky líbezná rétorika o rovnoprávnosti, spravedlnosti a také apely na odstraňování všech forem diskriminace, které prý celá tisíciletí vrstvila tradiční morálka. Uplatňuje se v ní samozřejmě výše zmíněný model jednosměrného rasismu: běloch rasista – černoch oběť; muž pán – žena služebná. Ideálem pokrokové postmoderní ženy je sebevědomá, bezdětná aktivistka, nejlépe lesba či aspoň „transka“, která ovládá hantýrku feministické filosofie, je politicky angažovaná s vyhlídkou na vysokou funkci v bruselském aparátu a umí si užívat života.

Protikřesťanský i protipřirozený osten se nedá přehlédnout. Neomarxisté dobře vědí, koho a co mají na mušce; jejich nenávisť by se tu dala krájet. Krom toho je jim jako prohnáným totalitářům jasné, že podporou závislosti na libidu činí lid ve stylu „chléb a hry“ méně odolným, méně vnímavým k mocenské nespravedlnosti a náchylnějším k podrobení. Jinak se ovšem musí uznat, že postupují s obdivuhodnou strategickou vynalézavostí. Společnost pustoší multikulturalismem, zatímco genderismus zasahuje hloubky osobních životů. Nelidskostí oba nihilistické a vzájemně se doplňující koncepty překypují. Totalitní dehumanizace je v jejich provedení kompletní.

Mocí opojení a úspěchem zpití ideologové si pochopitelně nenechali při svém genderistickém tažení Západem ujít, aby nevrhli morálně výbušnou směs emancipované libovůle a etické negramotnosti na celé vzdělávací systémy – předškolní děti nevyjímaje. Stranou nezůstaly ani antidiskriminační zákony s jejich pověstnou presumpcí viny těch a priori podezřelých utlačovatelů. K ledu naopak poslali svobodu vyznání i svědomí. Oživují tím nedávnou bolševickou minulost. Kdy to jejím pamětníkům dojde?

To vše tedy bruselské politbyro ukládá vládám jednotlivých států jako přednostní povinnost. Vyjevuje i tím totalitní podstatu své politiky. Ke stejnému závěru přichází i německá socioložka Gabriele Kuby ve své vynikající knize **Globální sexuální revoluce**. V poslední kapitole, nazvané Šikmá plocha k totalitarismu v novém hávu, píše:

„Nastupující totalitarismus dvacátého prvního století má jiný kostým než totalitarismus dvacátého století. Nemá knírek ani vojenské boty. Je těžké jej rozpoznat, protože naši současníci se domnívají, že jsou bez viny, když poukazují prstem na zločiny svých otců a nevidí, že zlo vstupuje na scénu pokaždé v jiné podobě. Nový totalitarismus je velmi flexibilní a dokáže se velmi dobře přizpůsobit hodnotám, které jsou dnes vysoce ceněné. Obléká dokonce plášť svobody, i když krok za krokem ničí její předpoklady. Virtuózně ovládá nové technické prostředky komunikace a kontroly a využívá jejich potenciál k totální kontrole. Zaslepuje a vytváří chaos; každou pravdu mísí se lží a do každé lži vkládá zrníčko pravdy, aby lidé už nedokázali rozeznat, co je pravda a co je lež, aby se nakonec sama pravda stala podezřelou z toho, že chce omezovat svobodu. Vytváří se veřejné mínění, které je natolik mocné, že lidé přestávají věřit vlastním názorům a jsou ochotni vyměnit je za ideologie, a to i takové, které je schopen rozpoznat jako lež vlastníma očima a z vlastní zkušenosti každý – například popírání pohlavní polarity muže a ženy.

Ideologie kontaminuje prostor duchovní svobody, prostor hledání a zkoumání pravdy. Ideologická myšlenková konstrukce znásilňuje skutečnost, aby posloužila mocensko-politickým zájmům, které se skrývají za zdánlivě prospěšnými cíli. Ideologie je ochotná využít jakékoli prostředky, aby dosáhla svých záměrů. Využije jakoukoli lež, jakoukoli nepravdu, jakýkoli způsob manipulace. Znásilňování pravdy v duchovní oblasti pokra-

čuje dále v podobě násilí vůči člověku. Karel Marx napsal svůj Kapitál u psacího stolu; nikoho přitom nezabil. Ale za dalších sto let přišli o život miliony lidí pro vidinu utopie, která se brzy jen stala zástěrkou pro totální moc jedné kriminální bandy.

Zatímco marxismus sliboval, že odstraní reálné utrpení dělnické třídy, a hnutí žen vystupovalo proti reálné diskriminaci žen (obě hnutí tedy měla svou ‚masovou základnu‘), současná kulturní revoluce se nedožaduje zlepšení situace nějaké velké utlačované skupiny obyvatelstva, ale dalekosáhlé změny celé společnosti ve jménu nového chápání člověka podle vůle malé menšiny. Ideologická lež, že jsou tím sledovány dobré cíle, které slouží zájmům většiny, musí působit tak dlouho, dokud nebude dosaženo nezvratných změn, které zabetonují vládu menšiny prostřednictvím totalitních mocenských struktur.“

7. Konzervatismus versus „konzervatismus“

Pro intelektuálně i eticky chaotickou dobu postmoderní je mimo jiné příznačné i to, že se ke konzervativnímu myšlení, potažmo ke konzervativní politice hlásí politici a političtí myslitelé, kteří sdílejí filosofické názory, jež jsou bohužel neslučitelné s autentickým konzervatismem, tudíž i neschopné konzervatismus přesvědčivě filosoficky založit.

Z těch známějších mezi ně patří například Leo Strauss, Erik Voegelin, Leszek Kolakowski či Roger Scruton. Sice si v politickém myšlení uchovali zdravý realismus. Jejich texty přinášejí v záplavě beznadějného nominalismu, historicismu a výsledného levičáctví příjemné osvěžení. Ale jejich pozice z oblasti politické filosofie v sobě bohužel nesou i silnou zátěž metodologických konfuzí a zásadních filosofických nezdarů novověku.

To je také důvod, proč v teoretické konfrontaci s levicovým myšlením sice místy zdařile kritizují jeho deviace, ale výchozí principy a základní premisy jejich kritiky u nich zůstávají na vodě. Jestliže tedy v praktičtějším tématech ještě sem tam uplatňují čím dál vzácnější smysl pro realitu, pak u nich myšlenková úroveň klesá úměrně s výstupem k obecnějším problémům. V oblasti noeticko-ontologických základů filosofie už jen bezmocně narážejí na pevnou hradbu novověkých předsudků. To má samozřejmě vliv na celkovou rozkolísanost pozic jejich praktické filosofie.

Jako jedno z kritérií rozlišování autentického a falešného konzervativismu může sloužit pojetí lidských práv. Moderní filosofický chaos, který se stal jedním z hlavních témat celého našeho kurzu, zachvátil i soudobé představy o lidských právech. Nikdy nebyla lidská práva tak halasně vzývána a zároveň stejnými lidmi tak cynicky pošlapávána jako dnes. Jak mohlo k takovému pokrytectví dojít a jak mohlo tak snadno projít? Odpovědí na takový paradox je opět (jak jinak) současná hegemonie relativistické filosofie člověka.

V předchozím svazku (*Iluze etických relativistů*, 19. 5.) bylo vysvětleno, proč musí smysluplné chápání lidských práv vycházet z realistické filosofie. Noeticko-ontologicko-etický relativismus naopak pojem lidských práv spolehlivě vyprazdňuje. Amputovaný pojem lidských práv neomarxistickým falzifikátorům umožnil, aby zneužili dobře znějící termín k hanebným obsahovým podvrhům. Mezi ty nejoblíbenější patří

revoluční spravedlnost dvojího metru, kterou tito profesionální sofisté mistrně aplikují prostřednictvím pseudo-pojmu lidských práv menšin. V jejich zprostředkování a na pozadí rétorické pasti zvané „sociální spravedlnost“ udělal tento rozporný pojem závrtnou kariéru. Bezkonkurenčně zaplevelil právní systémy Západu.

Tento morálně-právní paskvil je zase pochopitelný jen v kontextu kulturní revoluce neomarxistů. Její pachatelé se sice holedbají hlubokým smyslem pro spravedlnost. Ale spravedlnost jen pro vybrané menšiny je pouhým rétorickým ornamentem. Rubem této vyprázdněné spravedlnosti je systémové bezpráví – páchané na hetero-mužské bílé většině. Už se například uvažuje také o dani z bělošské nadřazenosti. Že by snad nezanedbatelná většina mezi neomarxistickými lidry chtěla spáchat harakiri?

Dnes už se zaběhnuté ideologické čachry s morálkou natolik vžily, že v lidech spolehlivě uspávají i elementární smysl pro spravedlnost. Slábnoucí protesty jsou levicově-liberálními demokraty cenzurovány a umlčovány právě ve jménu lidských práv menšin. Postmoderní objev revolučního potenciálu menšin se stal kultovním zaklínadlem pokrokové humanistiky, která je dnes povinnou kvalifikací intelektuálních a politicko-mediálních elit.

Jejich vlivem a v režii politické korektnosti vznikl na Západě široký konsenzus o tom, že příslušníci privilegovaných menšin mají lidská práva: na nekritizovatelnost – na benevolenci úřadů – na parazitní, arogantní chování – na shovívavé posuzování zločinů, páchaných na těch nikoli privilegovaných.

Rubem této vnucené samozřejmosti je fakt, že jsou občané druhé kategorie trestáni za pravdivou, spravedlivou kritiku těch privilegovaných.

Připomíná to předchozí totality. Také v nich byla kritika vytypovaných nadlidí tabu. S tím rozdílem, že komunisté a nacisté ještě neuměli odůvodňovat svá privilegia lidskými právy. Ta byla tehdy ještě argumentem proti totalitářům. Jakýmsi dialektickým kouzlem se dnes lidská práva dostala do jejich režie. Přepólovala na stranu těch, koho jimi totalitní panstvo zvýhodňuje.

Co jen se to s lidskými právy stalo? Změnila snad časem svou podstatu? Nebo jen byla nově pochopena?

Lidská práva vždycky tvořila morální hráz proti útlaču ze strany státní moci. Jenže neomarxisté účelově objevili „utlačované“ v určitých menšinách, protože v nich našli kýžený potenciál rozvrácení stávající společnosti. Přisoudili jim tedy status apriorně utlačovaných a jednoduše pro ně vymysleli nová lidská práva. Za utlačovatele prohlásili nikoli státní moc, ale bílou heterosexuální většinu, kterou z duše nenávidí; prahnou tedy po „historické spravedlnosti“.

Je to v podstatě snadné. Lidská práva měla donedávna zvláště díky odporu proti komunistům dobrý zvuk. Proto si je jejich neomarxističtí bratřanci vtípně přivlastnili a monopolizovali. Nad tímto trikem by ale měla vyset otázka, jestli je tím zároveň nezkarikovali. Jestli jen nezneužili jejich skvělou značku pro své nemravné cíle.

Odpověď je nasnadě. Postmoderní pojetí lidských práv představuje dokonalé ideologické zfalšování skutečných lidských práv. To, co je dnes za ně označováno, je ve skutečnosti jejich popřením. A nikdo ani moc neprotestuje. Taková blamáž je ovšem možná jen v intelektuálně i morálně zdecimovaných společnostech. Zatímco skutečná lidská práva jsou součástí obecně lidské spravedlnosti, ta neomarxisty

vymyšlená se zakládají na tom nejprimitivnějším mravním kritériu: dobré je to, co kulturní revoluci prospívá, špatné je, co jí škodí.

Je to ostatně axiom dnes normalizované egoistické etiky, kde ohled na druhé jen překáží sebeuspokojení a spravedlnost se stává prázdným slovem. Kolektivisticky zatížení ideologové transponují egoismus jedinců na egoismus skupinový. Neomarxisté se přitom řídí Marcuseho formulací represivní tolerance: *veškeré společenské dobro je dnes soustředěno v programech nové levice*. Všechny alternativy proto musí být potlačeny všemi prostředky. Je to ozvěna leninského verdiktu: „*právo je to, co prospívá straně*“.

Tak také všechno, co zvýhodňuje revolučně výtěžitelné menšiny, musí být podporováno a vše, co tomu překáží, musí být bez ohledu na práva druhých zničeno. Ideologicky řízené a politickými korektory prefabrikované legislativní procesy mohou na principu skupinového egoismu produkovat už jen právní zmetky.

Vydávat tedy ideologickou svévolí stvořené právní předpisy za lidská práva menšin je jako plést si žháře s hasičem. Takovou kombinaci drzosti, antropologické negramotnosti a cynismu najdeme jen ve světě postmoderních, mesianismem postižených a vlastními vizemi zfetovaných totalitních ideologů.

O zakotvení skutečných lidských práv v lidské přirozenosti, o jejich univerzální platnosti a atributech, o jejich filosofických předpokladech, kritériích jejich poznatelnosti, o mezích jejich rozsahu a o nesmyslnosti pojmu lidských práv menšin jsme širěji pojednali v předchozím svazku (viz *Iluze etických relativistů*, s. 281–287).

7. 1. Nešťastná participace křesťanů na sebevraždě Západu

Počínaje osvícenstvím se mnozí katoličtí intelektuálové postupně stávali obětí filosofické epidemie. Vývoj tímto směrem zplodil v myšlenkovém světě katolicismu trojského koně modernismu. Morální teologové s rozmazanou představou lidských práv jsou jedním z mnoha jeho produktů. Na křídlech sloganu „otevřenosti modernímu světu a soudobé kultuře“ se staly prokazatelné filosofické omyly modernistů nesmírně přitažlivými. Rezonují i v politických postojích dnešních křesťanů. Posilují u nich také důvěru v novou morálku, konkretizovanou falešnými lidskými právy a politickou korektností.

Mnozí křesťané proto nemají problém s přijetím těch lidských práv a hodnot, které na Západě už nejméně půl století šíří média hlavního proudu. Ta jim na sebe samozřejmě neprozradí, že se stala účinným nástrojem neomarxistické osvěty a že jsou sama také pod přísným dozorem politické korektnosti. K její zrelativizované, pokrytecké morálce bohužel zůstávají modernisté většinou slepí. Pokrytecký morální patos politických korektorů s nimi naopak sdílejí. A to tak dalece, že také trapně skandují: „*kdo nevzývá ideologicky definovaná práva menšin je nenávisť posedlý fašista, rasista, xenofob...*“ Orwell jasnozřivě prorokoval, že budoucí fašisté si budou říkat antifašisté. Aktéry kulturní revoluce neomarxistů tím sice vystihl perfektně, ale pro politicky korektní křesťany zřejmě marně. Sotva asi tušil, že je podpoří i oni.

Pod vlivem modernistických trendů a charismatických lídrů tedy mnozí křesťané věří, že když neomarxisté mluví o osvobození utlačovaných a jejich lidských právech, jde skutečně o utlačované, o svobodu a lidská práva. Neberou přitom na

vědomí, že navenek přívětiví, humanistickou rétorikou nešetřící neomarxisté křesťanství upřímně nenávidí. Když jim tedy s účelovou úlisností zdůrazňují hodnoty lásky, soucitu milosrdenství či solidarity, vítají davy muslimů jako nebohé uprchlíky s křesťanskou příkladností.

Tyto křesťanstvím ustálené hodnoty sice subjektivně přecházejí do motivů politicky korektních křesťanů, ale reálně v nich ztrácejí své objektivní obsahy. Neboť jsou v nich zneužity k jednání, které objektivně přináší svým spoluobčanům rozsáhlou pohromu v podobě ohrožení jejich bezpečnosti, životní úrovně, klidného soužití, svobody, včetně odcizení a zrady vládnoucích elit. Bezprostřední důvod takového selhání spočívá v tom, že politickou korektností zmanipulovaní křesťané naivně věří nestoudnému lhaní o mírumilovném islámu. Proto se aktivně podílejí na neomarxisty režírované sebevraždě Západu. Je otázkou zpytování jednoho každého, nakolik je jejich nevědomost zaviněná.

Mluvme tedy o našich křesťanských politikcích, působících v těch stranách, které pokládají podrobení ideologicko-politickému diktátu EU za výhru. Jsou v podstatě jako jeden muž probruselští. Uvážíme-li, že bruselská politika je nepokrytě protikřesťanská, vychází najevo jejich paradoxní politická existence. Sice většinou nevědomky, leč významně se podílejí na plíživém odkřesťanšťování Evropy.

Mluvme především o lidovcích, kteří mají křesťanství v názvu strany. Jistě jsou mezi nimi lidsky poctiví politici a zdatní úředníci; bohužel bez potřebného politického rozhledu. Po šílené bruselské režii „migrační krize“ už sice také sem tam utrousí opatrnou kritiku multikulturní politiky. Ale do ideologického kontextu si je dát neumějí; a do své politické linie ji také nezpracují.

Nevědí, a mnohdy ani vědět nechtějí, že se v podstatě jedná o kulturní revoluci neomarxistů, jejímž cílem je zničení civilizace bílého muže. Právě z něj u kulturních marxistů pochází exaltovaná láska k přistěhovalcům, citlivost k sexuálním menšinám a úsilí o absolutní rovnost mužů, žen i dětí. Multikulturalismus má rozbít identitu Západu a jeho národů; genderismus je finalizován zničením rodiny; podvržená lidská práva mají kulturní revoluci zjednat lidskou tvář; politická korektnost jí má prakticky připravovat a umetat jí cestu soustavným šikanováním lidí zdravého rozumu.

Ostatně kritéria zdravého rozumu už dnešní humanitně vzdělaní lidé považují nejen za překonaná, ale i za reakcionářský balast starého světa. „*Jen se plodte a množte, vy bigotní křesťané, my Vám ty děti na školách stejně zkazíme.*“ Tato cynická hláška někdejších univerzitních ateistů se stala v převzetí neomarxistů tvrdou realitou západních univerzit. Také u nás už humanitní obory chrlí zdatné kádry pro politické neziskovky a vrcholné politické funkce.

Lidovci se sice výslovně hlásí ke křesťanské etice a k pevnosti v zásadách. Zároveň však vyznávají ideové principy bruselské politiky, které vycházejí z opačné, relativistické etiky lidských práv, jež se úspěšně vyvíjejí podle ideologického klíče. Rozpor v tom bohužel nerozpoznávají. S klidným svědomím tedy podporují politiku, v níž dominují destruktivní, „bezalternativní“ a morálně zvrácené bruselské programy. A v této kolaboraci spatřují věrnost trvalým hodnotám. Možná přitom i věří, že nová sportovní disciplína migrantů, zvaná znásilňování žen, je kompenzována genderismem, který pro změnu brojí proti násilí na ženách.

Těžko říct, jestli je to naivita, nebo pouhá hra na voliče, když od našich křesťanských politiků slycháme, že se to sice s tou korektností či multikulturalismem nemusí tak přehánět, ale například problémy ochrany vnějších hranic se prý musí řešit v celoevropském záběru. To opravdu nevědí, že strategií bruselských elit je v této věci tvořivá nečinnost? Vždyť je pro ně záplava migrantů vítaným naplněním jejich tužeb, o kterém architekti multikulturalismu v sedesátých letech jen snili. Vyšší ideologický zájem je nadřazen pravdě, právu, národním zájmům, bezpečí i životní úrovni občanů.

V této totalitní logice pak kancléřka Merkelová svévolně degraduje své voliče na občany druhé kategorie a bez mrknutí je vrhá do osobních tragédií a společenského marasmu čím dál nesnesitelnějšího soužití s privilegovanými přistěhovalci. Jako by tu německá „křesťanská“ politička soupeřila s italskou či švédskou vládou extrémní levice o to, kdo vytvoří migrantům lepší podmínky pro masové a permanentní znásilňování žen. Také tato systémová zločinnost odhaluje pravou tvář totality neomarxistů.

Je to záměrné, organizované a hanebné selhání politiků. Jenže zodpovědnost za nejméně do tisíců jdoucích obětí této v západních městech rozšířené migrantské kratochvíle, zodpovědnost za současné podvazování aktivit bezpečnostních a justičních orgánů, za cynické a beztrestné umožňování terorismu i za rozvracení rodin, za fyzické i duchovní mrzačení dětí či za ekologicky motivované zbídačení Evropanů je pro tento výkvět humanismu evidentně prázdným pojmem. Zodpovědnost je tu nahrazena vyššími zájmy o blaho lidstva a Přírody, jimž zdravý rozum nemůže rozumět.

Jestli už naši křesťanští politici nezplaněli ve frázích a jde jim skutečně o dobro naší země, pak by měli svou nešťastnou loajalitu k totalitní ideologii rychle přehodnotit. Jenže zřeknutí se nekřesťanského dogmatu povinné loajality k Bruselu je pro ně asi nepřekonatelným problémem.

Za daleko menší problém zřejmě považují fakt, že například lidská práva neomarxisté vymýšlejí podle ideologického klíče a podle představ lidí, jako jsou sexuální maniak W. Reich či feministka Clintonová. Za těchto okolností ale mohou lidovci o věrnosti kořenům Západu jen blábolit. Jejich někdejší předseda kdesi napsal: „Nezapomínejme, že i Evropská unie bude natolik věrná svým křesťanským kořenům, nakolik intenzivně je budou žít občané členských států. A totéž platí i o volených zástupcích lidu.“ Ach ano, „*Bude-li každý z nás z křemene, je celý národ z kvádrů*“, burcoval kdysi básník v devatenáctém století. Svatá prostoto, ví vůbec tento přední lidovec, v čem žije? Anebo už tomu taky jen slepě slouží?

Když se však se svými spolubratry povýšeně otírá o „extremisty“, pak je namístež položit mu otázku, kdo je tady vlastně extremistu.

Antropologicky negativistická moderní filosofie je nesporně extremistická. Její agnosticismus a etický relativismus velmi přispěly ke vzniku extremistických totalit. Politika, která realizuje programy totalitních ideologií je extremistická. Výměna evropské populace proti vůli voličů je rovněž extremistická. Také vymyšlení „třetích pohlaví“ a vnucování sexuální výchovy dětí v intencích sexuální revoluce za současného odebírání dětí těm rodičům, které ji odmítají, je odporně extremistické. Budovatelská velkovýroba lidských práv pro potřeby odlidšťující revoluce je rovněž extremistická. O tom zřejmě náš přední lidovec ani po čtrnáctidenním školení v Americe nic neví.

Co tedy říct na to, že křesťanští politici, intelektuálové a bohužel i převážně modernističtí kněží nálepkují pod taktovkou i ochranou mnohavrstevnatého mainstreamu jako extremisty zrovna ty, kteří proti těmto zhůvěřilostem ideologicko-politického extremismu protestují. Zrovna ty, kteří tím riskují citelné postihy od zneuctění přes ztrátu zaměstnání až po kriminalizaci?

Křesťanští politici někdy chlácholí svědomí další frází, totiž představou, že když už mají EU změnit k lepšímu, musejí být u toho. Jako páté kolo u vozu? Jejich naivita tu není nepodobná Dubčekově naději, že přesvědčí Brežněva. Ostatně, jak má jejich blahodárny interní přínos do bruselské politiky vypadat, ilustruje již zmíněný příklad: Na jedné straně mluví o potřebě ochrany vnějších hranic unie před migranty, a přitom zároveň zdůrazňují, že se ta ochrana musí řešit celoevropsky – což je v daných mocenských poměrech logika chytré horákyňe.

To opravdu nevědí, že strategií bruselských elit, které mají v tom podstatném vždy poslední slovo, je v daném případě tvořivá nečinnost? Záplava migrantů je přece pro ně vítaným naplněním jejich tužeb, o kterém architekti multikulturalismu v šedesátých letech jen snili. Vyšší ideologický zájem je tu nadřazen pravdě, právu, národním zájmům i bezpečí občanů. Bruselská nomenklatura je bohužel dobře prokádovaná; jako ta někdejší brežněvovská.

Problém občanů západních společností obecně spočívá v tom, že naivně důvěřují médiím hlavního proudu. Nevědí, a jsou-li konfrontováni s pravdivějším obrazem politické reality, většinou ani vědět nechtějí, že jsou vystaveni soustavnému propagandistickému lhaní o problémech, které jsou ideologicky citlivé. Jako za komunistů moskevská Pravda a naše Rudé právo věrně lhaly v mocenském zájmu, stejně tak jako přes kopírák lžou věrně a v mocenském zájmu dnešní oficiální média. Rozdíl je jen v tom, že jsou přece jen o něco sofistikovanější.

Jedním z důsledků každodenní mediální masáže většinového občana je skutečnost, že si svobodně osvojuje a fixuje ty „správné názory“. Pak jednoduše ví, že například Soros je nejvýznamnější světový lidumil, že Orbán je fašizující politik, že polští konzervativci likvidují právní stát, že Trump nenáviděl lidská práva, že migrace přece byla vždycky a že v Bruselu to myslí dobře, když otevírají hranice, bojují proti „násilí“ na ženách a zachraňují planetu.

Rubem této dětinské důvěřivosti je slušná porce nevědomosti o podstatných souvislostech, jejichž znalost je pro základní politickou orientaci na dnešním Západě nezbytná. Když je na ně řádný občan upozorněn, pohotově vytasí univerzální ochranný prostředek: Dezinformace! Kospirační teorie! Fejk Ňús! V sovětské éře podobně fungovalo lhaní o lžích štvavých západních vysílaček. Hlavně aby měl občan klid na práci. Komu tedy vadí, že dnešní občan setrvává v blažené nevědomosti o tom, že je bruselská politika nástrojem ideologie neomarxistů a že rozhodující politické síly EU (jedno jestli levicové či pravicové) procházejí v EU dobře fungujícím kádrováním? Také on je obdařen lidským právem na klid na práci.

Optimisté z našich prounijních stran pohříchu nedoceňují, že neomarxisté opanovali na západních univerzitách humanitní obory. Nejenže tenhle geniální strategický tah zajišťuje revolucionářům pravidelný přísun dobře vyškolených kádrů pro obsazování univerzitních, politických a mediálních postů. Především jim zjednává permanentní dominanci při tvorbě mravního vědomí západních společností.

Všimněme si, jak jsou například občané na Západě už celá desetiletí vyděšeni z rasismu. Jenže z jakého rasismu? Toho, který pro své revoluční účely nadefinovali a společnosti nadekretovali neomarxisté. Tedy výlučně z bílého rasismu. I tady se stal křiklavý dvojí metr bez odporu akceptovanou normou politické korektnosti. Výmluvný případ mravního tmářství, do něhož uvrhli západní společnosti ideologicky vyšinutí a levně otitulovaní intelektuálové. V současnosti s napětím sledujeme, jak v jejich režii probíhá organizované masové klekání bělochů před černochoy. Také jejich mazací kultura (cancel culture) vejde do dějin pokrokové humanity.

Poslušný občan je však korektory vybaven argumentačním trumfem: že se prý takovou zásadní kritikou politiky EU šíří strach a rozděluje společnost. Loajální křesťanští politici v tom našli svou mantru. Tak zvané „šíření strachu“ z muslimské migrace, interpretované jako zlovolná panika extremistů a populistů, je ale po zkušenostech z postižených zemí chucpe. Že se taková ubohost stala standardní argumentační výbavou politicky korektních občanů, svědčí o přítomnosti výbušné směsi hlouposti, zbabělosti, falešného lidumilství, elementární společensko-morální nigramotnosti, cynismu a fanatismu, která vážně ohrožuje společnost.

Pokud jde o oblíbené varování před rozdělováním společnosti, měli by především křesťané od svého Pána vědět, že pravda rozděluje. Že tedy jednota za každou cenu není žádnou hodnotou. Něco jiného je rozeštvávání z nekalých důvodů. V případě masové migrace do Evropy však nejsou těmi, kdo rozeštvávají, její odpůrci, nýbrž její iniciátoři. Těmi bezprostředními štváči rozdělujícími společnost jsou političtí korektoři. Neboť s apriorním předpokladem mravní převahy buditelů arogantně přikazují jediné správné názory a dementní normy mluvení či jednání. Následně pak šikanují občany, kteří zatvrzele dávají přednost zdravému rozumu.

A kde že se berou ty politickou korektností vnucované pseudohodnoty multikulturalistické či genderové kultury smrti? Zrodily se v takových hlavách, jakou nosil H. Marcuse. Ten programoval mobilizaci všech podvratných žvlů jako účinných sil, náramně vhodných pro revoluční rozvrácení tradičního Západu – až do těch vzývaných křesťanských kořenů.

Příkladný kněz, dominikán Pavel Mayer, který rozhodně není žádným štváčem, na dané téma píše: „... *Ale je tu i ohrožení zvenčí. Jednak muslimští násilníci a teroristé, a pak plíživá měkká totalita, kterou prosazují elity EU. Za tučné dotace z Evropských fondů dopouštíme omezování státní suverenity a svobody, a stále více, skáčeme, jak Brusel píská. Kdyby alespoň, pískal nějakou pěknou písničku, ale ono se to nedá ani poslouchat: ‚manželství‘ dvou mužů či dvou žen, ‚právo‘ na potrat, ‚rozšíření‘ počtu pohlaví a ‚právo‘ na jejich volbu, multikulti, kvóty, žárovky, vakcíny... a teď hezky tancujte. Antropologická revoluce a kulturní marxismus zatím vítězí. Zdařil se jim naplánovaný pochod institucemi a většinu z nich ovládají. Prostřednictvím orgánů EU a hlavních médií postupují dál.*“

Pasivním konzumentům ČT, Hospodářských novin či Respektu musí samozřejmě znít tvrdá řeč o měkké totalitě jako z jiného světa; ze světa konspiračních teorií. Oni přece dostávají každý den své dávky zaručených informací k vytváření těch jediné správných prounijních názorů a postojů. Když pak k nim dolehnou nějaké šumy z alternativních, záškodnických zdrojů, vědí už, že na okraji světa poletují různí kazisvětí a oběti konspiračních teorií. Jednou z nich je i ta o neomarxistech, o jejich

kulturní revoluci, pochodu institucemi a plíživé totalitě. Média hlavního proudu totiž o těchto věcech záměrně mlčí; o to víc té utajené ideologii korektně slouží. A co média nepoví, to není. Vytvářejí tak v součinnosti s humanitním vzděláním pro občana jednostranný a neproblematický obraz světa, v němž se může bezpečně orientovat. Správné názory o člověku a politickém dění takového občana ani moc námahy nestojí. Proto také za moc nestojí. Jako za komunistů.

Jedním z důvodů následných nedorozumění a rozbrojů je tedy politováníhodná neinformovanost lidí, uvíznuvších v bublině maistreamu. Díky ní u nás většina lidí pořád neví, že ideologické konstanty bruselské politiky (politická korektnost, genderismus, multikulturalismus a ideologicky hypertrofovaná lidská práva) jsou mocnými zdroji masivní systémové nespravedlnosti. Také tady funguje „orwellovský zákon“, podle něž v totalitě platí, že spravedlnost je nespravedlností, pravda lží... a naopak.

Bohužel i vzdělání křesťané sedají neomarxistům na lep. Osvojují si jejich způsoby myšlení i jejich prolhanou rétoriku. Pod svůdnými hesly pseudohumanismu, zkomolených lidských práv a vyprázdněných ctností lásky, milosrdenství, tolerance, spravedlnosti a solidarity spolupracují na dezorientaci etického myšlení a praktické atrofii mravnosti v západních společnostech.

Na závěr této truchlohry se logicky nabízí otázka, proč lidé, kteří jsou svou vírou, životní filosofií či založením zaměřeni k přirozeným, nepomíjivým hodnotám, vyklidili extrémní levice prostor takřka bez boje. Obecně vzato je tu vysvětlením myšlenkový a morální vývoj západní civilizace posledních staletí, který je oněm hodnotám krajně nepříznivý. Postupná dechristianizace Západu a ad absurdum se stupňující filosofický negativismus jsou zřejmě hlavními příčinami krize životního smyslu, dané právě ztrátou orientace na přirozené hodnoty. Zhroucením intelektuálních a morálních pilířů Západu padá do mínusu i celá jeho kultura – umělecká, vzdělanostní i politická...

Konkrétně viděno nahrával tento stav jednostranně extrémní levice. Ta z něho těžila svou dynamiku i přesvědčivost. Její nezadržitelná ofenziva v posledních sto letech logicky vyplývala z chronické krize lidství, která v nich kulminovala. Pováleční křesťanští architekti EU (K. Adenauer, R. Schumann, A. De Gasperi) při svých dobrých úmyslech přehlédli či nedocenili vývojové, latentně totalitní levicové trendy své doby. Jejich nástupci už osudově zaspali, když podcenili spodní proudy neomarxistického rejdnění a nechali takřka bez povšimnutí proběhnout dlouhý pochod institucemi „kulturních revolucionářů“.

Tito ideologičtí predátoři měli jasný, grandiózní cíl: hlubinnou destrukci Západu. Měli na své straně i zmíněný, progresivisticky laděný vývoj filosofického a mravního vědomí. Vzali ho za svůj, čerpali z něj energii i sebevědomí světloňošů a aplikovali jeho hodnotový negativismus ve společensko-politické praxi. Ve srovnání s nimi byli jejich přirození oponenti, konzervativci, malátní, rozkolísaní, bez jiskry a při zdi. Důvod jejich pasivity spočívá v tom, že jsou sami vývojově nahlodáni, neboť většinou také věří autoritám novověkého myšlení; pokládají to za příkaz doby. Pokud jsou křesťany, logicky inklinují k modernismu. Nakazili se historismem a korodují zevnitř. Principům, na nichž může fungovat lidštější politika, přestávají rozumět.

Konzervativci tedy přenechali klíčové posty dravé levice. Za dané konstelace neměli ani šanci udržet v normálu chod humanitních oborů na univerzitách; to se jim

stalo osudné. Odevzdali je extremistům, kteří z nich udělali líheň svých ideologických elit a kádrů, schopných pobláznit celé generace.

Svůj defetismus kompenzují naši konzervativní politici náhradními tématy. Jedním z nich je exaltovaný antikomunismus. Třicet let po pádu komunismu jim stále ještě dodává náhradní důvody i elán k tomu, aby oprašovali zvetšely obraz nepřítele – Ruska. Autentičtí konzervativci je marně upozorňují, že bojují minulé války. Poukazují na to, že historicky zakrněli u války studené, zatímco neomarxisty rozpoutaná válka kulturní úspěšně drtí hodnoty, k nimž se ještě napůl hlásí, i když už mnohdy jen verbálně. Neboť politická angažovanost velí našim konzervativním politikům věrnost Západu. Brání jim vidět, že už byl kulturní revolucí proměněn v anti-Západ. Donkichotsky tedy válčí s Ruskem a zčásti ze zaslepenosti, zčásti ze zbabělosti přitom ignorují fakt, že aktuální nepřítel Západu není vnější, ale vnitřní.

Skutečný konzervativce Tomáš Břicháček k tomu vtipně poznamenal: „*Historismus v politice je jalový přístup. Kopnout si do Gottwalda nebo do Brežněva dnes vyžaduje asi tolik odvahy jako vymezit se proti Čingischánovi a je to politicky přibližně stejně aktuální.*“

Zároveň Břicháček nabízí našim rachitickým konzervativcům nápravný program: „*Zaměřte se na podstatné: Obhajobu normálního světa, národního státu a svobody. Napřete všechny síly na boj proti levicovým pokrokářům (neomarxistům), kteří jsou v dnešním ideovém střetu (kulturní válce) úhlavními nepřáteli nejen pravice, ale celé naší civilizace. Buďte hrází proti všem chapadlům a odnožím této ideologie – proti genderu, multikulturalismu, prosazování agendy sexuálních menšin, politické korektnosti, environmentalismu aj. Chraňte rodinu, pohlaví, autoritu, řád, křesťanské hodnoty a tradice, zdravý rozum a vůbec elementární lidskost. Braňte nezávislost republiky a naši národní identitu a kulturu před evropským centralismem, globalismem a kosmopolitismem. Hajte osobní sféru člověka před nepřiměřenými zásahy veřejné moci. Pokud chcete vzývat Západ, zkuste nejdříve přispět k tomu, aby se znovu stal kvalitní značkou. Uvědomte si, že jeho základním protikladem a ohrožením není nikdo vně, ale síly rozvratu v jeho nitru.*“

K tomu už není co dodat.

LEKCE 15.

POKUS O TERAPII POLITIKOVA MYŠLENÍ

Jsme lidé chybuující. Proto je každá specificky lidská činnost kolbištěm, na němž se střetává kvalita se svým opakem. Chyby politiků jsou víc na ráně. Na jejich viditelně neblahé, někdy až tragické následky reaguje veřejnost s větším kritickým elánem. Přitom její kritika také nebývá bezchybná. V demokracii se však politici brání kritice zvláště urputně, neboť jejich kariéra je na veřejném mínění přímo závislá. Politik, který „v pracovní době“ přizná chybu, je spíše bílou vránou.

Druhou stranou téže mince je u politiků pohotová sebechvála. Když se demokratický politik dostane k mikrofonu, dá se s velkou pravděpodobností očekávat, že

neodolá a pochválí sebe či stranu, nebo sebe a stranu; a nezapomene připojit kritiku konkurentů. Většinou neví, kdy s tím přestat. Taková už jsou morální rizika povolání demokratických politiků. Věcnost, pravdivost, poctivost a sebereflexe nejdou moc dohromady se stranickými zájmy.

Voliči jsou sice u politiků občas alergičtí na nesoulad proklamací a činů, ale v předvolební masáži si na něj obvykle nevzpomenou. Krom toho v debatách o politice snadno sklouzávají k podružnostem a podstatné problémy jim unikají. Zvláště když je zastírají ideologicky zaujatá a zkorumpovaná média. Dnes je na Západě takovým úspěšně utajovaným tématem plíživá totalita neomarxistů. Západní společnosti si ji díky šikovné propagandě už nejméně půlstoletí většinou v pletou s vyspělou humanitou.

Do takového paradoxu bez rozmyslu a s nadšením upadli i naši polistopadoví politici. Někteří se dokonce hlásí k tradičním, konzervativním hodnotám. Přitom však horlivě participují na politice, která je jejich systematickou destrukcí. Sice jsou pevně přesvědčeni o své oddanosti hodnotám svobody a spravedlnosti; ani o své demokratičnosti nepochybují. Ale ve skutečnosti brouzdají v kalných vodách chytře utajované a o to zákeřnější totality.

Do této množiny můžeme dosadit i politiky, kteří jsou sice křesťany, ale svými politickými aktivitami přispívají k vytěšňování křesťanství do čím dál větší společenské bezvýznamnosti. Sem tam se ještě zможou na opatrné, povšechné připomenutí křesťanských kořenů západní civilizace. Přitom vehementně ujišťují, že jsou na straně současného (anti) Západu, aniž by si uvědomili, do jak masivního rozporu se tím dostali. V lepším případě si nevšimli, v horším nechtějí ani slyšet, že Západ vlivem kulturních marxistů páchá sebevraždu.

Problém křesťanů v mainstreamové politice EU se dá nastínit fiktivním dialogem filosofa s politikem, který proběhne v rámci patnácti terapeutických sezení. Za úspěšnost léčby se ale neručí.

První sezení

Politik: Věrnost odkazu sametové revoluce a ideálům V. Havla vyžaduje, aby naše politická orientace byla jednoznačně prozápadní.

Filosof: Proč?

P: Protože Listopad 89 nám vrátil svobodu, demokracii a lidská práva, kteréžto hodnoty Západ politicky definují. Staly se v západních společnostech samozřejmostí, jsou v nich rozvíjeny a prohlubovány. Proto je pro nás Západ vzorem. Je úběžníkem našeho politického myšlení i politické praxe.

F: Skutečně? Chápu Váš polistopadový entuziasmus, ale možná se už i k Vám do vysoké politiky doneslo něco o demokratickém deficitu EU, o plíživě stupňovaném omezování svobody a o velice problematickém zobsažňování lidských práv. Obávám se tedy, že jste si nepoložil otázky, které by zpochybnilly ten navyklý obdiv k současné liberální demokracii Západu.

P: Jak to? Jaké otázky? Jaké to obskurní pochybnosti máte na mysli?

F: Tak třeba tu právě naznačenou. Neskrývají se za běžným politickým provozem či pod fasádou demokratických struktur a sloganů o svobodě či lidských právech opačné tendence, které ohlašují jisté podobnosti s totalitními manýry?

Nebo jinak: Když už sem tam dáváte najevo smysl pro tradiční hodnoty, zdá se Vám, že jsou s nimi v souladu ty dnešní tzv. „evropské hodnoty“, které bruselští politici tak žárlivě střeží a tak vehementně vyžadují? Nikdy Vás nenapadlo, že svým eurohujerstvím možná sloužíte totalitě?

P: Jste normální? Zažil jste totalitu? Copak nevidíte ty rozdíly? Můžeme cestovat po světě, můžeme se svobodně vyjadřovat, můžeme podnikat, volit programově protichůdné strany, nemusíme se obávat cenzury, tajné policie, likvidace disidentů... Zapletl jste se snad s extremisty, nebo jste pod vlivem putinovské propagandy?

F: Nebojte se, totalitu jsem zažil jako společenský outsider a ty rozdíly taky vidím. Ale je otázka, kterou jste si zřejmě také nepoložil. Jestli to všechno, co jste vyjmenoval, jsou v otázce totality rozdíly podstatné. Tedy takové, jimiž se určitý režim bezpečně odlišuje od režimu totalitního.

P: To je přece jasné. Drtivá většina politiků, politologů i obyčejných občanů se shodne, že je podstatný rozdíl mezi životem ve svobodě a v nesvobodě.

F: To jistě je. Ale otázka zněla trochu jinak. Jde o to, jestli například existence svobodných voleb v určitém režimu rovnou znamená, že ten režim není totalitní. Jinak řečeno: Je zákaz svobodných voleb opravdu nutným znakem totalitních režimů, jak předpokládáte?

P: To je další samozřejmost, s kterou mají problém snad jen filosofové. Drtivá většina...

F: Ano, já vím: ... dělníků, rolníků, pracující inteligence i politiků v tom má jasno. Víte, ti filosofové, kteří ještě své myšlení neprošustrovali, kteří ho nevyměnili za pouhé ideologizování či prostředek ke kariéře, vždycky věděli, že o pravdě se nehlasuje. A taky věděli, že k pravdě někdy vede cesta i přes prověřování samozřejmostí. Takže, možná že i Vám by prospělo, kdybyste vzal nadhozenou otázku definice totality vážně.

P: Proč bych to dělal? Myslíte, že mám čas se zabývat planým teoretizováním? Mohl byste vědět, že politik musí rozhodovat podle nesporných faktů; spekulacím se vyhýbá.

F: No ovšem, rozhodovat. Podle faktů? Nebo spíše podle notiček předepsaných v stranických sekretariátech, nebo rovnou v bruselském ideo-centru? Domníval jsem se, že máte k tradičním hodnotám osobní vztah. Že tedy nejste jen politik, ale především člověk – s vlastní hlavou a osobní zodpovědností.

P: No dovolte, to je snad samozřejmé.

F: Po tom, co jste před chvílí řekl, mi to tak samozřejmé nepřipadlo. Ale pojďme k věci. Abyste mohl zodpovědně, a tedy i kompetentně prohlásit, že bruselská politika není totalitní, musel byste mít po ruce obecnou definici totality. A sice ne jakoukoli definici, nýbrž tu správnou, adekvátní. Tedy takovou, která ve svém rozsahu zahrnuje všechny totalitní režimy a jen ty. Souhlasíte?

P: Samozřejmě, že souhlasím. My politici nejsme tak negramotní, jak doufáte. Většinou jsme taky prošli logikou.

F: To rád slyším. A kam Vás ta logika v nesnadném problému definování totality dovedla?

P: Už jsem Vám to načrtl. A jsem přesvědčen, že drtivá většina politologů v definici totality akcentuje právě absenci těch svobod, které jsem výše uvedl jako nesporná fakta našeho demo-liberálního zřízení.

F: Já také sdílím Vaše přesvědčení o tom, jak většina politologů definuje totalitu.

P: No sláva; aspoň na něčem se shodneme.

F: Nejáste předčasně. Z toho, co říkáte, mi vychází, že Vás nevedla ani tak logika, jako spíše konformita.

P: Když se odvolávám na soulad s většinovým názorem, Vy z toho hned vyvodíte, že jsem zanedbal logiku? Tak nevím, kdo je tady víc nelogický, jestli já, nebo Vy.

F: Nevyvozuju to z Vašeho souladu s míněním většiny. Jen považuju běžnou představu o totalitě za vytvořenou spíše z dojmů než za výsledek logického zapracování na definici totality. Ona totiž ta většinová definice totality, na niž se odvoláváte, je pouhou, více méně náhodnou kumulací emočně silných fenoménů totality, v níž je řada nadbytečných znaků. Takže je to definice úzká, a tudíž mylná. Ostatně neříkal jste v souvislosti s problémem definování totality, že na plané teoretizování nemáte čas?

P: Jo, to jsem řekl.

F: Jestli tedy dobře rozumím, tak Vy stále ještě pokládáte konsenzus příslušných odborníků (zde politologů) za známku kvality – zde správnosti definice totality. Když to zobecním, tak věříte, že konsenzus odborníků je kritériem pravdy.

P: Ovšemže věřím. Ostatně, co jiného než většinové mínění expertů by mohlo ve svobodné, pluralitní společnosti rozhodovat o tom, co je správné a co špatné? V diktatuře o tom rozhoduje vládnoucí strana či nějaký autoritář. To je Vám bližší?

F: Ne, není. Ale nepřipadá Vám zde ta důvěra ve většinu trochu pohodlná a taky značně riskantní? Neznáte z dějin myšlení nebo aspoň ze světových dějin případy, kdy se většina pořádně sekla?

Pokud by snad nestačily kontra-příklady ze zkušenosti, zkuste úvahu: Vy pokládáte za pravdivé tvrzení, že kritériem pravdivosti tvrzení je konsenzus odborníků. Myslíte, že i toto Vaše tvrzení má konsenzus odborníků (zde filosofů)? Ujišťuju Vás, že nemá.

P: S takovou sofistikou na mě nechod'te.

F: Sofistikou? Neřikal jste, že vy politici máte také zmáknutou logiku?

P: Co je tedy podle Vás kritériem pravdivosti tvrzení? Jak se můžeme přesvědčit o správnosti definice totality?

F: Kritériem tu může být jediné spolehlivé odůvodnění. Jen to Vám také může dát jistotu o správnosti Vašeho chápání totality. Takové odůvodnění však začíná u otázky, co je vlastně totalita. A bohužel vyžaduje osobní nasazení, námahu, a tedy i potřebný čas, kterého prý vy politici nemáte pro samé rozhodování nazbyt.

P: Jistěže nemáme. Politiku většinou dělají lidé, kteří už prošli nějakým vzděláním a nyní slouží společnosti v praxi. A ujišťuju Vás, že to není snadná služba. Je naopak velice zodpovědná. Teoretizování proto přenecháváme odborníkům.

F: To nezní moc přesvědčivě. Vytíženost Vám tedy neumožňuje, abyste si jako zodpovědný politik udělal vlastní názor o tom, co je vlastně totalita. V otázce, která je pro politickou orientaci zcela zásadní, se proto spokojujete s většinovým chápáním.

Divím se, že Vás to neděsí. Nevidíte, že se tím stáváte závislým na ideologicko-mediálních manipulacích veřejným míněním? Že se v otázkách, které určují celkový politický kurz, jen disciplinovaně ztotožňujete s konformními a Vaší stranou požadovanými názory. Třeba s názorem, podle kterého je už samo podezření, že by snad bruselská politika mohla být skrytě totalitní, hanebným, ne-li rovnou trestuhodným extremismem.

P: Co je na tom divného, že teoretické věci přenechávám odborníkům? Tak to přece funguje ve všech oborech.

F: To Vás tedy lituju. Copak aspoň netušíte, že právě humanitní obory, a tedy i politické myšlení bývají ohrožovány ideologickými toxiny?

P: A kde vidíte na Západě 21. století nějakou toxickou ideologii?

F: To je právě ten problém, který jste v zatím neotřesené důvěře v západní demokracii přeskočil. Nikdy jste neslyšel o politické korektnosti, multikulturalismu, genderovém feminismu...?

P: Co je na nich tak hrozného? Politická korektnost přece kultivuje vztahování ke zranitelným menšinám. Multikulturalismus je zase velkolepou ideou o soužití občanů různých kultur bez vzájemné nevráživosti a diskriminace. A gender mainstreaming narovnává staletými pokřivené vztahy mezi mužem a ženou. Ve všech případech jde o větší pozornost k lidským právům. To Vám vadí? Pak tedy musím litovat já Vás.

F: Skutečná lidská práva mi skutečně nevadí. Vadí mi však to Vaše korektní nasvícení. Jak z barvotiskové příručky pro stranické dozdělávání. Nebo že byste studoval nějakou socio-kulturní vědu?

P: Nebud'te uštěpačný. Raději mě přesvědčte, proč bych se měl vůbec zabývat tou absurdní myšlenkou, že žijeme v totalitě.

F: Dobře. Nabídnou Vám méně optimistické vidění vládnoucí ideologie současného Západu. Politická korektnost, multikulti, gender feminismus a s nimi spojená agenda lidských práv mají společným jmenovatelem ideologii neomarxistů.

P: Jako pravicový politik bych se nikdy nesnížil k tomu, abych nálepkou „neomarxista“ dehonestoval dnešní levicové politiky. Copak oni prahnou po vzkříšení komunismu?

F: Kdybyste nežil v bublině politicko-mediálního mainstreamu, zjistil byste, že „neomarxismus“ není nadávka, nýbrž autentická a kompaktní ideologie, která vznikla na Západě ve dvacátých letech minulého století. Sice nekřísí sovětský komunismus, nicméně je neméně prosáklá levičáckou mentalitou fanatických utopistů, kteří mají prokazatelně marxistický původ. Vzešli z komunistické líhně a vzývali Marxe stejně oddaně jako východní komunisté.

Od svého praotce neomarxisté mimo jiné přejali motiv radikální revoluce s cílem vytvoření nové společnosti. Ale dali mu velkorysejší obsah a také chytřejší strategii. Nahradili dělníky intelektuály, třídní boj bojem kulturním a teror nenásilným získáváním veřejnosti skrze ideologickou infiltraci humanitního vzdělání, kultury a „dlouhý pochod institucemi“.

P: To je zase nějaká konspirační teorie?

F: Ne, to jsou tvrdá fakta, která vy politici tolik milujete, ale která Vám mainstream právě ve službách ideologie kulturních marxistů vtipně zatajil. Oni totiž neomarxisté na rozdíl od těch ortodoxních nevytrubují své revoluční úspěchy a cíle na potkání. Vsadím se, že jste v polistopadové ČT, v Lidovkách či v Respektu nezaznamenal nic o neomarxistech a jejich kulturní revoluci. Oni o ní nehalasí, ale rovnou konají.

P: Vy asi máte ta „tvrdá fakta“ z Parlamentních listů nebo z podobných obskurních serverů. To se ale nedomluvíme.

F: Zkuste si někdy místo věčného schůzování a agitování vygooglovat něco o frankfurtské škole nebo třeba jména jako Adorno, Fromm, Marcuse, Habermas. Můžete

prolistovat i našeho V. Bělohorského; ten je čtivější. Pak byste mohl při šťastné souhře okolností zjistit, že ty proklamované ušlechtilosti soudobé západní humanity, které jste tak učebnicově popsal, včetně toho lidsko-právního patosu, mají dosti temný původ a také méně ušlechtilý, nelidský rub.

P: Nevím, co by mohlo být na lidských právech nelidského. Leda tak ve vnímání autoritářů Putinova ražení.

F: Jako byl Marx posedlý nenávistí ke kapitalistům, tak je hnací silou neomarxistů nenávist k západní civilizaci bílého muže. Kvůli vytvoření spravedlivější společnosti musí být podle nich tato civilizace zničena. První na ráně je přitom tradiční morálka; ta překáží nejvíc.

Jako si totiž dal Marx do štítu utlačované dělníky, tak se kulturní marxisté „ujali“ všech údajně utlačovaných.

Přitom geniálně identifikovali jejich nemilosrdného Utlačovatele: heterosexuálního bílého muže. Na tomto principu pak stvořili privilegované menšiny: přistěhovalce, ženy, děti, barevné, homosexuály, a dokonce i zločince; ti se prý jimi stali především v důsledku sociálních poměrů. Neomarxisté tedy vymysleli speciální „lidská práva menšin“, Vmanévrovali šikovnou propagandou západní občany do těžké defenzivy a nakonec je přinutili, aby ctili jinakost chytře vybraných menšin ad absurdum.

P: Pořád nechápu, proč jsou podle Vás lidská práva menšin nelidská?

F: Ono už samo vymyšlení a předepisování „lidských práv“ podle ideologického klíče je něčím absurdním a nelidským. Je totiž popřením přirozeného mravního zákona, který je dán samotným lidstvím a ukazuje k jeho adekvátní životní realizaci.

Přirozený zákon obecně lidské mravnosti totiž nemůže být produktem lidského úsilí; je naopak jeho univerzálním měřítkem. A poněvadž jsou lidská práva pouhou součástí a priori daného zákona dobrého života, platí o nich totéž.

Dnes je ale na Západě rozšířená představa, že se lidská práva vyvíjejí, takže je lidstvu může klidně nadekretovat třeba fanatická feministka Clintonová. To je ovšem symptom hlubokého úpadku filosofického myšlení o člověku.

Jenže člověk není absolutním pánem svého lidství, a proto není ani autorem lidských práv. Tzv. lidská práva menšin jsou pak etickým paskvilem, který se zakládá v omylech relativistů a kolektivistů. Členové menšin mají lidská práva jen jakožto lidští jedinci, nikoli jako příslušníci ideologicky vytěžitelných skupinových identit. Co mají nadto, jsou jen privilegia od neomarxistických ideologů, velkoryse udílená pro jejich destruktivní účely.

P: To Vám ovšem nemusím věřit.

F: Jistěže ne. Ten skromný odstaveček nebyl určen k tomu, aby Vás o něčem přesvědčil, nýbrž k tomu, abyste viděl, jaké problémy jsou ve hře, když se tak bezelstně a zaníceně mluví o lidských právech menšin. Tu lekci máte zdarma.

P: Děkuji, ale zatím se spokojím se svým přesvědčením. Ā propos, pořád jste mi nepředložil důvod, proč bych měl řešit ten Váš pseudoproblém, jestli žijeme v totalitě.

F: Správně. Nezbytné „odtajnění“ fenoménu neomarxistické ideologie a jejích motivů bylo jen prvním krokem. Mělo jen poukázat na jistou blamáž. Angažmá neomarxistů za lidská práva menšin vypadá jako kulminace humanity. Však se pro ně také mnozí slušní lidé nadchli stejně jako druhdy levicovní intelektuálové pro komunismus. Jak už jsem ale naznačil, je jejich deklarovaný zájem o menšiny ryze účelový. Marcuse a jeho soudruzi totiž ve zneužití vybraných menšin rozpoznali rozvratnický potenciál, který je náramně vhodný pro věc revoluce.

P: O jakém rozvracení tu proboha mluvíte?

F: Tak například dnes tolik populární multikultí varianta vládnoucí ideologie zdůrazňuje kulturní svébytnost a rovnoprávnost přistěhovalců z jiných kultur. Proč asi? Zřejmě proto, že to ve spojení s chtěnou permanentní migrací účinně paralyzuje hodnotovou identitu západních společností. A neomarxističtí architekti multikulturalismu se tím na rozdíl od strategií ani netajili. Právě proto vznikají v západních zemích (nikoli spontánně) paralelní společnosti a no-go zóny, v nichž už zákony státu neplatí. Co naopak platí nekompromisně, to jsou všem zákonům ideologicky nadřazená „lidská práva“ pozitivně diskriminovaných, subverzivních, a přesto či spíše právě proto exaltovaně tolerovaných příslušníků menšin, která, čistě právně vzato, dělají z původní populace občany druhé kategorie. A běda těm, kdo to nerespektuje.

Mezi zasvěcení se tomu říká revoluční spravedlnost. Právě orgie této „spravedlnosti“ dnes zažíváme v migrační krizi. Zákony, které mají zajišťovat elementární bezpečnost občanů, se pod vládou fanatiků multikulturalismu mění v cár papíru. Neřípominá Vám taková bezohledná svévole mocných totalitu?

Že se ptám. Vždyť se na tomto „zákonném bezpráví“ bohužel horlivě podílejí i tzv. konzervativní či pravicovní politici; také uvěřili ve vyšší humanitu ideologie neomarxistů. A odhaduju, že i Vy v ní nacházíte alibi pro ty své „správné“ politické postoje.

P: Rozhodně jsou pro mě věrohodnější standardní pravicovní politici Západu než dezinterpretace multikulturalismu od nějakých extremisticko-populistických hnutí.

F: Dezinterpretace? Extremistů? Jak tohle můžete říkat, když ohledně neomarxismu dosud žijete v blažené nevědomosti? Když Vaši důvěryhodní kolegové ze Západu jsou také jen pasivními konzumenty a obětmi vzdělanostně-kulturního provozu, který od šedesátých let minulého století probíhá v režii kulturních marxistů? Nebylo by poctivější, kdybyste se s tou Vámi zřejmě netušenou ideologií, která podstatně určuje politiku EU, nejprve seznámil? V opačném případě riskujete zaviněnou poruchu ve vnímání reality.

P: Přece nechcete, abych na fleku změnil názor a zradil své západní kolegy?

F: Samozřejmě, že ne. Úplně by stačilo, kdybyste o svém dosavadním vidění politiky současné EU začal pochybovat, a aspoň dodatečně tak nastartoval jeho prověřování. Jinak se vystavujete podezření, že zodpovědnost je pro Vás prázdným slovem. Podnětů k tolik potřebným pochybnostem mohu samozřejmě nabídnout víc.

P: Tak o tom nepochybují. Vy byste byl také zdatným propagandistou.

F: Uvažte třeba politickou korektnost (PC). Dnes už si o ní občas troufají zapochybovat i lidé z oficiálních kruhů, kteří sami také dlouho nosili její náhubek. Sundali ho možná i proto, že se ve vyostřeném migračním problému naplno provalila její systémová prolhanost. Jako *pars pro toto* stačí připomenout mediální tanečky kolem neblahého kolínského silvestra L.P. 2015 v Německu.

Jenže PC už celá desetiletí celoplošně dusí veřejnou diskusi na Západě s takovým úspěchem, že jsou například bílí občané na všech úrovních společenského žebříčku uhranuti strachem, že budou nařčeni z rasismu. Ten je totiž podle politických korektorů nejtěžším hříchem lidstva. Však s ním také náramně čarují. Jejich nejoblíbenější trik spočívá v tom, že podle ideologické logiky neomarxistů se rasismu může dopustit jen bílý hetero muž.

Z hlediska spravedlnosti je tedy PC nesmyslně jednosměrnou, nátlakovou technikou ideologické indoktrinace. Její prudérní pseudomorálka navíc funguje jako jakási legislativní příprava. Je souborem zatím nepsaných zákonů, údajně samotných lidských práv, jejichž porušení se v první fázi trestá různými způsoby společenského „vy-loučení“. Po ní následuje kriminalizace těch, kdo revoluční spravedlnost nepochopili.

Konečně je PC i vysokou školou demagogie ve službách ideologie. Ideologický zájem je pro politické korektory vždycky víc než sama skutečnost.

Nikdo asi nespočítá, kolik morálně skandálních příběhů a absurdních kauz PC zplodila. Zato však je jisté, že je PC v principiální kolizi s pravdou i se zdravým rozumem. A že jakožto nástroj soudobé západní ideologie signalizuje svými rozměry a protiskutečnostním zaměřením její totalitní povahu. Myslím, že tohle by Vás skutečně mělo zajímat.

P: Tak to mi opravdu, ale opravdu „uniklo“. Z Vašeho démonizování PC mám dojem, že žijeme každý na jiné planetě.

F: V tom případě by bylo možná dobré, kdybyste si vzpomněl na své rozpoložení, v němž jste před pár lety prožíval konflikty veřejnosti s našimi cikány: jak jste k tomu mluvil či mlčel, a co všechno jste si přitom myslel. Ať tak či onak, také jste už vlastnil náhubek PC. Jediný, kdo se z Vás vzepřel jejímu diktátu, byl Jiří Čunek – a jaké měl problémy. Mimochodem, jestli si dobře vzpomínám, tak se v nich proti němu angažoval i sám prezident Havel. K nim jste v lepším případě statečně mlčel. Nebo mi také něco uniklo?

P: Musíte být tak osobní?

F: O tuto poněkud citelnější ilustraci diktatury PC v našich rybníčkových poměrech jste si řekl svou chtěnou ignorancí sám. Abych ale nezapomněl. Vedle multikulti

a PC je tu i genderismus feministek. Další beranidlo kulturních marxistů k likvidaci takových „přirozených stereotypů“, jakými jsou například mateřství či rozlišování rolí otce a matky. A neříkejte, že jste nezaznamenal tzv. gender mainstreaming jako jednu z hlavních linií bruselské politiky.

P: Ti kulturní marxisti musejí být docela sympatičtí, když se tak důsledně starají o rovnost žen, kterou dřívější doby hanebně ignorovaly.

F: Jen si posлуžte. Ostatně cynismus je pozdním stadiem morální rezignace, nikoli ozdobou zodpovědných politiků. Nebudu se ale o tom s Vámi pouštět do složitější diskuse. Zvláště, když by jenom, jak se zdá, posilovala Vaši chtěnou zaslepenost.

Chtěl jsem Vás jen upozornit, že i mezi Vašimi někdejšími voliči byste mohl najít rozumnější a svobodnější občany, kteří jsou imunní vůči nablýskaným sloganům ideologů i vůči proľhanosti médií hlavního proudu, a proto vidí realitu docela jinak. Hovoří například o tom, že bruselská politika ordinuje občanům proti jejich přirozeným zájmům i proti jejich vůli: a/ život v systémové lži; b/ systematickou destrukci rodiny a evropských národů; c/ pervertovaná lidská práva.

To všechno jsou ale frapantní, neospravedlnitelné zásahy do skutečných lidských práv občanů, které pustoší před-politické aspekty jejich životů. Politici tu v režii ideologů s nemravnou bohorovností překračují své kompetence.

Neomarxisté přitom mimo jiné vtipně zneužili demokratické cítění západních společností a rozšířili jejich politicko-právní rovnostářství na všechny oblasti sociálních vztahů. Příslušný slogan hlásal: AUTORITA=FAŠISMUS. Otec, učitel, šéf podniku, vojenské, policejní, a dokonce i církevní šarže tedy musejí v takovém společenském klimatu prokázat dost odolnosti i odvahy, aby své zodpovědné role adekvátně zvládali.

Domnívám se, že by se tyto pravdy měly neúnavně připomínat. Zvláště pak těm, kdo se i při svém fanatickém prosazování tzv. evropských hodnot ještě cítí být morálními obry.

Naši diskusi bych tedy pokládal za smysluplnou, kdybyste vzal nabídnuté podněty vážně a nereagoval na ně tak, jak na kritiku zdola obvykle reagují kariérní elitáři. Při Vašem deklarovaném konzervatismu by pak pro začátek bylo slibným znamením, kdybyste nahlédl, že se tradiční hodnoty a tzv. evropské hodnoty moc nerýmují. Nedělám si ale žádné iluze.

Druhé sezení

P: Minulou diskusi jste ukončil obviněním mé maličkosti z cynismu. Trochu jsem se porozhlédl a uznávám, že neomarxismus není jen nadávka kolegům na levi.

F: No, to je milé. Ne snad proto, že jste „objevil Ameriku“, ale protože jste si na to udělal čas. Asi nebudete takový cynik.

P: Moc se ale netěšte, jinak s Vámi skoro v ničem nesouhlasím. Vaše názory jsou na můj vkus až příliš radikální. Mám spoustu nepřijemných otázek.

F: Výborně, sem s nimi. Minulá diskuse zřejmě nebyla zbytečná.

P: Posledně jste naznačoval, že je bruselská politika totalitní. To je samozřejmě absurdní. Chápu ale, že v tomhle sporu musí rozhodovat správná definice totality. A protože Vy tvrdíte, že EU je totalitní, je na Vás, abyste předložil dobře odůvodněnou definici totality.

F: Myslíte? Copak vy netvrdíte, že EU totalitní není? Ani Vy se tedy bez dobré definice neobejdete. Ledaže byste svou pozici zmínil. Já jsem přesvědčen, že europolitika je totalitní. Vám by mohlo stačit, že o tom zapochybujete. Pak by bylo důkazní břemeno na mé straně.

P: Nuže?

F: Musím Vás zklamat. Téma přesahuje možnosti této diskuse. Mohu v ní jen stimulovat Vaši pochybnost – ovšem o Bruselu. Jinak odkazuju na své texty. Minule jsem říkal, že chování unijních špiček v migrační krizi vykazuje rysy totalitního vládnutí. Co kdybychom na to navázali?

P: Jak je libo.

F: Co tedy soudíte o masové migraci do Evropy?

P: Přináší samozřejmě i problémy, ale v zásadě je to ze strany evropských špiček vysoce humánní akt solidarity s uprchlíky.

F: Mně se spíš jeví jako vysoce nehumánní akt bezpečnostního a civilizačního ohrožení „obyčejných“ Evropanů.

P: Tím straší extremisté. Od dobrého filosofa bych čekal víc velkorysosti a pochopení pro lidi v nouzi.

F: Jak příznačné, že mluvíte v této souvislosti o uprchlících. V prvních fázích migrace znali sluníčkoví politici, intelektuálové a angažovaní umělci jen nebohé uprchlíky. Tato chtěná jednostrannost měla působit na city. Jenže skutečné složení migrantů se nedalo do nekonečna zalhávat. Takže já bych zase od politika čekal víc zodpovědnosti. Čekal bych, že bude dávat v bezpečnostní problematice přednost právnímu řádu před ideologickými požadavky na všestranné zvýhodňování ilegálních migrantů, kteří se chovají, jako by na něj měli právo; v tom je nezodpovědní politici utvrzují.

P: Podle mě by měl dávat konzervativní filosof přednost křesťanskému milosrdenství před právnickým myšlením.

F: Pokud preferujete milosrdenství a solidaritu na úkor spravedlnosti, pak tím zároveň schvalujete nemilosrdné a nesolidární chování bruselských elit vůči poddaným. Milosrdenství na účet druhých je samozřejmě v logice dvojího metru multikulturalistů. Ale je také běžným morálním pokrytectvím totalitních ideologů. Jejich elán je

totiž nesen nenávisť k jedném a provázen předstíranou starostí o druhé. Skutečný zájem mají jen o prosazení svých neušlechtilých ideologických záměrů.

P: Tak počkat. Tady se rozcházíme v předpokladech. Vy vidíte v uprchlících nějakou zásadní hrozbu, zatímco já v každém z nich vidím především potřebného člověka.

F: Máte pravdu, tohle je třeba vyjasnit dřív, než po sobě začneme házet morálními odsudky. Že jsou mezi migranty skuteční uprchlíci menšinou, to už se dnes uznává i oficiálně. Aby ale bylo jasnější, proč mluvím o ohrožení Evropy, soustředím se na muslimskou migraci. Tvrdím, že muslimové se nepřicházejí do Evropy integrovat. V intencích svého nesnášenlivého náboženství ji naopak přicházejí dobýt.

P: To je nesmysl. Copak nerozlišujete islamisty a islám? Ten nemá s jejich terorismem nic společného.

F: Ano, tak zní mantra politicky korektního mainstreamu, který veřejnost vytrvale mate lhaním o mírumilovném islámu. Závídím Vám tu prostotu. Nikdy jste neslyšel, že jsou muslimové ve svých závazných textech vybízeni k zabíjení a k zotročování nevěřících – kdykoli a kdekoli? Nepřátelství k nevěřícím v nich mají zakódováno. A zapomeňte na relativizující triky ideologicky splavných křesťanských teologů. Instrukce k univerzálnímu násilí na nevěřících v evangeliích nenajdete.

P: Nejsou v koránu také texty láskyplné? Nebo se Vám nehodí?

F: Ony především neodůvodňují politicky korektní názor, že islamisté nemají v islámu oporu. Krom toho jsou spíše pro interní soužití a je jich daleko méně než textů nenávislných. Hlavně však: už pouhá existence mečových textů stačí k vyvrácení mýtu o mírumilovném islámu. Každý muslim v nich přece může najít inspiraci pro násilné šíření víry.

P: Takže podle Vás jsou všichni muslimové násilníky. Umírněný muslim je asi jen chimérou.

F: Moc věříte naší televizi. Tam hrají kartou umírněných muslimů s železnou pravidelností. Jenže placení propagandisté, kteří fabrikují takové „argumenty“, nejsou moc sebraní ani s realitou, ani s logikou.

P: Už jsem si stačil všimnout, že patent na logiku máte Vy.

F: Tak tedy logicky: Shodneme se na tom, že komunismus byl agresivní, zlý... Říkáme tím, že všichni komunisté byli agresivní...? Nikoli. A co muslimské komunity? Historická i dnešní zkušenost nám říká, že míra jejich nebezpečnosti pro okolí roste s počtem jejich členů. Tento fakt přitom nevylučuje existenci umírněných (například z hlediska víry vlažných) muslimů. Jejich existence tedy nedokazuje, že islám je mírumilovný.

Když už jsme u té logiky, zopakujte si, proč vlastnost komunity není automaticky vlastností každého jejího člena. A navrch přidejte zkušenost, že v davu se jedinci mnohdy chovají jinak než v osobním kontaktu.

P: Jsem rád, že zdůrazňujete zkušenost. Jakou u nás máme negativní zkušenost s muslimy, aby Vás to opravňovalo šfřit z nich strach?

F: A zkušenost z úžasného soužití s muslimy v západní Evropě je nám snad nedostupná? Nebo k ní musíte být povinně slepý? Či snad opravdu ještě věříte, že jsou například no-go zóny pouhými výmysly xenofobů, když o nich naše hlavní média zarytě mlčí? To už jsou přece bez boje dobytá území. Takže jste si odříkal zhruba půlku Halíkova desatera proti islamofobům. Ale i kdybyste v tom pokračoval až dokonce, stejně byste musel rozumně uznat, že muslimská migrace přináší nemalá bezpečnostní rizika.

A to nechávám stranou, že po takovém masivním nárůstu se muslimové tím spíš nevzdají svého způsobu života. Už teď vytvářejí paralelní struktury, beztrestně ignorují zákony hostitelských zemí a jsou proradnými vládami obdařováni výsadami, jejichž rubem je bezpráví vůči domácím občanům.

P: Dobrá, dejme tomu, že vrcholní politici EU reagovali na migrační krizi nerozhodně, že nebyli připraveni na tak složitou situaci, jakou přinesla migrační vlna. Taký jsou jenom lidmi. Proč hned v jejich rozpačitosti spatřujete totalitní rysy?

F: Obdivuju Vaše umění zakulatit všechno nepřijemné tak, aby to vypadalo nevinně. Multikulturalismus ale přece nevznikl před dvěma lety. Celá desetiletí na Západě infiltroval veřejné mínění propagandistickým optimismem o vzrůstajícím kulturním obohacování na pozadí záměrné, stále se prohlubující diverzifikace společnosti. Vládnoucí multikulturalisté ve své migrační politice záměrně odstranili rozumný ohled na bezpečnost i na společenskou soudržnost a politickou korektností vynucovali zvláštní zacházení s přistěhovalci. „Exaltovanou tolerancí k jinakosti“ z nich udělali jakési nadlidi, chráněné nejen před veškerou kritikou, ale i před standardními požadavky právního řádu. Svobodnou diskusi na Západě ochromil panický strach před obviněním z xenofobie či rasismu.

P: Proč si ale myslíte, že monokulturní, národnostně homogenní společnosti jsou lepší než ty rozrůzněnější?

F: Tak otázka nestojí. Multikulturalistům totiž vůbec nejde o nějakou optimalizaci západních společností; tu jen předstírají. Oni naopak chtějí jejich kulturní i národní identitu rozbít. Proto, čím víc přistěhovalců, tím lépe.

P: To myslíte vážně?

F: Už minule jsem doporučoval, abyste četl neomarxistické proponenty multikulturalismu. Pak byste pochopil: a/ že to protiprávní otevření hranic nebyla neschopnost, ale schválnost; b/ že sentimentální řeči o milosrdenství a solidaritě jsou jen svůdné

hlasy Sirén pro naivy; c/ že motivem nátlaku na kvóty pro přiděly migrantů do všech zemí EU je v posledku revoluční nenávisť k civilizaci bílého muže, nenávisť tak velická, že k likvidaci tradičních hodnot Západu multikulturalisté (možná neprozřetelně) užívají i fanatické, invazivní náboženství; d/ že taková ničivá politika, která na odzbrojené občany pouští teroristy a masy agresivních dobyvatelů za současného pacifikování policie i soudů, je naprosto zločinná. Evidentně je projevem totalitního zacházení s občany. Takové ozařování Evropy nepraktikovali ani komunisté.

P: Snažíte se ukázat, že chování špiček EU v migrační krizi má rysy totalitní politiky. I kdyby byl Váš popis jejich chování a motivů správný, lituji. Mám zcela jinou představu o totalitě.

F: Budu hádat. Podle Vás musí totalita obsahovat absenci svobodných voleb a týrání či popravy odpůrců.

P: Ano, tak se skutečně totalitní režimy chovaly. Nic takového ale v EU nevidím – a zdaleka nejsem sám. Evidentně tedy přeháníte, když nás proevropské politiky viníte z podpory totality. Čekal bych proto omluvu.

F: Na to je moc brzo. Je tu mnoho nejasností.

P: Mám dojem, že se za ně jen schováváte. Když jsem žádal, abyste přišel se svou definicí totality, na jejímž základě nás osočujete, vymluvil jste se, že jde o obtížný problém. Není tu náhodou obtížné jen to, jak na mou výzvu přesvědčivě odpovědět?

F: Asi nezbude než Vás do toho problému pozvat.

P: Tak, tak. Než s tím ale začnete, povězte, proč se tak ježíte, když nás Evropa žádá o solidární převzetí části břemene, které množství uprchlíků přináší. Případá mi morální se o ně podělit. Taková tisícovka muslimů ročně by nás přece nezabila. Nebo jsme tak málo sebevědomí a zbabělí?

F: Nechám radši stranou ty Vaše „uprchlíky“. Pominu i to, co nás zabije/nezabije a také tu úžasnou psycho-ideologickou nauku o strachu, kterou šprtají bakalářky neomarxistické humanistiky. Vidím, že také solidaritu chápeme každý jinak. Když shoří sousedovi barák, mělo by se mu pomoci. Když ale zjistíte, že si ho zapálil sám a že se mu to z nějakých bláznivých důvodů líbí, takže zapálí i nový barák, pak nejlépe projevíte solidaritu tím, že mu pomůžete do blázince. Kéž by to mohli občané udělat i se špičkami EU.

A teď tedy k té totalitě. Opravdu to chcete otevřít?

P: Hořím zvědavostí.

F: Vy tedy definujete totalitu podle výrazně odporných znaků komunismu a nacismu. Přitom věříte, že k pochopení toho, co je totalita, stačí jen takové znaky uvést. Řekněte, pokládáte totalitní režim za mravně špatný?

P: Samozřejmě.

F: A hlavně proto ho odmítáte?

P: Jistě.

F: Pokládají ho za zlý i jeho tvůrci a služebníci?

P: Zřejmě ne.

F: Aha. Tak teď zase pro změnu hořím zvědavostí já. Jak jim chcete dokázat, že se v tom mýlí? Taky nějakým výčtem vlastností? Nebo statistikou?

P: Vždyť přece totalitní nespravedlnost je do nebe volající. To Vám mám dokazovat?

F: Mně ne. Ale bojím se, že zrovna je tím nebem nedojmete. A pouhým odvoláním se na zdravý rozum zde taky nic nevyřešíte. Oni totiž mají jinou morálku (třídní, rasovou, multikulti...); a spravedlnost mají revoluční.

P: To není morálka, ale zvrhlost.

F: Ale, ale, tak dlouho Vás v různých „sokolovnách“ školili v pluralitě, vštěpovali Vám, že není jedna Pravda či Morálka, nýbrž více pravd a morálek, a Vy se teď hanebně vracíte k překonaným dogmatům o té své jediné Pravdě.

P: Copak je vraždění lidí s jiným názorem nějak ospravedlnitelné?

F: Ideologové ho ospravedlňují vyššími ideály vždy nové humanity. Ti přizpůsobení pak společenskou konformitou.

P: Jakými ideály?

F: Blahem lidstva, vlasti či osvobozením utlačovaných menšin. Jak víte, že to jsou ideály vadné? A že neospravedlňují všechny prostředky? Spíše v to jen věříte. Oni zase mají svoji víru. No a při té své „jenom víře“ nemůžete ani vyloučit, že oni na rozdíl od vás možná skutečně, třeba od Hegela, vědí, co je pro lid dobré.

P: Říkejte si, co chcete. Mě nepřesvědčíte, že komunismus nebyl zločinný.

F: Vaše silné přesvědčení tu není důležité. Jde přece o zdůvodnění jeho pravdivosti, a sice v ostré diskusi s intelektuály; například zrovna těmi neomarxistickými. Právě jimi jste si prostřednictvím soudobé humanitní vzdělanosti paradoxně nechal vsugerovat respekt k hodnotové pluralitě a multikulti jinakosti.

Teď jste ale tu jejich postmoderní moudrost nahlédl v jiném problémovém nasvícení a najednou jste jejich vzývanou pluralitou morálek zděšen. Tady nepomůže ani zdravý rozum, ani empirie, ani nějaká víra. Vítejte ve filosofii.

P: To je na hlavu.

F: Ale ne. Jen Vás ofoukl závan filosofického myšlení a pocítil jste závrať z bezradnosti. Problém mravnosti je totiž výlučně filosofický. A jak jste právě zakusil, otázka definice té zlé totality vyžaduje také orientaci v etickém myšlení. Jen pro informaci (neplést s etiketou): etika je praktickou disciplínou filosofie, v níž se zhodnocuje celé teoretické myšlení filosofů. Varoval jsem, že to nebude legrace. Chcete pokračovat?

P: Co mi zbývá? Mám to vzdát a nechat osočovat EU jako totalitu, bez možnosti tomu čelit?

F: Můžete mě udat.

P: Myslím racionálně čelit. Zavřít Vás necháme až pak; samozřejmě žertuju.

F: Jen aby. Říkal jste, že je relativizace morálky na hlavu. Mně zase přijde na hlavu, když například jakási madam Mogherini (jakási ministrině EU) vyhrožuje, že islám je budoucností Evropy. Oba ale už víme, že takové hodnotící soudy bez uvedeného důvodu nic neřeší. Tak odvalu a vzhůru do filosofie.

P: Jiná cesta by nebyla? Dnes už sociobiologové řeší mravnost vědecky, přes výzkum mozku. To mi připadá solidnější než ty nekonečné filosofické spekulace, které stejně nikam nevedou.

F: Nechme stranou otázku, jak víte, že filosofické myšlení nikam nevede. Ano aplikace znalostí mozku tu vypadá seriózněji, ale jen z hodně velké dálky. Sociobiologové tu sice omračují znalostmi mozku, ale na pozadí velice sporných filosofických předpokladů (materialismu, scientismu, biologismu...). Už z jejich výčtu by Vám šla hlava kolem; o pokleslosti podobných spekulací ani nemluvě.

P: Pokud vím, tak neurofyziologie je exaktní věda o faktech, která se bez filosofie obejde; možná právě proto, že je exaktní.

F: Chcete říct, že neurověda zjišťuje, že a jak leze morálka z mozku? Pokud byste v to skutečně věřil, musel byste se rozloučit s lidským životem, tak jak ho známe.

P: Nevím proč?

F: Jak by se Vám líbilo, kdyby sociobiolog odhalil, že jste se teď rozhodl pro tento postoj právě proto, že Vám v mozku proběhly právě takové procesy, které tak brilantně neurolog popsal? Že jste tedy jimi nucen se rozhodovat právě tak, jak se rozhodujete; že tedy vědomí svobody je iluze. A stejně převratně by vzápětí vysvětlil i myšlení. Myslíte něco jako pravdivé, protože „Váš mozek zde a nyní zafungoval právě tak a tak“. No a já zase myslím jako pravdivý opak Vaší myšlenky, protože můj mozek... Jak by se nám ten život zjednodušil. Žádné hádky o pravdu, nikdo by se nemýlil, žádná vina... Není to skvělé? Jo, a mimochodem: Náš exaktní vědec je na tom kupodivu stejně. Také on má tak úžasně funkční mozek, že mu determinuje

veškeré jeho myšlení a jednání. Takže také jen myslí a dělá, co musí. Zač tedy stojí ty jeho převratné objevy? Ještě věříte, že jsou exaktní?

P: Nevím, co na to říct.

F: Tak neříkejte nic. Také už ale neříkejte, že filosofické spekulace nikam nevedou. Jedna totiž právě znemožnila zdánlivou vědu o specificky lidském životě.

P: Chcete snad popřít samotnou vědu?

F: Vůbec ne. Jen jsem ukázal, že nemluví vždycky věda, když mluví vědec; zvláště když je ideologicky angažovaný.

P: To ale platí i o filosofech.

F: Jistě. Ti také bývají všelijak přemotivováni.

P: Jenže vědci mají spolehlivé výsledky, když se drží svého kopyta. To se o filosofech říct nedá.

F: To víte odkud?

P: Jen se podívejte na tu změť filosofických názorů a směrů. Co filosof, to pravda; ovšem jen ta jeho. Kdo se v tom má vyznat? Zlatá věda, ta aspoň pracuje s ověřenými fakty.

F: Á, další oběť moderní výuky filosofie. Že vy jste také na školách prošel jejími dějinami.

P: Ano, a stačilo mi to.

F: No to je mi Vás líto. Školám se dnes náramně daří u studentů překrýt jejich přirozené nastavení k filosofování. Úspěšně je odnaučují filosoficky myslet. Asi jste taky musel jen biflovat kvanta informací o různých směrech a poctivě odříkávat, co který filosof o všem možném řekl. Tolik Vás tím vyčerpali, že už jste vlastně neměl ani prostor, ani chuť promýšlet, co je v jejich myšlení pravdivé a co nikoli. A přitom filosofie je především hledání pravdy. Když vynecháme pozéry, tak to je hlavní motiv úsilí filosofů.

P: A není to náhodou sisyfovské úsilí?

F: Výuka filosofie, v níž dominují její dějiny, skutečně vyústuje do skepse k filosofii. Ale pozor. Jestli budete s touto skepsí příliš koketovat a jen koketovat, jak potom chcete komunistům prokázat, že jejich morálka je... jak že jste to řekl? Zvrhlá?

P: Na tom trvám.

F: No ovšem, trváte. Bohužel jen na dogmatické úrovni ve stylu tvrzení proti tvrzení. Pak musíte do školy k ideologům, abyste potrénoval umění demagogie, psychologických manipulací, sílu hlasu a pěstí. V tom případě už ale bude zbytečné, abyste se trápil problémem definice totality. Budete mít jasno, jaké mají například sluníčkoví politici a umělci o mírumilovném islámu.

P: Filosofii se tedy nevyhneme?

F: To si pište.

Třetí sezení

P: Posledně jste říkal, že bez filosofie nemohu racionálně tvrdit, že je komunismus podstatně nemravný. To mi hlava nebere.

F: Z hlediska zdravého rozumu to samozřejmě tvrdit můžete. Ale bez filosofického odůvodnění o tom přesvědčíte oponenta nanejvýš rétoricky, nikoli racionálně. V předchozích debatách vyšlo mimo jiné také najevo, že bez dobré filosofie se snadno stáváte obětí všelijakých mýtů o člověku, o vědě nebo třeba o netotalitní EU.

P: Když slyším tyhle řeči o všemocné filosofii...

F: ... tak Vás jistě napadá ten nejlepší argument, jak je umlčet.

P: Minule jsem ho už naznačil. Filosofové jsou mezi sebou až skandálně rozhádaní, na ničem se neshodnou. A Vy si klidně mluvíte o dobré filosofii. Není náhodou dobrá jen proto, že je to ta Vaše? Druhým vyčítáte dogmatismus, ale neměl byste začít u sebe?

F: No ovšem, chronický nedostatek konsenzu mezi filosofy. To Vás přesvědčuje? Tenhle důvod údajné jalovosti filosofie uvedl už Kant, když lamentoval nad tím, že se metafyzici v ničem neshodnou, zatímco fyzikové... Od té doby se ten předsudek o filosofii značně rozšířil – i mezi filosofy.

P: Nejste trochu namyšlený, že se poměřujete i s Kantem?

F: Má snad tento obr modernity privilegium neomylnosti, a tudíž i nekritizovatelnosti? Že by další povinné dogma dnešní filosofie? Halík by Vás pochválil; také uvěřil v Kanta.

P: Halíka nechte být, je snad jediným křesťanem, který u nás umí oslovit moderního člověka. Raději mi vysvětlete, proč je zrovna u filosofů absence konsenzu takovou předností.

F: Není předností. Ale není ani takovou poruchou, že by mohla degradovat celé filosofické myšlení na pouhé domněnky.

P: Copak není právě konsenzus biologů, fyziků atd. tím, co nám dává jistotu, že příslušné učebnice obsahují skutečné vědění? Není tedy fakt, že se na něm vědci shodnou, kritériem jeho spolehlivosti?

F: My laici skutečně opíráme své přírodovědné jistoty o konsenzus odborníků. Ale znamená to, že je takový konsenzus obecným kritériem pravdivosti vědeckých poznatků? Předpokládejme, že je teorie relativity pravdivá. Měla konsenzus, když s ní Einstein přišel? Neměla. Byla snad proto méně pravdivější?

P: Podle čeho tedy poznáme, že je nějaký závěr spolehlivý?

F: Když už jste užil slovo závěr, mohl byste si snad odpovědět sám.

P: Podle dobrého důvodu? Na základě pravdivých premis?

F: No vida, pomalu začnu věřit, že jste opravdu studoval logiku, jak jste mi kdysi důrazně připomínal. Jinak z tohoto objevu můžeme vytěžit obecnější poučení, které by mělo řídit i definování mravnosti a totality. Co jsme právě zjistili?

P: Nejspíš to, že pravda vědeckého poznatku nezávisí na tom, jestli ho ostatní vědci uznávají.

F: Přesně. To znamená, že jejich souhlas není pro pojem vědy znakem nutným. Kdybychom tedy chtěli přesně definovat, čím vědecké poznání je, konsenzus bychom do jeho definice nedávali.

P: Proč ne? Vždyť se jím vědecké poznání nápadně projevuje.

F: Protože definice, které mají vyjádřit, čím něco (člověk, věda, mravnost, totalita) je, (tedy jeho identitu/esenci), musí soustřeďovat jen takové znaky, které jsou pro definované jsoucno nutné. Co totiž tvoří identitu něčeho, je pro něj nutné. Nápadné projevy vědy bývají obsahem popisných, empirických definic, které jsou do určité míry libovolné. Naproti tomu definice esenciální, jež vyjadřují, čím to, co definujeme, je, libovolné nejsou.

P: Tohle pohrdání empirií je mi podezřelé.

F: Nejde o žádné pohrdání, ale o rozumné vyhodnocení možností empirických metod. Nejsou ve světě vědy ani všemocné, ani výlučné, jak věřili scientisté.

P: Tomu zase nemusím věřit já.

F: Problém absolutizování empirie ve vědeckém myšlení asi také brzo otevřeme. Ted stačí, když uvážíte, co by se stalo, kdybyste do definice vědeckého poznání zařadil silný fenomén konsenzu vědců. Vyřadil byste z něj mnohé pravdivé poznatky jen proto, že nemají konsenzus.

P: Jak to?

F: Tak oprašte svou znalost logiky. Když definujete člověka jako gramotného, nebudete přece chápat nigramoty jako lidi. V logice se takové nedopatření klasifikuje jako omyl úzké definice. Ta vylučuje z rozsahu definovaného pojmu členy, které v něm ve skutečnosti jsou. Jak vzniká chyba úzké definice?

P: Asi tím, že se do ní vpašovalo něco, co není pro člověka nutné.

F: Přesně. Co se nám v reflexi pojmu vědy ukázalo být pro ni nezbytné? A co se naopak ukázalo jako pro vědu nenutné?

P: Nutný není konsenzus, ale dobře odůvodněné poznání.

F: Takže to můžeme uzavřít. Když někdo diskvalifikuje filosofii ve světě vědeckého myšlení jenom proto, že se filosofové neshodnou, zcela evidentně se mýlí, byť ho k tomu inspiroval sám velký Kant.

Jestliže se tedy Vaše nedůvěra ve filosofii zakládala jen na tom, že se u filosofů nevyskytuje jednomyslný souhlas, pak už byste se snad mohl odhodlat k filosofickému promýšlení otázek, které Vás zneklidňují: 1/ Jak se dá přesvědčivě odůvodnit morální nepřijatelnost komunismu? 2/ Jak se to má s totalitou EU?

P: Jenže mé pochybnosti o filosofii mají širší základnu. Ale vrátíme se k nim jindy. Sliboval jste nějaké obecnější poučení.

F: Taková soustředěnost! Je radost s Vámi debatovat.

P: Ušetřete mě té ironie.

F: Jak víte, že to nebyl kompliment? Sám mám někdy problém rozlišit, jak jsem ty debatní ornamenty vlastně myslel.

Tak k věci. Když hledáme podstatnou definici člověka, života, vědy, morálky, totality..., musíme se u znaků, které se do ní nabízejí, ptát, jestli jsou nutné, či jen nahodilé. Pokud je neumíme dobře rozlišit, zplodíme nevyhnutelně pojmovou zpořádaninu definovaného jsouca.

P: Co je na tom tak převratného?

F: Víc, než si myslíte. Toto klíčové rozlišování bylo logicky zablokováno nominalismem, který je naneštěstí paradigmatickým moderní vzdělanosti. Podstatné definice podstatných skutečností života se v ní díky tomu staly nedostupnými. Nahrazují se libovolnými empirickými popisy, které jsou pak mylně chápány jako vyjádření podstaty definovaných jsoucen.

P: Nerozumím.

F: Zmínku o nominalismu berte jako předběžnou informaci. Zatím se jen snažím ukázat, jaký kolosální význam má rozlišování nutných a nenutných definičních znaků. Jeho principiální znemožnění dominantním nominalismem pak vysvětluje, proč dnes například dochází k osudnému ztotožňování mravního a právního řádu.

P: Proč osudnému?

F: Protože zrovna bruselskou politiku vede k tomu, že jsou legislativně kodifikované absurdity neomarxistů beze všeho vydávány za lidská práva a veřejnost tento podfuk bez odporu akceptuje. Nebo také proto, že legitimní politická pluralita se automaticky chápe jako legitimizace plurality morální, takže se pak oprávněná mravní kritika ideologicky privilegovaných entit posuzuje jako netolerance, rasismus, islamofobie či homofobie. A elity triumfují.

Jiným neblahým důsledkem nominalistické kultury je logické znemožnění podstatné definice totality. Pak nastupují empirické náhražky, které pro změnu znemožňují pochopení totalitní podstaty bruselské politiky.

Ostatně Vy sám jste toho živým dokladem. Vzpomínáte, jak jste při našem prvním setkání rozhořčeně namítal, že Brusel přece není totalitní, protože nezakazuje svobodné volby? Ani Vás přitom nenapadlo, že jste možná vpašoval do podstatné definice totality její nahodilý, nepodstatný znak: zákaz svobodných voleb. Taky jste se nechal unášet (nominalistickým) hlavním proudem.

P: Ach jo, ani nevíte, jak moc si přeju tyhle Vaše filosofické čáry máry zneškodnit.

F: Jen do toho.

Čtvrté sezení

P: Jaký je stav naší diskuze?

F: Čelíte výtce, že jako prounijní politik nevědomky sloužíte totalitě. Je-li tomu tak, pak se stáváte tragickou postavou.

P: V opačném případě jste za tragéda Vy.

F: Shodli jsme se, že náš spor se dá rozumně rozhodnout jen pomocí obecné definice totality. Spadá-li politika EU pod ni, je totalitní. Jestliže některý definiční znak neobsahuje, totalitní není. Bez obecné definice totality se můžeme jen ideologicky překřikovat.

P: Na první pohled se to tak zdá, ale je tu problém. Kde takovou definici vzít? Spadla snad z nebe? Předpokládám, že Vy už jste si ji sestrojil tak, aby se do ní politika EU vešla.

F: Zatímco do Vaší představy o totalitě EU nezapadá. Spor se tedy posouvá k otázce, co je totalita. Ptáme se na její správnou definici.

P: Nemusíme objevovat Ameriku. Definici totality zavedl už Mussolini: „*Vše ve státě, skrze stát a pro stát*“.

F: Zajímavé, že si necháte totalitu definovat od takového padoucha.

P: Co je na tom divného? Prostě byl prvním, kdo určil význam slova „totalita“. Takové určování je libovolné. Když už je ale jednou slovo zavedeno, měla by se definice re-spektovat. Když budete vymýšlet novou definici, rozšíříte jen zmatek v komunikaci.

F: Takže Mussolinimu spadla z nebe? Máte v tom hokej. Mluvíte o definici slova, ale my potřebujeme definici samotné totality. Jen ta, nikoli jazykový úzus, může rozhodnout o povaze EU. Náš spor je na úrovni reálné definice totality, která se libovolně nezavádí; není konvenční. Musí se naopak řídit realitou totality. Má vyjadřovat, čím totalita je. A tady hrozí závažnější chyby než nějaké posuny významů slov.

P: Jaké?

F: Například Mussoliniho definice je široká. Schází jí potřebná specifikace. Vyjadřuje jen etatismus, nikoli daleko horší systém, jímž totalita nesporně je. Vy se zase s eurohujery dopouštíte definice úzké, když bez rozmyslu vymezujete totalitu určitou mírou nesvobody či krutosti.

P: Proč bez rozmyslu? Musíte své oponenty pořád napadat?

F: Pouze konstatuju, že se tu vezete na vlně normalizované povrchnosti. Nebo jste si dal u totality práci s rozlišováním znaků nutných a nahodilých?

P: Co pořád máte s těmi nutnými znaky?

F: Už jsem to posledně vysvětloval. Abyste mohl racionálně obhájit své přesvědčení o netotalitní EU, musíte znát obecnou definici totality. Podmínkou její obecné platnosti však je, že musí obsahovat jen nutné znaky totality.

P: Proč?

F: Kdybychom do ní vpašovali nenutný znak, nebyla by už obecná. Nezahrnovala by všechny totalitní režimy.

P: To mi není jasné.

F: Je bílá pleť nutná pro člověka?

P: Není.

F: Kdybyste ji ale dal do definice člověka, popřel byste, že černoši jsou lidé. Takový rasismus, ale ale! Takže, definice jsou obecné právě proto, že soustřeďují jen nutné znaky. Už chápete?

P: Hm.

F: Zavedením nahodilého znaku do definice totality se tedy z množiny totalitních režimů mylně vylučují režimy, které ho nemají. A toho se právě dopouštíte, když na obranu EU uvádíte, že jsou v ní svobodné volby a že v ní nejsou její odpůrci vraždění.

P: Proč by nemohl být třeba zákaz svobodných voleb pro totalitu nutný. Kdo to rozhodne?

F: Zřejmě ten, kdo pochopí identitu totality. Kdo ji adekvátně vyjádří v obecné definici.

P: Jsme ale vůbec schopni totalitu obecně definovat? Trochu jsem se porozhlédl a zjistil jsem, že v odborném sociálně vědním diskurzu máme jen zřídka kdy obecně přijímané definice. Uznávaný expert na totalitní systémy A. J. Gregor říká, že se musíme spokojit s intuitivním chápáním. Totalitarismus proto můžeme jen charakterizovat, nikoli s obecnou platností definovat.

F: Chválím Vaši snahu. Bohužel jste se rozhlížel na nesprávném místě.

P: Takže respektovaný znalec totality je pro Vás automaticky břídil. Vy ale musíte mít těžký život.

F: Když pomínu, že si asi pletete obecné přijetí definic s jejich obecnou platností, musím se zeptat, co si od jeho skepse k obecným definicím slibujete? Nechápete, že taková rezignace vrhá náš spor do víru iracionality, kde už mohou rozhodovat jen rétorika a vášně? Že tím vypadáváte z role rozumného obhájce netotalitní povahy politiky EU? Racionálně můžete hrát náš spor už jen na remízu. Na veřejnosti sice vyhrajete. Hravě mě přehlasujete a užijete si další „parlamentární“ vítězství. Myslel jsem ale, že Vás skutečně zajímá, jak se to s tou totalitou má.

P: Jistěže zajímá. Přehlasování by mě netěšilo. Kdy už mě konečně začnete brát vážně?

F: Dobrá. Takže budeme většinou skepsi k obecným definicím ignorovat?

P: To zase ne. Musíte ukázat, jestli se dá ignorovat s dobrým svědomím.

F: Obecné definice precizují obsahy obecných pojmů, které jsou základním materiálem našeho myšlení. Takové precizace ovšem předpokládají, že jsou jejich obsahy objektivní. Ve vývoji moderní filosofie se však prosadilo nominalistické řešení, které objektivitu obecnin popírá.

Moderní vzdělanost ochořela napříč různými směry a obory nominalismem. Skepse k obecným definicím a definiční skluzy k pouhým slovům patří také mezi důsledky nominalistického znehodnocení lidského myšlení, které jste v diskuzi tak důvěřivě uplatnil.

P: Proč mluvíte o nominalismu jako o chorobě? Z dějin filosofie si vzpomínám, že nominalismus je na rozdíl od naivního realismu daleko kritičtější. Proto se také vývojově prosadil.

F: Myslíte? Představte si filosofa, který tvrdí, že pravdu nepoznáváme. Jeho myšlenka vypadá takto: **Je pravda, že člověk nepoznává pravdu.** Je to výkon kritického myšlení, nebo spíš politováníhodná naivita?

P: Vždyť si odporuje.

F: Přitom jeho negace pravdy vypadá děsně kriticky; ve skutečnosti je jen naivní pózou. A co negace nominalisty? Také popírá, co nutně předpokládá.

P: Jak to?

F: Moderní myšlení o člověku nejvíce ovlivnili Kant svou teorií poznání a Hegel svou hyperdynamickou ontologií. Obě směrodatné teorie jsou předurčeny nominalismem. Díky němu Kant věřil, že nepoznáváme nutné znaky reálných jouscen. Hegel zase na základě nominalismu věřil, že v realitě nejsou žádné nutné, a tedy i neměnné struktury.

P: To vypadá střízlivě.

F: Skutečně? Nevykládají nám oba moderní velikáni něco převratného o člověku?

P: No a co?

F: A nezahrnují přitom do svých výkladů všechny lidi všech dob? Nenárokuje si pro své výklady obecnou platnost za hranicemi zkušenosti?

P: To filosofové obvykle dělají.

F: Jaká je ale podmínka takové obecné, neempirické šíře záběru našeho poznávání člověka? Není to náhodou objektivní zachycení toho, co je pro něj nutné, bez čeho by nebyl člověkem?

P: Jo, to už jste vysvětloval.

F: Takže Kant a Hegel jako nominalisté také popírají to, co sami ve svých výkladech předpokládají. Užívají obecný pojem „člověk“, v němž nutně předpokládají objektivní poznání nutných znaků lidských jedinců. Jako nominalisté však poznání či existenci jejich nutných určení zároveň popírají. Ještě Vám to připadá rozumné?

P: Musím to promyslet.

F: Je to stejné, jako když skeptik popírá pravdu a nárokuje ji i v tom popření. Až to pochopíte, získáte potřebný odstup od soudobé humanitní vzdělanosti. Ta je totiž prosáklá nominalistickou, absurditami překypující kulturou. Taková distance Vás může osvobodit i od těch předsudků, které jste právě uplatnil v naší diskuzi.

P: Jakých předsudků?

F: Rezignace na obecnou definici totality, záměny definice reálné za slovní a důvěry v pozitivní vývoj filosofického myšlení.

Páté sezení

P: Tak kde jsme skončili?

F: Přípravujeme Vaše prozření, že žijete v totalitě, aniž byste o tom věděl; pro politika nic lichotivého. A neříkejte, že máte problém totality EU solidně vyřešený.

P: Jak víte, že nemám?

F: Takové řešení vyžaduje odpovědi na otázky, které jste si vůbec nepoložil. Jde především o obecnou definici totality, která vyjadřuje, čím totalitní systémy jsou. Bez ní snadno považujeme za totalitní ty systémy, které jimi nejsou, a ty které jimi jsou, jako totalitní nechápeme. To je taky důsledek dnešní chronické krize filosofického myšlení.

P: Co Vám na ten chronický pesimismus říkají doktoři?

F: Nevěřím, že by je jejich odbornost uschopňovala k hodnocení nominalistického popírání objektivit obecných pojmů a definic. Nominalistická subjektivizace obsahů obecnin i její dominance v soudobém myšlení jsou však smutnou realitou. Jakýpak tedy chorobný pesimismus?

P: Jak to souvisí s identifikací totalitních režimů?

F: Už Vám vysvětluju poněkoli káté, že obecná definice totality musí obsahovat jen nutné znaky definovaných objektů; jinak není obecná. Nominalisté je však z našeho myšlení vyloučili. Zbývají tedy jen libovolné souhrny znaků, v nichž se nerozlišují nutné od pouze nahodilých. Spolehlivá identifikace konkrétních totalit je tím zne-možněna. Chápete?

P: Chcete říct, že vlivem nominalismu nejsme schopni poznat ani totalitní povahu komunismu?

F: Ze zkušenosti jeho totalitu nějak poznáváme. Ale je to poznání spíše intuitivní, usnadněné krutostí a masivním zneužíváním moci. Náš problém však klade vyšší nároky. Vyžaduje, abychom otázku povahy politiky EU řešili racionálně, bez předpokládání, povrchnosti a vášně. K tomu však potřebujeme odůvodněnou definici totality. Podívejte se, jak se dnes i lidé vzdělaní v problému orientují. Většinou je přesvědčuje, že EU není totalitní, protože se v ní nevraždí odpůrci a máme svobodné volby. Dokonce i eso našeho politického myšlení, Roman Joch, argumentuje tímto prvoplánovým způsobem. Přitom taky vynechal otázku, jestli jsou uvedená fakta skutečně nutnými znaky totality, jak v argumentaci nekriticky předpokládá. O to horlivěji pak přesvědčuje, že EU není totalitní. Také u něj se dá tento výpadek myšlení vysvětlit silným předpojetím. Problémem adekvátní definice totality se nezabýval; navykly diskurz nezpochybnil ani metodicky. Stejně jako Vy.

P: K čemu jste svým metodickým pochybováním dospěl?

F: Při takovém pochybování se důsledně ptáme, jestli běžně udávané znaky totality (vláda jedné strany – vysoká míra krutosti či nesvobody...) nejsou sice častými a výraznými, nicméně přece jen pro totalitu nikoli nutnými projevy některých totalitních režimů. Nutí nás to hledat takové znaky, o nichž můžeme spolehlivě, odůvodněně říct, že jsou pro totalitu nezbytné. Jen jimi totiž můžeme zachytit obecnou identitu totality, která nás musí zajímat

P: Totalita je obecně vnímána jako nejhorší režim. Jeho zloba tedy spočívá v nejkřutější tyranii.

F: Jak ale poznáte, který režim byl v historii nejkřutější? Přesný výčet hrůz té které tyranie není v našich silách. Kdybyste je přesto exaktně počítal, znamenalo by to, že existuje jen jeden totalitní režim. Ten by navíc přestal být totalitním, kdyby se v budoucnu objevil ještě křutější režim.

V hledání definice totality ale nejde o kvantifikaci zločinnosti jednotlivých historických režimů. Problém nás situuje do obecné roviny. Hledáme to, co je společné všem totalitním režimům; co konstituuje totalitní režim jako takový. Definujeme tedy obecný systém, nikoli jeho konkrétní realizace v různých režimech. To znamená, že musíme rozlišit, co totalita je, od toho, jak se v různých režimech různě realizuje.

P: Obecným kritériem by tedy mohla být určitá mez krutosti. Její dosažení by konstituovalo totalitu a odlišovalo by ji od netotalitních režimů, které ji nedosáhly.

F: To už je logičtější. Jak byste ale chtěl tu mez stanovit? Nezapomeňte, že v dobré filosofii je měřítkem poznání samotná poznávaná realita; nekonstruujeme v ní hypotetické modely. Zajímají nás reálné, specificky určité politické systémy, takže se na ně musíme ptát reality samé. Co je například vlastní komunismu a nacismu? Jaký specifický způsob zloby vlastně představují a proč ho v takové míře produkují?

P: Jsem zvědav, s čím převratným přijdete.

F: Totalitní praxe vychází z totalitní ideologie. Právě tou se liší totalita od všech ostatních nelidských režimů. V její struktuře tedy nacházíme dvě složky: řídicí ideologii a režim, který její programy uskutečňuje.

P: To ví přece každý.

F: Pak tedy jistě také víte, že se při definování totality musíme soustředit na její ideologii.

P: Proč? Režim je přece realitou, zatímco ideologie je pouhou ideou. Totalitu tedy daleko lépe reprezentuje režim, který je bezprostředně evidentní.

F: Jistě. Ale my hledáme obecnou definici, nikoli lákavé popisy různých totalitních režimů. Chceme přece totalitě porozumět v její podstatě. Nebo ne?

P: Jo.

F: Pak se tedy musíme zaměřit na to, co se za totalitními režimy skrývá, co je jejich určujícím principem. Jenom on vysvětluje, proč se tak nelidsky chovají. První znak totalitní ideologie, který základně určuje její povahu, **spočívá v nároku na relativně všestranné ovládnutí soukromí občanů a na relativně celoplošné ovládnutí společnosti**. Intuice tohoto hlavního znaku jakožto „vše-nároku“ zřejmě také přispěla k zavedení termínu „totalita“.

P: To zní rozumně. Konečně jste o totalitě řekl něco určitého a hned je zřejmé, že EU není totalitou. Copak ovládá v osobním a společenském životě občanů Evropy úplně všechno? Proberte se.

F: Ta idea dokonale sjednocené Evropy Vás asi fascinuje, když už s předstihem mluvíte o jejích občanech. Taky vyznáváte to svěží pořadí: napřed Evropan, potom člověk a nakonec narozený v civilizačně kulturním pravěku jako Čech? Že by i tady srdce předbíhalo rozum?

P: Ale, ale, padla první vážnější námitka a sebevědomého filosofa zaskočila natolik, že musí odvádět pozornost nejapným tlacháním?

F: Tak k věci. První definiční znak totality mluví o **relativně** všerozsáhlém ovládnutí. Vy ale ve své pohotové námitce předpokládáte jeho **absolutní** všerozsáhlost.

P: Slovíčkařením to nezachráníte. Co myslíte tou relativní všerozsáhlostí?

F: Třeba vztah k okolnostem, které faktické ovládnutí režírují a umožňují.

P: Takže nějaké aspekty života občanů nemusí být totalitou ovládnuty, protože to jakési okolnosti neumožňují?

F: No vida, už jste zase nastartoval rozum.

P: Jenže rozum mi také napovídá, že slovo „totalita“ značí celost, úplnost, takže implikuje absolutně všestranné ovládání. Tím, že ho relativizujete závislostí na nějakých okolnostech, vytváříte vlastně rozporný pojem „neúplné totality“ neboli netotalitní totality.

F: Bravo, tohle už má filosofickou úroveň. Udržme ji tedy a ptejme se, co je vlastně měřítkem správnosti definování reálných objektů. Jsou to snad doslovné významy užitých slov, nebo sama definovaná realita? Máme pochopit, čím reálné totality jsou. Definice totality se proto musí řídit její reálnou strukturou, kterou má vystihnout. Protože je totalita složena z ideologie, která obsahuje plán, a z režimu, který ho realizuje, můžeme ji pochopit především z toho, oč jí jde – z cíle. Může být ale takovým cílem úplné, detailní reformování doslova všech aspektů lidského života, jak vyvozujete z významu latinského slova „totus – celý“?

P: Proč ne?

F: Protože pak by žádná totalita nemohla existovat. Naprosté znásilnění člověka ve všech ohledech není ani možné, ani není v zájmu totalitářů. Totalitní ideologie obsahuje záměr ovládnout vše, **co překáží** dosahování jejích cílů; proto **relativní** všerozsáhlost. Význam slova „totus“ tedy nemůže být kritériem definování totality; absolutně všestranné ovládání je nemožné. **Relativně** všerozsáhlým ovládnutím člověka tedy rozpor v definici totality nevzniká.

A ještě jedno zpřesnění termínu „všerozsáhlé ovládání“: vše-nárokem je tu myšlena **snaha** o relativně všestranné ovládání. To znamená, že žádný aspekt lidského života není imunní před totalitní deformací; o každém z nich v totalitě platí, že **může být** znásilněn. Nejde tedy nutně o okamžité **aktuální** ovládnutí všeho, co překáží. Koncepční **snaha** je směrnicí pro režim, který ji uskutečňuje procesuálně, a tedy i situačně, **v závislosti** na stavu společnosti – více méně naráz či postupně. Všestranné ovládání je tu tedy myšleno **ve smyslu potenciálním**, nikoli aktuálním. Představuje nastavení režimu k odstranění všeho, co stojí v cestě realizaci totalitní ideologie.

P: Tyhle distinkce působí dost vumělkovaně, účelově. Tuším za nimi nějakou zradu.

F: Tušíte správně; ukazují totalitu v novém světle. Odhalují, že běžné charakteristiky totality (vysoká míra represí či nesvobody) nejsou na úrovni její obecné definice. To ovšem musí stoupence EU zneklidňovat. Co když v ní uctívají totalitu?

Šesté sezení

F: Připomeňme si první definující znak totalitní ideologie. **Spočívá v nároku na relativně všestranné ovládání soukromí občanů a na relativně celoplošné ovládnutí společnosti.** „Relativní všerozsáhlost“ totalitního ovládání si vyžádala dvojí upřesnění. Především v něm nejde o ovládání doslova všeho, nýbrž jen toho, co je potřeba k úspěšné realizaci záměrů totalitní ideologie v praxi. Za druhé ten znak

neznamená aktuální ovládnutí všeho, co její realizaci překáží. Vyjadřuje jen zaměření k odstraňování takových překážek, které se realizuje situačně, podle okolností. Jejich faktické odklizení totiž závisí na proměnlivých aktuálních poměrech, z nichž musí mocenská strategie při jejich odstraňování vždy vycházet. Obecná definice však proměnně vylučuje. Proto neobsahuje aktuální odstranění všech překážek.

P: Takové nároky má ale přece jakýkoli režim, který se řídí nějakou ideou politického uspořádání státu. Abyste odlišil totalitu, budete tedy muset vzít na vědomí i ty mimořádně drsné způsoby totalitních režimů. Vy však o nich tvrdíte, že jsou jen nahodilé, a že proto totalitu definovat nemohou.

F: Myslíte? Totalitní ideologie není jen jednou z řady řídicích idejí politiky státu. Jako plán mocenských procesů je specifikována cílem. A cíle totalitářů jsou dramaticky odlišné od ostatních politických koncepcí.

P: Jak to? Všem jde přece o prosazení nějakých představ a vizí.

F: Jistě. Ale jakých? Totalitních ideologové nejsou žádní troškaři. Jejich vize jsou na úrovni nových sociálně-etických paradigmat, která přinášejí radikální změnu hodnotových systémů, člověka a společnosti. Totalitní ideologie je totiž ucelená, konzistentní koncepce, která reaguje na změnu světonázorového paradigmatu ve společnosti. Uvádí tedy nový světonázor do společenské praxe a těží z jeho potenciálu neobyklou razanci. Stala se sekulární alternativou náboženství a výraznou odpovědí na moderní potřebu prakticky uživatelnit pokrokové chápání člověka.

P: O čem to proboha mluvíte? Jaké nové světonázory a alternativy? Jaké radikální změny?

F: Vezměte obě totality, které umíte identifikovat, a uvažte jejich světonázorové pozadí. Křesťanství už nějakou dobu před jejich nástupem ztrácelo na Západě přesvědčivost a do popředí se dostával materialistický světonázor. Logicky zaujal, neboť korespondoval s obecnější ideou antropocentrismu, která se prosadila v osvícenství; to byl bod světonázorového obratu.

P: Co rozumíte tím antropocentrismem?

F: Podle něj je člověk středem svého života a mírou všeho, co s ním souvisí. Nezodpovídá se nějakému Bohu. Svůj život a společenské poměry uspořádává jako jejich suverén. Sám si tedy určuje i zákony dobrého života.

P: To není špatná filosofie. Zřejmě pomohla na svět soudobému humanismu, jehož hodnoty dnes musí každý rozumný člověk uznat.

F: Skutečně? V jiných dobách by musel rozumný člověk tytéž hodnoty a zákony také uznat? Když řeknete ano, připouštíte nějaký univerzální mravní zákon, který je dán

tím, že je člověk člověkem. To ovšem nezávisí na žádném člověku; žádný člověk nestvořil člověka. Takže určování zákona dobrého života tu není v kompetenci člověka.

P: Dneska už ale máme vědecky dokázáno, že každé době odpovídají jiné rozumné zákony a hodnoty, které stanoví výjimeční lidé své doby.

F: Ach tak, vědecky. Takže **v jedné době** ti vyvolenci rozhodnou, že každý člověk má lidská práva, zatímco **v jiné době** musí rozumní lidé akceptovat, že některé skupiny lidí taková práva nemají, takže je legitimní zacházet s nimi podle zájmů či rozmarů mocných. V které z nich byste chtěl žít?

P: Hm.

F: Takže ta absolutní etická suverenita člověka asi není žádnou výhrou a antropocentrismus asi nebude dobrou filosofií. A dnešní sekulární humanismus, který z něj vychází, asi také nebude tím nejlepším řešením morálních problémů. Ono totiž povýšení člověka na suverénního zákonodárce je cestou do pekel. Vytváří prostor neomezené mocenské svévole v zacházení s člověkem a ten, jak dobře víte, obsadily nejlépe totalitní režimy.

P: O co tedy totalitním ideologům konkrétně jde?

F: Bezprostředně o takovou hodnotovou reorganizaci života, která by odpovídala post-křesťanskému světónázoru. V praxi totiž pořád přežívají „stereotypy“ tradiční obecně lidské morálky, která revolučním změnám neskutečně překáží. Ty změny totiž mají za cíl osvobodit dnešního člověka z krunýře těch „stereotypů“, vymýtit dosavadní historické zlo a spasit lidstvo podle utopických představ revolucionářů.

P: Proč utopických, když odstraňují zlo?

F: Protože se zásadně rozcházejí se skutečnou podstatou člověka. Takže to, co považují za zlo, je ve skutečnosti zákonem adekvátního rozvoje osobnosti. To Vám ale teď nebudu vysvětlovat. Prozatím se spokojte s faktem, že pro tyto ideology není bezmezná mocenská svévole žádným problémem. A tu asi nepokládáte za lék na zlo. Proč si ji tedy dopřávají? Zřejmě pro nějaký velkolepý, spásonosný cíl, který ospravedlní jakékoli prostředky, vraždění nevyjímaje. Takové amorálnosti dobře slouží představa, že Celek (Lidstvo, Společnost, Stát) je víc než jedinec; Tento omyl kolektivistů je zdrojem systémové nespravedlnosti v zacházení s občany.

V základech totalitního běsnění je pak oživený gnostický mýtus o zápasu Dobra se Zlem. Stávající stav je prý prosáklý Zlem a zasvěcenci jsou povoláni ho rozpoznat a zničit. Proto si architekti totality – ti samozvaní napravovatelé společnosti – s nesnesitelnou samozřejmostí a arogancí namlouvají, že jen oni vědí, kde je Dobro, a že jen oni jsou zcela na jeho straně. Neomylně tedy vytipují úhlavního nepřítele (kapitalistu, Žida, bílého muže), který musí být pro spásu Světa a Lidstva zneškodněn.

Právě mesianismus této sekulární mystiky vysvětluje snahu totalitních ideologií o relativně všezahrnující opanování lidské reality, o níž jsme mluvili při prvním znaku totality. Makro-rozměry vše-nároku jsou úměrné bombastickému Cíli, který totalitu jako proces primárně specifikuje a odlišuje od ostatních režimů. Této logice finální vize všenápravy je podřízen i deontický svět norem. Nabývá v něm podoby revoluční morálky a revolučního práva, které v té vizi mají i své ospravedlnění. Naprostá instrumentalizace zákonů je vše-nárokem vražedné ideologie také implikována.

P: Pokud je to tak, jak říkáte, vyvstává otázka, jak je vůbec možné, že k takovým zvrátům v jinak veskrze pozitivním vývoji novověkého Západu došlo.

F: Třeba nebyl tak veskrze pozitivní, jak nás o tom odborníci ujišťují a jak se to zdá v opojení nesporným vědecko-technickým pokrokem. Dobří filosofové naopak vědí, že čím více se novověké výklady lidských věcí dotýkají podstaty člověka, tím jsou problematictější. Ale o tom jindy. Teď sledujme návaznost dalších dvou definičních znaků totality. Zkusil byste je odhadnout? Dají se vyvodit z prvního znaku, jak jsem ho na začátku formuloval.

P: Jedním z nich by mohl být vysoký stupeň amorálnosti, který představuje takové zneužití moci, jakým je mučení a vraždění disidentů. Další znak bych pak viděl v upevnění moci, kterou už nelze zvrátit standardními politickými prostředky.

F: To není úplně mimo. Naopak! Identitu obecně pojatého systému totality skutečně spolutvoří až na dřeh jdoucí kolize s přirozeným řádem mravnosti; v tom také spočívá její obludná nelidskost. Přitom to není prostá negace mravnosti, nýbrž její alternativní model. Proto můžeme druhý definiční znak totality vyjádřit jako **konceptní (potenciálně) všerozsáhlou destrukci mravnosti, která je v podobě určité pseudomorálky (rasové, třídní, multikulturní...) absolutně nadřazena všem neideologickým normám jednání**. Všerozsáhlost tu zase znamená jen to, že každá skutečná mravní norma může být „legálně“ zrušena, pokud odporuje ideologickým zájmům.

P: Počkejte, to jen tak beze všeho chcete do definice totality vpašovat i multikulturalismus, abyste pak mohl mluvit o EU jako o totalitě?

F: Chytré, ne? Ale klid, to byl pouze příklad pro srozumění. Vám měl jen připomenout naše hlavní téma. Třetí znak se týká praktického uskutečňování programů totalitní ideologie, které je svěřeno etatisticky nadsazené státní moci. Spočívá tedy **ve snaze o potenciálně neomezenou pravomoc a následnou beztrestnost vykonavatelů ideologické zločiny**.

Příště se k těm definičním znakům a k Vašemu pokusu o jejich zachycení ještě vrátíme.

Sedmé sezení

P: Mohl byste tu definici totality shrnout?

F: Dospěli jsme ke třem znakům, které definují totalitní ideologii v její podstatě a jsou pro pochopení totality rozhodující.

P: Připomeňte je. To víte, na rozdíl od Vás musím také pracovat.

F: První znak je **ontologický**. To znamená, že vyjadřuje její základní určení, první určující princip; je duší té obludy zvané totalita. Spočívá v mimořádně zkažené ideologické vůli, která se konkretizuje plánem na ovládnutí každého aspektu lidských životů, pokud si to vyžádá realizace neskromného revolučního ideálu. A dlužno dodat, že takový ideál v totalitě vždycky obsahuje nějakou zásadní hodnotovou reorganizaci společnosti, která se zase neobejde bez vnucování zásadní převýchovy jejích členů.

Druhý znak je **etický**. Vyjadřuje záměr zničit od základu přirozený řád mravnosti a nahradit ho ideologicky koncipovanou pseudomorálkou za účelem hladkého průběhu uskutečňování revolučního ideálu. Vynáší tedy na světlo ten nejvíce nelidský záměr, který je implicitně obsažený v prvním znaku.

Třetí znak je **politický**. Vyjadřuje nárok na vybavení politické moci takovými pravomocemi, které zajistí plynulé uskutečňování revolučního ideálu, který je určen totalitní ideologií.

P: Ten etický znak mi přijde příliš povšechný, vágní. Měl by být víc prokreslený.

F: Proč myslíte?

P: Protože takovou nelidskost nacházíme u všech tyranů. Ti se také nerozpakují ignorovat pro své egoistické cíle elementární mravnost. Krom toho myslím, že už jsem také prohlédl Vaši strategii. Vy se v definici totality záměrně vyhýbáte konkrétním krutostem totalitářů, abyste mohl tvrdit, že je EU totalitní, i když nepáchá taková zvěrstva, jaká mají na svém kontě skutečné totality. Podobnou vyhýbavost vidím i u politického znaku. Skutečná totalita přece drží moc pevně. Nenechá si ji ohrožovat například svobodnými volbami.

F: To jsou dvě námitky. První vyžaduje rozlišení dílčí, situační nelidskosti běžných tyranů od tyranů totalitních. Nelidskost totality se liší od ostatních nelidských režimů především intenzitou, hloubkou záběru a rozsahem. Klasičtí tyraní jednali bez ohledu na přirozený mravní řád, ale jeho zásady nutně nepopírali; věděli či aspoň mohli vědět, že jednají špatně. Totalitní tyraní však díky své ideologii posunuli kolizi s přirozenou mravností o řád výš – na úroveň nelidskosti systémové. Využili k tomu příznivé relativistické klima doby a podstatně předefinovali mravní dobro. V takovém klimatu pak snadno posvětili mravní zlo a zajistili mu ideologickou životnost. Od základu zfalšovali mravní vědomí, protože to autentické odporovalo jejich vizím cílového blaha.

P: Pořád si kladu otázku, jak jim to mohlo u tak kulturního národa, jakým Němci bezesporu byli, projít.

F: Umělecká vyspělost nejde vždycky ruku v ruce s vyspělostí morální.

P: Kulturní vyspělost je ale přece dána také vzděláním. A německý národ dal světu takové velikány myšlení, jakými byli Kant a Hegel.

F: No právě. Kdybyste pohlédl filosofické pravdě do očí, s hrůzou byste zjistil, že zrovna tito dva obři stáli u zdroje zhroucení etického myšlení na Západě.

P: Co to říkáte? Četl jste jejich etické spisy? Kantova koncepce nepodmíněné mravnosti je přece příkladná.

F: Ten kolaps se jmenuje etický relativismus. Je přímým důsledkem popření obecné lidské přirozenosti, k jehož úspěchu přispěli Kant a Hegel jako žádný jiný z moderních filosofů. Bez obecné lidské přirozenosti směřují etické výklady k relativizaci mravních norem a hodnot s logickou neúprosností.

Hlavní teze relativistů říká, že neexistuje žádná obecně lidská morálka, která by s platností pro všechny doby rozlišila, jaké svobodné činy v člověku lidství rozvíjejí, a jaké ho naopak odlidšťují. Všechny alternativy jednání jsou podle nich rovnocenné. O tom, co je dobré a zlé tedy nakonec rozhoduje člověk; samozřejmě „s prstem na tepu doby“. A protože kritéria spravedlnosti určuje vítěz (bitvy, voleb, zákulisních intrik), vybírá Dějinami povoláný génius „morálku“, jak se mu zrovna jeví či hodí.

A pokud jde o kulturní vyspělost bělochů? Kdejaká absolventka humanitních studií by Vás dnes vyškolila, že nejsou lepší a horší kultury. A měl byste kliku, kdyby Vás přitom nenařkla z rasismu; nemusel byste to politicky přežít.

P: Vraťme se radši k mým námitkám.

F: Před-totalitní tyrani tedy páchali nespravedlnost a umlčovali přitom hlas svědomí, který se však mohl sem tam ozývat. Machiavelli sice přirozenou morálku v politice suspendoval, ale jinak ji ještě nepopíral. Ve srovnání s mistry totality byl pouhým učněm. Ti přirozený hlas svědomí rovnou vyměnili. Kanonizovaný relativismus přímo vybízí, aby si vybrali, co chtějí pokládat za dobré a zlé. Ve společenském životě to pak prosazují svůdnou rétorikou a propagandou, v níž se to „humanistickými hodnotami“ jen hemží. Komunikační instituce si osvojily a zdokonalily umění starých sofistů v užívání slov k mystifikaci a matení, takže hravě vytvářejí demokratický konsenzus pro kdejakou špatnost. Krom toho jsou totalitní tyrani, na rozdíl od čistě egoistických tyranů, oddáni nadosobnímu ideálu, takže je při jejich revolučním entuziasmu nějaká výčitka svědomí jen tak nepřepadne.

Nelidskost totality se liší od ostatních nelidských režimů i extenzivně. Velkorysý záběr je dán totalitní ideologií. Její plán sjednocuje kádry přes hranice generací; počítá s velkou životností. Z ideologických pseudomorálek vyrůstají vždy nové humanismy osvobozených, blahem zalitých společností. Musí být však do těch rájů osvícenými revolucionáři dokopány.

P: To se zdá být přijatelné. Za předpokladu, že měřítko nelidskosti je primárně morální, bude asi nelidskost totality obludnější než v jiných tyraniích. Co ale řeknete na druhou námitku?

F: Ta je pro náš problém klíčová. Vyžaduje totiž odůvodnění, proč uvedené tři konstitutivní znaky totality stačí k její definici. Pokusím se ukázat, proč tu nejsou potřebné další specifikace, jako třeba kruté zacházení s odpůrci, upevněná moc vlády jedné strany či svobodné volby. Že tedy ty tři znaky vystihují obecnou definici totality jakožto kompozita ideologie a ji uskutečňujícího režimu dostatečně.

P: Nuže?

F: Mohl byste si vážít chudáka, který žije v hmotné bídě?

P: Samozřejmě. Často je lepším člověkem než zbohatlík.

F: A co mrzáka? Opuštěte, zapomněl jsem, jak se mu má korektně říkat.

P: To samé.

F: A co třeba člověka s průměrnou inteligencí, ale poctivého?

P: Měl bych ho radši než přemoudřelého náfuku či grázla.

F: Takže se shodneme, že člověka nejvíc znetvořuje morální bída?

P: Ovšem.

F: Víme, že totalita je nejhorší politický systém. Však se také vy politici bojíte i jen pomyslet, že by EU mohla být totalitní, ačkoli jste otázku totality hlouběji nepromýšleli; říká se tomu autocenzura.

Nejhorší systém je tedy nejvíc nelidský, protože je nejvíc mravně zvrhlý. Taková zvrhlost je význakem totality; je jejím nejodpudivějším fenoménem. Víme, že fenomén vrcholné nelidskosti totality vyplývá z toho, že si v ní člověk nemůže být v žádném aspektu osobního či společenského života jistý před ideologickým atakem; zvláště když ho jistí politická moc. A máte tu v kostce vše potřebné pro konstituci totality.

Přeloženo do filosofického jazyka: Konstitutivní znaky – ontologický, etický a politický – dostatečně vymezují politický systém, který je svým potenciálem nastaven ke všem způsobům nespravedlivého zacházení s občany. Nejde tu o jednotlivé hrůzy, páchané jednotlivými tyranskými režimy. V definici totality hledáme příčiny největšího systémového zla a ty jsou dány:

1: Nárokem na ovládnutí všeho, co vyžadují megalomanské, lidské realitě radikálně odporující čili utopické vize a cíle.

2: Radikální pseudomorálkou, vymyšlenou na troskách přirozené mravnosti.

3: Vybavením etatisticky pojatého státu neomezenými pravomocemi pro nelidské ideologické účely.

Jestliže tedy tyto tři konstitutivní znaky udělají totalitě zaměření k systémově neomezené zločinnosti, pak jejich logické sjednocení dostatečně vymezuje totalitní systém jako nejhorší myslitelný systém společensko-politického zla. Všechno myslitelné zlo je v jeho principech a v jeho zaměření zahrnuto jako možné. Všimněte si, že kritériem pro identifikaci konstitutivních znaků totality se stala jejich nezbytnost pro nastolení na maximum vyšponované systémové nelidskosti.

Osmé sezení

P: Nemám důvod pochybovat o tom, že totalita obsahuje: a/ snahu po ovládnutí relativně celého lidského života; b/ že se přitom nezastaví před žádnou mravní překážkou; c/ že k tomu zneužije politickou moc podle libosti. To všechno k základům totality asi patří, ale přijde mi to pořád moc obecné, málo reálné. Zkušenost s totalitami je přece daleko konkrétnější. Vede k plastičtějším popisům té nelidskosti, kterou totalita přináší. Vaše abstraktní definice totality těmi třemi znaky je matná, málo určitá. Nikoho nepřivede ani k té nevolnosti, kterou život v totalitě skutečně vyvolává, ani nepohne k zásadnímu odporu vůči ní.

F: Pro upřesnění: uvedené znaky vymezují ideologii – princip totality. K té patří i režim – nástroj realizace ideologických vizí. Chápu, že někdo potřebuje vidět potoky krve, aby si totalitu náležitě zošklivil. Jinému k znechucení stačí nahlédnout, že totalita nejlíp nastoluje systém právního a mravního nihilismu. My ale hledáme definici totality, ne ty potoky ani náležitě procítění její odpornosti. Že ji definuju příliš obecně? Ale definice má být obecná. Nejde v ní o to, abychom dokola prožívali ponurá dramata totalitních režimů, ale abychom rozuměli, v čem její nelidskost spočívá a čím je dána. Proč se vůbec zabýváme definicí totality?

P: Abychom ukázali, že politika EU není totalitní.

F: To je Váš zájem. Naším společným zájmem však je, abychom objektivně zjistili, jestli EU je či není totalitní. A k tomu potřebujeme tak obecnou definici, aby ve svém rozsahu zahrnovala všechny minulé, přítomné a budoucí totality – a jen ty. Jaké nároky to na nás klade?

P: Musíme stručně vystihnout všechny nutné znaky totality a nechat přitom stranou znaky nahodilé.

F: Dobře. Když tedy říkáte, že moje definice je moc obecná, tvrdíte, že jsem v ní vynechal nějaké nutné znaky. Jaké?

P: Chybí mi tam zákaz svobody projevu a svobodných voleb, masové mučení a vraždění odpůrců.

F: To jsou ale jen nahodilé znaky totality. Jejich povýšením na úroveň znaků konstitutivních zúžíte definici totality. Pak mylně pokládáte za netotalitní ty režimy,

kteří jimi ve skutečnosti jsou. A právě to v reflexi politiky EU děláte. Jsme u jádra našeho sporu.

P: Proč myslíte, že vraždění a zmíněná nesvoboda nedefinují totalitu? Zloba nacismu a komunismu byla koncentrována právě v nich.

F: Nehledáme nejkrutější režimy. V definici totality máme na mušce systém, a tedy i systémové zlo, které nezávisí na míře psychopatie či morálního cynismu diktátorů. Máme ho „koncentrováno“ v druhém (etickém) znaku, jímž jsme definovali totalitní ideologii. Spočívá v koncepčním podřízení celého mravního řádu jejím bombastickým záměrům. Určitá aktuální míra nesvobody či krutosti v zacházení s oponenty však totalitu nedefinuje, protože závisí na měnlivých poměrech ovládané společnosti a na myšlenkově-emočních proměnách vykonavatelů totalitní moci. Kvantifikace restrikcí a represí jsou totiž určitými aspekty faktických realizací jednotlivých totalitních režimů. A taková fakta vždy závisí na mnoha proměnných, jakými jsou momentální stavy společnosti či základní strategie a subjektivní stavy vládnoucích elit. Jsou tedy pro totalitu nenutná, a proto nemohou tvořit její obecnou identitu.

P: Už dávno jsem si stačil všimnout, že jste v abstrakcích jako doma. Mohl byste to trochu konkretizovat?

F: Návyk na vysokou míru krutosti přivedl některé levičáky k myšlence, že Husákův režim vlastně nebyl totalitní. Jak se Vám to líbí?

P: No, nelíbí.

F: Proč?

P: Byla tu vláda jedné strany, estébácká šikana...

F: Ale nebyla tu taková míra represí, jak ji známe třeba z padesátých let, která by díky jejich razanci podle Vás zřejmě k definici totality patřila.

P: To ne.

F: Takže Vaše zařazení krutosti do definice totality vytvořilo pseudoproblém, jestli byl Husákův režim totalitní; rozumnější definice ho vylučuje. Zohledňuje totiž fakt, že i v totalitních režimech dochází k situačnímu utahování a povolování šroubů v závislosti na výše zmíněných proměnných. K definici totality tedy stačí, že má všechny varianty či kvantifikace restrikcí a represí pevně zabudovány ve svém potenciálu.

P: Tohle snad platí jen o totalitní ideologii. Říkal jste ale, že totalitní systém se skládá z ideologie a režimu. A v definici totalitního režimu přece nemůžete abstrahovat od konkrétní reality plné zákazů a krutého násilí.

F: Toť otázka. Co odlišuje totalitní režimy od ostatních tyranií? Počet zákazů a umučených? Nebo to, že realizují totalitní ideologie?

P: Zřejmě to druhé.

F: Tak uvažujme. Jaký může být hlavní požadavek totalitních ideologů vzhledem k politické moci, ne-li ten, aby uskutečňovala jejich megalomanské vize? A právě toto uskutečňování dělá z politického režimu režim totalitní.

P: To mi přijde hodně jednoduché. Chybí specifikace mocenských struktur a institucí, které totalitní programy uskutečňují.

F: Podceňujete praktickou inteligenci totalitních ideologů.

P: Jak to?

F: Jejich bytostným zájmem je mocenská realizace ideologie. K tomu především musejí získat moc. Byli by ale padlí na hlavu, kdyby se přitom (fascinováni Leninem) za každou cenu vážali na revoluční násilí jako na jediný způsob uchopení moci. Kdyby tedy pokládali násilí za nutný znak vzniku totalitního režimu. V takovém případě byste měl vyhráno – politika EU by nebyla totalitní. Ale on by nebyl totalitním ani režim Hitlerův. Prozíraví totalitáři však ve skutečnosti nejenže nevynechají žádnou příležitost k převzetí moci, ale vynalézavě ty příležitosti vytvářejí.

P: Proč tohle říkáte? Vždyť je to triviální.

F: Díky za kompliment. To, k čemu tím mířím, už tak triviální není. Jako se totiž totalitní ideologové nevážou na jeden model získání moci, tak také nechávají ve hře i četné alternativy při jejím užívání a udržování. V totalitních režimech řídí politiku ideologové. Nesmlouvavě na ní vyžadují realizaci svých programů. Ale čím jsou prozíravější, tím méně svazují politickou praxi nějakými apriorními představami a směrnicemi, které by politikům předem určovaly, **jak** mají ideologii realizovat. Prozíraví ideologové totiž dobře vědí, že uvádění idejí do praxe se děje v proměnlivých společensko-politických podmínkách, které vytvářejí různé situace, v nichž se má ideologie uskutečňovat. Vědí tedy, že úspěšná strategie se musí této situační rozmanitosti přizpůsobovat, a proto nedávají politikům žádná apriorní, jednoznačná zadání o způsobech uskutečňování svých nápadů. Spoléhají na jejich cit pro vhodnou chvíli, na situační pružnost a nechávají jim v tom volnost.

Některé socio-politické situace vyžadují jeden, jiné zase jiný způsob zavádění a prosazování převratných nápadů ideologů. Ti prozíraví proto politikům nediktují, jestli je mají realizovat naráz či postupně, tyransky či spíše v modu intelektuální svůdnosti...

Proto není možné v obecné definici vymezovat totalitní režim nějakou rigidní specifikací či konstelací institucí a struktur moci, jak se domníváte. Nelze ho definovat ani určitými způsoby uskutečňování ideologie a aktuálního ovládnutí společnosti. Nejen v různých totalitních režimech, ale i v různých fázích téhož režimu jsou tyto konstelace a způsoby realizace různé, a přesto jde pořád o totalitní režimy. Proč? Protože ve společnosti šíří tutéž rakovinu.

Pro totalitní režim tedy není podstatné, **jak** zde a nyní vládne, ale čemu primárně slouží a **co** šíří. V realitě totalitního režimu je konstitutivním právě ten samotný fakt mocenského uskutečňování nelidské, smrtící ideologie. Samo uskutečňování ideologie je v totalitním režimu principem nahodilých způsobů jejího prosazování; ty v něm mají základní důvod své existence. Proto je uskutečňování totalitní ideologie specifickou diferencí totalitních režimů čili tím, co je v obecné definici podstatně a dostatečně odlišuje od ostatních režimů. Naproti tomu způsoby mocenského zajišťování realizace totalitní ideologie jsou nejen variabilními, nýbrž také méně výstižnými variantami a odvozenými aspekty základního, konstitutivního určení totalitního režimu. Nemohou proto postihovat jeho identitu, nemohou definovat, čím je. Někaké námitky?

P: Dejte mi čas.

F: Věřím, že příště už budeme zjišťovat, jestli správná definice totality pasuje na to, co předvádí bruselská politika. Těšíte se?

Deváté sezení

F: Je tedy pro Vás moje definice totality přijatelná?

P: Dejme tomu. Na její zpochybnění je vždycky čas. Teď jsem ale zvědav, jak ji chcete napasovat na politiku EU.

F: Pozorujete v bruselské politice vliv nějaké ideologie?

P: Jistě. Je nesena ideály liberální demokracie.

F: Chápu. To je ovšem oficiální, učebnicová verze. Nic lepšího Vás nenapadá?

P: Nesnažte se v ní vidět totalitní ideologii, vidíte? Nebo jste se už taky stal obětí proruské propagandy?

F: Takže multikulturalismus, genderismus, exaltovaný smysl pro dynamiku lidských práv, politická korektnost, to jsou je putinovské chiméry. Nebudete je snad hodnotit jako plody vyspělé humanity, k nimž její vývoj v demoliberálních režimech logicky dospěl; že ne.

P: Proč ne? Čím jiným by asi byly? Vzpomínám, jak jste zmíněné trendy demonizoval. Jako by nám s nimi v Bruselu přistáli nějakí zlovolní ideologičtí Marťani. Zapomínáte, že politika EU jen odráží politická paradigmatata členských států, která přinesla dnešní doba. Svět i lidstvo se totiž vyvíjí, čehož jste si při svém zahledění do minulosti nevšiml.

F: Pokud máme v diskuzi pokračovat, musíme si nejprve něco ujasnit. V Bruselu skutečně nepřistáli Marťani. Zato se tam už nějaký ten pátek roztahují neomarxisté,

kteří z něj zamořují politiku ideologicky podřízených evropských států svými revolučními programy, které mají s vyspělou humanitou společného jen to, že ji popírají.

Já vím, za čtvrt století o nich a o jejich kulturní revoluci nepadlo ve svobodných zprávách ČT ani slovo. Předpokládám, že i v kuloárech příkladně demokratických stran je to tabu téma. Máte ale dvě možnosti. Buď budete dál dělat hloupého a mluvit v souvislosti s neomarxismem o konspirační teorii, a pak s Vámi okamžitě končím. Anebo z té mainstreamové politicko-mediální bubliny rychle vylezete a dohledáte si, že texty, programy a plíživé tažení neomarxistů demokratickými institucemi Západu jsou neméně tvrdými fakty jako psychoanalýza, VŘSR či nástup Hitlera k moci. Pak se můžeme dál rozumně bavit. Je to otázka charakteru – poctivosti, pokory a odvahy. Takže si vyberte.

Znám pár profíků z oboru politického myšlení, kteří také celá léta žili v blažené iluzi o hodnotách současného Západu. Při prvních konfrontacích s fenoménem neomarxismu ho taky odbývali jako konspirační fantasmagorii. Naštěstí neztratili otevřenost k realitě a postupně se zorientovali; vyhnuli se tak stavu zaviněné nevědomosti. Samozřejmě se nad svou někdejší naivitou zastyděli, ale vzkazují Vám, že se to dá přežít.

Sekl jste se tedy jen o jedno písmenko, ale zato fatálně. Nebyl to Mars, ale Marx, kdo nám nadělil tu virulentní ideologii o utlačovaných, která dnes z Bruselu diktuje, kde vidět pravdu a kde omyl, jak rozlišovat dobro a zlo, jak smýšlet o rodině, o vlasti či civilizaci bílého muže, koho milovat a koho spravedlivě nenávidět. Marx byl ovšem ještě ze staré školy. Neznal psychologii ovládnutí davu, ani vytříbené techniky manipulace; šel na to „po táborsku“. Intelektuálnější dědicové jeho revolučního odkazu jsou daleko profíkanější.

Takže pojem „neomarxismus“ je pro skutečné pochopení dnešní politické reality zcela nepostradatelný. Vzhledem k tomu, že zmíněné skvosty humanity (multi kultí, PC, gender...) jsou jen variantami jedné (neomarxistické) ideologie, je vyvíňování Bruselu odkazem na členské státy nepřesvědčivé. Ideologie kulturních marxistů sice ovládla elity západních států ještě před tím, než se stal Brusel mocenským centrem EU. Podstatné však je, že v něm ty elity našly skvělý nástroj bezproblémového šíření a „uzákoňování“ ideologických perverzít v celé EU.

P: Tak si říkám, jestli se mám s Vámi ještě bavit. Proč se mám nechat takhle povýšenecky mentorovat a moralizovat?

F: Nechtěl jste mi snad dokázat, že se o povaze EU hluboce mýlím?

P: To ano. Ale jste tak nesnesitelně přesvědčený o své pravdě. A pak ten tón...

F: Chcete říct, že jsem Vás ukřičel a nedal Vám ve sporných bodech prostor k vyvrácení těch „mých pravd“? Pokud tomu tak ale není, a Vy to vzdáte, pak Vaše obhajoba EU selhala. Pak by ovšem bylo poctivější, kdybyste přestal s tím nesmyslem o tom, že naše členství v EU nemá alternativu. Vzhledem k totalitě je totiž každá alternativa lepší. V opačném případě zůstanete eurohujerem už jen silou vůle – jako dogmatik a fanatik. To chcete?

P: Jistěže ne.

F: Ano, jsem protivný. Ale podívejte se na to i z té lepší stránky.

P: Nevšiml jsem si, že by v té naší diskuzi vůbec byla nějaká lepší stránka; aspoň ne pro mě.

F: Nechci se mýlit, ale možná je to Vaše první příležitost pustit v politice ke slovu čisté, ideologickým smogem pragmatismem nezkalené myšlení. Myšlení nezatížené spontánními sympatiemi, převládajícími předsudky, kariérními ambicemi, politickými vášněmi a zájmy, stranickým pragmatismem, pokyny nadřazených a očekáváními mocných. Pokud jste přišel do politiky z nějakého neutrálního povolání, máte určitý náskok před absolventy humanitních oborů. Ti jsou dnes handicapováni ideologicky zkorumpovanou odborností – jako za bolševika.

Pochybuju ale, že jste už měl svou základní politickou orientaci promyšlenou hlouběji, nezávisle na zmíněných determinantách. Takový ideál se v životě politiků uskutečňuje jen zřídka. Většinou je to tak, že na začátku má politik nějakou mlhavě vysvětlovanou sympatii, že se za pochodu učí technikálie, sbírá potřebné zkušenosti k prosazování stranických programů, ale k poctivé, kritické reflexi základních politických postojů se už nedostane. Proto se dnes tak snadno ocitá v situaci horoucího a posléze (dá-li Bůh) udiveného svazáka padesátých let. Ten také obdivoval Osvoboditele a vzhlížel k politbyru jako k vrcholu (nejen) politické moudrosti. Oproti dnešku měl aspoň výhodu v tom, že fyzické mrtvoly se identifikují lépe než ty duchovní.

P: Toho svazáka jste si mohl taky odpustit.

F: Nepřijde vám to srovnání výstižné?

P: Ne, je extrémní a dehonestující.

F: O neomarxismu nevíte či nechcete vědět nic, a přesto víte, že se dnešní pronijní politik nepodobá zapáleným svazákům? Mimochodem, extrémní je podle Vás totéž, co nepravdivý? Disidenty také pojednávali jako extremisty, byť měli v kritice komunismu v podstatě pravdu.

P: Srovnáváte nesrovnatelné.

F: Opravdu?

P: Ještě jste svou tezi o bruselské totalitě nedokázal. Neměl byste tedy spřádat křiklavé analogie, jako by to byla hotová věc.

F: Připouštím, že jsou ty analogie s komunismem a se svazáky míněny provokativně. Ale ony se nabízejí i samy a u mnohých stály na počátku jejich prozření. Tady mají podtrhnout naléhavost problému a posílit Vaše slábnoucí odhodlání u něj vydržet. Jinak riskujete, že budete dál hrát směšnou roli naivního svazáka, kterého také obklopoval bezmála celoplošný, společenský konsenzus. V dalších dějstvích té ideologic-

ké tragikomedie by Vás čekal buď úděl urputného demagoga, nebo pozdní stud za vlastní minulost; tedy nic oslnivého.

P: Nemám Vám být nakonec zavázán, že mě zachraňujete před ostudnou potupou, či dokonce soudem Dějin?

F: Prostě „děkuji“ by stačilo. Tak kde jsme to přestali?

P: Mám si dohnat povinné lekce o těch proradných neomarxistech.

F: Tak, tak. A dejte si hlavně záležet, abyste přitom nepřehlédl, že hlavním motivem jejich mesiánského poslání je šířavá nenávist k civilizaci tradičního Západu. Hitler nenáviděl Židy, komunisté kapitalisty, ale neomarxisté mají velkolepější záběr. Konečně v dějinách objevili hlavního Utlačovatele: heterosexuálního bílého muže. On je pro ně tím největším historickým Zlem, které musí být nemilosrdně zničeno.

Ze svaté nenávisti k civilizaci bílého muže se dá rámcově pochopit vše podstatné o úsilí profesionálních revolucionářů neomarxistického ražení: jeho radikalita, zaměření i vyzrálý morální cynismus. Teprve v tomto kontextu se ukazuje žraločí povaha těch zdánlivě nevinných modalit neomarxistické ideologie, jakými jsou lidská práva menšin, politicky korektní citlivost, pohádková vize multikulturního soužití a ideály genderového rovnostářství.

Nenávist profesionálních revolucionářů má nevysychající zdroj. Je jím skálopevné vědomí o neomylně rozpoznaném Zlu. Úsilí o jeho vykořenění se tak stává něčím posvátným. Takový mesianismus udržuje své služebníky v extatických stavech permanentního rozhořčení, kombinovaného s vědomím dějinné vyvolenosti a neotřesitelné morální převahy. Nenávist je tu systémová a ve své nemilosrdnosti zprofesionalizovaná. Povýšením do systému se stává nenasytnou. Díky tomu například dnešní revolucionáři diagnostikují u rasistů, xenofobů, homofobů... stále nové, subtilnější druhy těžkých hříchů (mikroagresí), které zasluhují spravedlivé potrestání.

Prouijní politici, vítejte v realitě humánního Západu.

Desáté sezení

P: Připomeňte mi, proč je podle Vás politika EU totalitní? Musím se taky zabývat důležitějšími a naléhavějšími pracovními aktivitami; často ani nevím, kde mi hlava stojí.

F: To už jsem si stačil všimnout. Politika EU je totalitní, protože souvisle realizuje totalitní ideologii neomarxistů.

P: Co je třeba totalitního na multikulturalismu? Pokojné soužití různých kultur přece přibližuje ideál všelidského bratrství.

F: Jako se přibližoval ideál beztrždní společnosti?

P: V tom je rozdíl.

F: Ano, tam byl účelově adorován dělník, tady přistěhovalec. V obou případech však jde o megalomanskou utopii, vycházející z hluboce pomýleného chápání člověka a z nenávisti. Vzpomínáte, čím je odůvodněn první znak totality – nárok na relativně všerosáhlé ovládnání občanů?

P: Vizionářským velikášstvím?

F: Lépe bych to neřekl. Jde o vytýčení utopických cílů, které zásadně odporují lidské přirozenosti. Tady by mělo začít zjišťování, jestli multikulturalismus neobsahuje znaky totality.

P: Nevidím, že by koncept plodného soužití různých kultur v jednom územně-politickém celku znásilňoval všechny aspekty osobního a společenského života občanů.

F: První znak totality nevyžaduje aktuální ovládnutí všeho; to už jsme řešili. Krom toho je multikulturalismus jen jednou z více programových linií neomarxistické ideologie. Jeho totalitní povaha se vyjevuje tím, jak významně se podílí na uskutečňování vize „Nového světa“ a jak hluboce tím rozvrací společenský život.

P: Objasněte to prakticky.

F: Vezměme migrační krizi. Takzvané obohacování neintegrovatelnými přistěhovanci probíhalo v režii multikulturalistů kontinuálně už před ní; no-go zóny už také fungovaly. Sebejisté elity EU si proto troufaly na skokové urychlení a domácí bílá populace si v šoku kladla otázky: Jakým právem na nás politici vypustili tisíce teroristů, o nichž dobře věděli? Proč vyvlastňují naše města a přenechávají je řádění muslimů, kteří neskrývají, že přišli Evropu dobýt? Proč přiřkli našim ženám úděl štvané zvěře? Proč na své voliče uvalili systémové ohrožení majetků, zdraví a životů, když proměnili zákony v cár papíru?

P: Tak zlé to snad není.

F: Mluvil byste jinak, kdyby Vám terorista zabil přítele a Vy jste pak na ulici přihlížel stupidnímu rituálu „semknutých“ politiků. Nebo kdyby Vám muslim znásilnil dceru s vírou, že jde jen o „polovičního člověka“ a soud ho pustil jako traumatizovaného nešťastníka, zatímco Vám by za protesty přiřkl zločin z nenávisti.

P: Dejme tomu, že chování zodpovědných politiků v migrační krizi je poněkud ne-standardní.

F: Moc hezky řečeno.

P: Ale to ještě není důvod mluvit o totalitě. Historie je takových případů plná.

F: Bezohlednost, s jakou politici EU zacházejí s občany, se sice může jevit jako situační nespravedlnost mocných. Ale jen do chvíle, než nahlédneme, že kašlou na jejich bezpečnost ve jménu vyššího zájmu: že obcházejí právní řád z nadřazených ideologických důvodů. Právě ideologický diktát činí to bezprávným, normalizovaným a beztrestným. Ideál ho hravě ospravedlní. Tuhle nemravnou logiku známe už z předchozích totalit. Komunisté snili o beztřídní společnosti, nacisté o tisícileté říši vlády panské rasy a multikulturalisté sní o všelidském sjednocení v harmonickém soužití všech kultur. Čím byli kapitalisté pro první a Židé pro druhou totalitu, tím je bílý muž pro totalitu třetí. Uvyklý hegemonickému postavení, nerozumí bílý muž hodnotám diverzity a inkluze, a musí být tudíž k jejich přijetí donucen i za cenu vlastních ztrát. Neboť jak jste mi svým neotřelým způsobem v minulém sezení připomněl, svět se prostě vyvíjí a „kdo zůstal stát, už stojí opodál“.

Osoby a obsahy jsou tedy v různých totalitách různé. Ale finalitní šablona zůstává stejná: starý podlý svět nemilosrdně zničit, nový, zářivý vybudovat. A nezdá se, že by v tom multikulturalisté za svými předchůdci zaostávali. Ideál bratrského sjednocení lidstva v jednom domově svobody, rovnosti a solidarity se zdá být nepřekonatelný. To pro něj obětují politické elity EU statky i hrdla svých spoluobčanů, aniž by se jich ptali a skládali jim účty. Oni přece na rozdíl od nich vědí, co je pro ně dobré; tož je k tomu dokopou.

P: Nepřehánějte. Takhle přece evropské špičky nemohou smýšlet. Moje zkušenost je docela jiná.

F: Vaše zkušenost se spíš týká béčkových politiků. Těm stačí, když se ideologický brak zabalí do přijatelné rétoriky humanistických frází a posunutých termínů falešné morálky; k podstatnějším reflexím nemají důvod. Konají tedy v přikázaném směru, aniž by o něm pochybovali.

P: Proč nás urážíte?

F: Urážím? Tak mi vysvětlíte, proč té ideologii tak dlouho a oddaně sloužíte, když její podstatu vůbec neznáte. A proč tak arogantně a angažovaně nadáváte jejím odpůrcům do extremistů, populistů a různých „fobů“?

P: My přece také kritizujeme některé multikulti excesy; a jsme proti kvótám. Dokonce i Merkelová se už v roce 2010 nechala slyšet, že multikulturalismus selhal.

F: Svatá prostoto! Že to vůbec připomínáte. Lepší příklad nevěrohodnosti politiků byste těžko hledal. Merkelová v touze po zalíbení se něco o multikulti plácla, aby za pár let politicky uskutečnila jeho ideu jako nikdo jiný. V její verbální pružnosti se zřejmě zhlédl i Váš kolega, ctihodný europoslanec P. Svoboda. Před volbami se holedbal, že odpor lidovců ke kvótám je pevný. Těsně po volbách eurokomisaři lehce zadupali a hrdinný Svoboda se poslušně zařadil. Neměli jsme se prý proti kvótám vymezovat tak radikálně. Stejně prý nikdo nic lepšího nevymyslel. Nedivte se tedy, že jste vnímáni buď jako vypočítaví prospěcháři s dvojí tváří, kteří při první příležitosti zradí, nebo jako zaslepení fanatici.

P: Pořád nechápu, proč je politika multikulturalistů totalitní, když vychází z ideologie, o níž jsme ještě nezjistili, že obsahuje všechny totalizující znaky.

F: Ano, jsme teprve u výkladu přítomnosti prvního znaku totality v ideologii multikulturalistů. Ti chtějí vybudovat z neomezené plurality kulturně skupinových identit jednu ideální společnost. Takový ideál je součástí Cíle neomarxistické ideologie – hlavního principu celého systému. Z něj vyplývá i ten maximalistický nárok na ovládnutí společnosti, který ospravedlňuje diktát, jímž jsou občané nuceni zrazovat národ a zahazovat svou historii, rozpustit svou kulturní identitu a civilizaci. Tyto zásahy jdou až na dřevě společenského života. Hloubka destrukce tu odpovídá makro-rozměrům Cíle systému.

P: Válečná historie Evropy ale učí, že nacionalismus je politicky nebezpečný.

F: To je jeden z řady levných argumentů multikulturalistů. Multikulti svět jako oáza míru.

P: Proč levných?

F: Protože jejich představa o člověku je nemožně placatá. Moderní filosofové jim dali falešnou jistotu, že neexistuje stálá lidská přirozenost a že budoucnost je vždy lepší, protože prostě překonává minulost. Darovali jim tím vstupenku do světa iluzí, v němž mohou stvořit nového člověka. Na takovém podkladě dokázaly ideologický zápal, krystalická pýcha a bujná fantazie divy: za sto let tři totality.

P: Nemohl byste být konkrétnější?

F: Multikulturalisté vědí, že jejich vysněný patvar může fungovat, jen když v něm budou všichni respektovat práva ostatních. Proč v tom nevidí problém? Protože uvažují o křivených světobčanech jako o kusech hmoty na šachovnici. Člověka redukuje na abstraktní konstrukt, zbavený bytostné potřeby pochopené pravdy a vlastního světónázoru či náboženství. Tito socio-inženýři věří, že občany multikulti světa převychovají tak, aby se takových konfliktotvorných, „fundamentalistických“ potřeb zřekli a definitivně se ztotožnili s ideologií levicového liberalismu. Věří, že se beze všeho vzdají společensko-kulturní identity a propadnou horoucí lásce k odkazu západního osvícenství. Věří, že si přitom nevšimnou, jak se ve jménu **tolerance** k neomezené pluralitě kultur a morálek **netolerantně** ordinuje uniformita Nového řádu absolutních hodnot neomarxistů. Každodenní ideová manipulace, sytá strava a bezmezná sexuální vyžití utuží všelidskou jednotu „**nekonfliktních**“ **egoistů** a zajistí věčný mír. Není to úžasné?

P: To je opravdu krédo multikulturalistů?

F: Už na konci minulého tisíciletí plánovali tito titáni, že evropské národy musí projít multikulturní rekonstrukcí a stát se zeměmi exulantů. Občan budoucnosti prý pochopí, že spojení krve, jazyka, kultury a území v politické jednotě je už ve věku

globalizace překonaným mýtem. Proto se uvědoměle stává vykořeněným cizincem, a to i jako starousedlík ve vlastní zemi. Takové snahy o zprětrhání konstitutivních společenských vazeb na rodinu a vlast ale prozrazují: a/ negramotnost filosofickou, psychologickou, sociologickou a morální; b/ nároky totalitní všežravosti.

Jedenácté sezení

P: Minule jste vysvětloval přítomnost prvního znaku totality v ideologii multikulturalismu a v politice EU. Mohl byste to stručně shrnout?

F: Nárok na relativně všerozsáhlé ovládnutí se v multikulturalismu odvozuje z utopického Cíle. Ten spočívá ve vytvoření jedné civilizace svobody, rovnosti a všelidského bratrství. K tomu je třeba zničit civilizaci bílého muže, což zahrnuje zničení normálního světa, rozpuštění evropských národů a stvoření nového občana – univerzálního cizince. Dopady na život Evropanů jsou zásadní a děsivé.

P: A další dva znaky totality? Mluvil jste o konceptu pseudomorálky a koncepčně neomezeném zneužívání moci. Kde je v politice EU vidíte?

F: Úhlavním nepřítelem totality je přirozená morálka elementární lidskosti. Jako alternativu k jejímu univerzalizmu nabízí moderní vzdělanost totalitě etický relativismus; dnes je taková nabídka intelektuálně neodolatelná. Podle relativistů neexistují rozumné důvody pro všelidskou morálku. Proto prý musí být mýtus obecně závazných norem nahrazen etikou **vynalézání** vždy svěžích, dobově odpovídajících norem.

P: To se zdá být rozumnější než jejich ukvapené zobecňování. Pokud vím, dnešní autority etického myšlení tento posun vítají.

F: Co když ukvapeně. Tady se musíte rozhodnout. Buď začneme tuto filosofickou otázku rozvíjet, a pak budeme muset dát problém bruselské totality na delší čas do závorky. Anebo se spokojíte s mými příležitostnými podněty.

P: Když v nich nepropašujete nějaká svá dogmata...

F: Podněty mohou probouzet kritické myšlení, které dogmata naopak odhaluje a zpochybňuje; třeba zrovna ta, která vedla k instalaci relativismu. To je ale náročnější cesta, kterou si zde musíme odpustit. Tato zkratka má bohužel i svůj rub.

P: Jaký?

F: Etický relativismus odůvodňuje zdánlivou přijatelnost všech morálek. Dokud ho nevyvrátíme, nemůžeme takové skvosty totality, jakými jsou třídní či multikulti morálka, oprávněně hodnotit jako pseudomorálky. Druhý znak totality však takové

hodnocení obsahuje. Bez filosofické kvalifikace prostě nemůžeme tvrdit, že totality vnucují pseudomorálky.

P: Nemusím být filosofem, abych poznal morální deficit totality.

F: Jak poznal? Brutalita tvrdé totality odporuje přirozenému mravnímu cítění. Jeho objektivní platnost by však měla být racionálně prověřována; a na to už mravní instinkty nestačí. Krom toho může existovat i měkká totalita, která nejprve nenásilně ovládne instituce humanitní vzdělanosti. Z nich pak ohlupuje veřejnost, aby nakonec šikovnou rétorikou přesvědčila její značnou část o svých pseudo-hodnotách.

P: Jak by mohl někdo racionálně hájit masové vraždění.

F: Hegel přišel s ideou všestranné nadřazenosti státu nad občanem. Stát má právo zasahovat mu jakkoli do soukromí: může mu předpisovat světonázor, převychovávat ho, zacházet s ním zcela podle svých potřeb. Co se pak jeví z nízkého osobního hlediska jako zločinné, je prý z hlediska vyšší, kolektivistické morálky legitimní.

P: To je nepřijatelné.

F: Ovšem. Však je to taky obecná zásada totalitních režimů. Kolektivistická morálka je v nich zabudována jako obsah druhého a třetího znaku totality. Jak ale dokážete, že je to jen pseudomorálka? Tím, že to tak cítíte?

P: Člověk má přece nezcizitelné právo na svobodu životního sebeurčení, na vlastní náboženství, světonázor...

F: A to se podívejme. Kdopak mu asi takové právo dal? Snad nějakí špičkoví právníci své doby? Nebo momentální společenský konsenzus? Jiní právníci či jiný konsenzus v jiné době mu ho zase vezmou.

P: Mluvil jsem o jeho nezcizitelnosti.

F: Bohužel jen setrvačně. V relativismu pro ni oporu nenajdete. Co se Vám tedy před chvílí zdálo rozumné, že totiž mravní normy jsou jen lidmi **vynalézané**, a tudíž i dobově **podmíněné**, to se teď obrací proti Vašemu přirozenému mravnímu cítění; pohříchu jen subjektivnímu. S jeho objektivním odůvodněním Vám dnešní autority nepomohou. Musel byste se vrátit k té „překonané“ všelidské morálce a poučit se, že nezcizitelné právo vychází z **nepodmíněné** lidské přirozenosti, kterou ještě žádný člověk „**nevynalezl**“. Teprve pak byste mohl oprávněně mluvit o nelidskosti kolektivistických morálek, které obsahují i oblíbenou zásadu tyranů, podle níž účel světlí prostředky. V totalitách se stalo toto morální dno nepostradatelným; je součástí etického i politického znaku totality.

P: Jak jsou tedy oba znaky přítomné v politice EU?

F: Totalitní devastace mravnosti má dvě úrovně: ideologicko-systémovou a režimem fakticky realizovanou. Ideologové konkretizují konflikt se „Zlem“ tak, že se snaží zneškodnit nějakou démonizovanou skupinu. Neomarxisté mají pro jistotu na mušce všechny Utlačovatele. Drtí je státní mocí, s užitím jakýchkoli prostředků.

P: Nevšiml jsem si, že by se chovali jako nacisté či komunisté.

F: Zatím ne. Ale i u neomarxistů platí, že ideologické zájmy jsou „až na prvním místě“; a když bude nutné... Tahle logika revoluce je dnes čitelná ve zvýhodňování „utlačovaných menšin“ na úkor ostatních. Elementární spravedlnost se tu nahrazuje „spravedlností“ ideologickou – ve všech variantách: v multikulturalismu, genderismu, politické korektnosti, v „lidských právech“ i v juvenilní justici. Pokud nechcete „korektně“ lhát, musíte uznat, že politika EU tyto báječné programy nesmlouvavě realizuje.

Mocenská realizace multikulturalismu produkuje elementární nespravedlnost v bezpočtu situací, neboť angažovaní politici rozhodli, že evropské národy musí ustoupit nové inkluzivní Společnosti rasově promíšených občanů, zatímco odpůrce čeká exkluze. Potřebujete orgie multikulti pseudomorálky a mocenské zvůle roze-psat?

P: Prosil bych.

F: V nestoudném preferování menšin zavádějí totalitních elity nadvládu zkažených ctností.

P: Co to proboha je?

F: V multikulti rétorice se to jen hemží spravedlností, rovností, svobodou, solidaritou, milosrdenstvím, tolerancí, antirasismem či lidskými právy. Není to povznášející?

P: Co máte proti evropským hodnotám? Chcete je snad nahradit jejich opaky?

F: Přiznávám, že mi jejich vytrubování zní dost falešně. V jistém smyslu bych je i těmi opaky nahradil.

P: Pak se nedivte, že vzdělaní lidé mají Vás euroskeptiky za fašisty.

F: Eticky vzdělaní? Myslíte ty oběti svůdné rétoriky neomarxistů? V ní se totiž pod vznešenými termíny skrývají pravé opaky těch mravních hodnot, které jimi byly po staletí vyjadřovány. Když káže neomarxista toleranci, solidaritu či spravedlnost, pak je vyžaduje jen ve vztahu k vyvoleným menšinám; ostatní nemají nárok. Jsou to tedy ctnosti na úkor druhých čili ctnosti dialekticky zkažené.

Tak je exaltovaná tolerance k privilegovaným migrantům spojena: a/ s netolerancí vůči spravedlivé kritice jejich chování; b/ s netolerováním stejného chování starousedlíků. Solidarita s uprchlíky je spojena s nesolidárním zhoršením životních poměrů domácích. Například přikázaným soužitím s masou násilníků, teroristů a na

sociálních systémech bezostyšně parazitujících migrantů, kteří se nechtějí integrovat a jsou v tom multikulturalisty podporováni. Ideologicky předefinovaná spravedlnost pak zavádí skandální nerovnost před zákonem: co je dovoleno migrantovi, je zakázáno ostatním. Ideologicky nadekretované „lidské právo“ jedněch se obrací proti skutečným lidským právům těch „spravedlivě“ znevýhodněných.

Tak bychom mohli pokračovat dál přes rovnost, kde člen menšiny je vždycky „rovnější“; přes milosrdenství, které je velmi nemilosrdné k většinovému občanovi; přes svobodu žít svou kulturní identitu, což muslimům zajišťuje beztrestné jednání podle jejich nemravných zákonů, až k antirasismu, kde padouchem může být jen běloch. Seznam ideologicky zkažených ctností je dlouhý a technika jejich deprivace se osvědčila.

V ušlechtilé znějícím termínu se posune jeho význam k takovému myšlenkovému obsahu, který je popřením původně vyjádřené mravní hodnoty. Jeho ušlechtilý zvuk přitom sugeruje, že jde stále o tutéž hodnotu. Pokrytecká rétorika neomarxistů tak umně zakrývá jejich pseudomorálku, která se v líbivém balení úspěšně prodává. Etický negramotní vzdělanci postmoderny na ní vyrostli; dnes jsou z nich přemnožení „pachatelé dobra“.

Dvanácté sezení

P: Celé se mi to nějak nezdá. Když přistoupím na Vaši abstraktní hru, tak Vám ty notičky ladí. Když ale pustím ke slovu zkušenost a normální lidské cítění, vnímám obrovský rozdíl mezi komunistickým a bruselským režimem. Realitu přece nelze vtěšňovat do abstraktních konstrukcí.

F: Co z těch „abstraktních notiček“ nevyjadřuje realitu? Který znak totality je vykonstruovaný? A který není realizovaný multikulti režimem?

P: Ale realita je přece bohatší, nedá se zúžit na Vaše definiční abstrakta.

F: Já přece nepopírám rozdíl zmíněných režimů. Ten hlavně spočívá v různé míře omezování, potlačování a násilí. Nám však má jít o objektivní posouzení té různé míry z hlediska definování totality. Vy v něm berete za základ pocity, já racionální analýzu. Vy v uvedeném rozdílu vidíte rozlišení totality od netotality, já jen rozlišení tvrdé a měkké totality. Důvod naší neshody je v tom, že Vy vpouštíte do obecné definice totality nahodilé znaky, já nikoli. Asi byste si měl zopakovat: a/ proč se v našem sporu musíme věnovat obecné = abstraktní definici totality; b/ proč znaky pro totalitu nenutné falšují její definování.

P: Jen jestli je tzv. měkká totalita vůbec totalitou.

F: To právě rozhoduje její definice. Pocitově nepřeklenutelnou propast mezi měkkou a tvrdou totalitou Vám mohou zmenšit dva čerstvé příklady z praxe. Francouzské soudy systematicky odsuzují ty, kdo mluví *nesprávně* o islámu. Stačí říct obecně známé pravdy, že teroristé jsou muslimové a že korán vyzývá k zabíjení nevěřících –

a jste obviněni z podněcování k nenávisti; muslimům pochopitelně žádné obvinění z nenávisti nehrozí. Stejný trend je i v ostatních „vyspělých“ zemích Evropy. Za bolševika byli takto nedotknutelní komunističtí papaláši.

Údajná lidská práva pilně uskutečňují i za oceánem. V Kanadě vylepšili legislativu na druhé hlavní koleji neomarxistické totality. Přijali zákon na ochranu dětí. Mají se odebírat těm rodičům, kteří je nevychovávají v souladu s genderovou ideologií. Experti totiž objevili, že děti mají lidské právo vyzkoušet si homosexuální vztahy. Na takovou ohavnost byli krátcí i komunisté.

P: To se u nás stát nemůže.

F: Jste opravdu tak naivní? Když jste hlasoval pro vstup do EU, dovedl jste si přitom představit, že za deset let budou západní země v pomnutí smyslu jen trpně čekat, až je náboženství míru srazí na kolena a ony to ještě budou slavit jako triumf humanity? Vždyť ta mrtvice pochází z téže ideologie, která se roztahuje po celém Západě. Anglie, Francie, Německo... jsou jí sice indoktrinovány půl století. Ale proč by nás to mělo v EU minout? Mírný optimismus je na místě v Maďarsku, možná v Polsku. Ale u nás drží moc politici té Vaší krevní skupiny; k Bruselu vzhlížejí jako k humanistickému Olympu. Zaklínají se, že patříme k Západu. Byť byl sebeodpornější!

P: Vy ten Západ nenávidíte.

F: Stalo se módou diagnostikovat u lidí s *nesprávným* názorem posedlost nenávistí. Současný anti-Západ skutečně nemusím, protože je oddaný té nejprohnanější totalitní ideologii. To Vám právě dokazuju na multikulturalismu a nezdá se, že byste měl zdařilý protiargument.

P: Však on se ještě nějaký najde.

F: Můžeme tedy přejít k druhé modalitě ideologie neomarxistů. Jak se Vám zamlouvá vítězné tažení gender-feminismu Západem?

P: Některé detaily jsou v něm na můj vkus odvážné. Ale v zásadě je snaha o zrovnoprávnění mužů a žen v pořádku.

F: Žádný strach, ty neotřelé „detaily“ se časem srovnají; rychle si na ně zvyknete. Přesto se Vám pokusím ukázat, že i tato hrůza obsahuje všechny znaky totality.

P: Nápravu systémových nespravedlností patriarchálních společností na ženách či dekriminalizaci homosexuálů máte za totalitní?

F: Vidím, že už Vás feministky docela proškolily. Je ale nespravedlnost a „nespravedlnost“. Pokud jde o tu dekriminalizaci homosexuálů, mohl byste stejnou logikou dokazovat, že komunismus nebyl totalitní, protože zlepšil postavení dělníků.

P: Co je tedy na feminismu totalitního?

F: Mluvíme o ideologii radikálního, genderového feminismu (GF). Totalitní struktura je v něm stejná jako v multikulturalismu (MK). Sleduje s ním stejný cíl: zničení civilizace bílého muže. Na rozdíl od MK ji GF napadá zevnitř. Sebevražedný útok na identitu národů je tu doplněn sebevražedným útokem na jádro společnosti; jde o koncepční degradaci a praktické rozvrácení rodin. V rámci ideologie neomarxistů jsou MK a GF komplementárními silami kulturní revoluce. Starají se o obsahovou destrukci hodnot a struktur Západu.

Také prostředky jsou stejné: nemravné zvýhodňování menšin s revolučním potenciálem. Čím jsou migranti pro MK, tím jsou sexuální menšiny pro GF. Přirozený řád života musí ustoupit ideologickému mesianismu. Rozdíly a komplementarita rolí mužů a žen, přirozená rodina, mateřství jsou na pozadí antropologické negramotnosti arogantně odhalovány jako pouhé socio-konstrukty; jsou to prý zdroje fašizace vytvořené zlými muži (jen bílými!) k vykořisťování žen. Jestliže MK vede k zotročení Evropanů islámem, GF pracuje na jejich demografické implozi.

P: V čem tedy spatřujete zásadní kolizi gender-feminismu s mravností? Dá se u něj mluvit o nějaké pseudomorálce?

F: Je rodina přirozenou jednotkou společnosti a tvoří otec–matka–dítě její přirozenou strukturu?

P: Zřejmě ano.

F: Plynou z této struktury přirozené povinnosti a práva ve vztazích rodiče–dítě?

P: Snad ano.

F: Máte co dohánět. Feministky dávno „vědí“, že nikoli. Teoreticky degradují přirozený řád na svévolné, dobové konstrukty. Prakticky pak mají na mušce vše, co přirozeně tvoří rodinný život. V důsledku toho upírají rodičům i dětem skutečná lidská práva. O ta jde ve sporu s nimi především.

P: Každá strana sporu spatřuje lidská práva žen a dětí v něčem jiném.

F: Dá se to tak říct. Proč se ale neshodnou?

P: Protože užívají různá kritéria?

F: Která vyplývají z protikladných filosofických východisek. Ve hře je minule zmíněný spor přirozené a relativistické morálky. Relativisté ve sporu o lidská práva členů rodiny uplatňují variantu kolektivistické morálky. Nadřazenost zájmů státu se v ní spojuje s domnělou mravní autonomií jeho představitelů. Legislativci, právníci a soudci prý mohou pro svou dobu rozhodovat s definitivní platností o tom, co je v lidském jednání dobré a co špatné. Jejich svoboda je víc než zákon, neboť ho tvoří.

P: Kdo jiný by ho měl tvořit?

F: Rozlišujete normy právní a mravní? Pokud ne, nemůžete konzistentně mluvit o nespravedlivých zákonech – např. totalitních.

P: Předpokládáte tedy nějakou vyšší mravní instanci.

F: Předpokládám, že existují činy, které odporují samotnému lidství, a jsou proto zlé, nezávisle na lidském zákonodárném ustanovení. Na této úrovni jsou i přirozená lidská práva. Relativisté to popírají. Tím ale redukuje mravnost na právo a vrhají lidské životy do mravního nihilismu všeobíhající svévole. To je i případ pseudomorálky dnešních feministek. Lidská práva rodičů a dětí jsou v ní smetena verdikty mocných, ideologicky zkorumpovaných arbitrářů lidské normativity. Jsou nahrazována ideologicky zfalšovanými „lidskými právy“, vymyšlenými k rozbití rodinných vazeb.

P: To ale pořád jen předpokládáte. Feministky mají své předpoklady. Z nich zase hodnotí negativně Vaši morálku.

F: Jistě. Proto jsem minule zdůrazňoval, že bez filosofické znalosti nemůžeme s jistotou tvrdit, že je nějaký etický systém pseudomorálkou. Musíme se tu spokojit s nižším stupněm přesvědčivosti.

P: Jak tedy chcete docílit, abych nahlédl Vaši kritiku feminismu jako pravděpodobnější?

F: Z Vašich průběžných postojů. Minule jste říkal, že hegelíánská nadřazenost státu nad občanem je nepřijatelná. O kanadském zákonu o odeírání dětí rodičům jste dnes řekl, že u nás nemá šanci. Přirozenou strukturu rodiny jste také potvrdil. Klíčová otázka ve sporu s feministkami pak zní: Kdo má primární zodpovědnost za rozvoj dítěte, a tedy i přednostní právo v jeho výchově? Rodiče, nebo stát?

P: Mám-li být konzistentní, zřejmě rodiče.

F: Příště to probereme.

Třinácté sezení

F: Rozkrýváme totalitní povahu gender-feminismu (GF), druhého hlavního proudu ideologie neomarxistů, která v EU dominantně určuje politické ladění. Zjistili jsme, že první znak totality je v něm strukturálně stejný jako u multikulturalismu. Plíživé ohrožení života národů je jím doplněno a zkompletováno rakovinovým bujením v životě rodin.

Zbylé dva znaky totality se ohlašují v otázce, jestli státy EU v režii ideologie GF systémově neporušují skutečná lidská práva rodičů a dětí.

P: Čím?

F: Tím, že vytvářejí právní prostředí pro zločinné odebírání dětí těm rodičům, kteří nesouhlasí se zásahy státu do jejich výchovy.

P: S jakými zásahy?

F: Třeba s povinnou sexualizací dětí, jíž se GF vlamuje do rodičovské výchovy a devastuje charakter dětí, protože potřebuje preferovat sexuální menšiny kvůli jejich rozvratnickému potenciálu. Proto chrlí „lidská práva“ na bezmezné uspokojování libida a na výběr vlastního pohlaví; ušetřeny nejsou ani malé děti. Je prý žádoucí, aby byly naprogramovány k perverznímu životnímu stylu svých samozvaných Vychovatelů. Sexualizace dětí se tedy mocensky uvádí do praxe jako součást pseudomorálky GF. Tím je realizován jak morální, tak i politický znak totality, takže gender-feminismus také spadá pod její definici.

P: Je tomu ale opravdu tak? Skutečně mají mít rodiče ve výchově dětí rozhodující slovo? Když uvážíme, že stát má dnes k dispozici vyspělé psycho-socio-pedagogické vzdělání, pak se zdá být způsobilější k výchově budoucích občanů než méně vzdělaní a předsudky zatížení rodiče.

F: Otázku poměru rodiče–stát ale musíme klást obecně, s platností pro všechny státy a všechny rodiče, co kdy byli, jsou a budou.

P: Proč? Řešíme přece problém Evropy 21. století.

F: Nemusíme ale přitom s filosoficky pomýlenými feministkami ignorovat principy obecného lidství. Člověk je přirozeně společenský a rodina i stát jsou přirozené útvary, které mají přirozeně dané (nikoli člověkem vymyšlené) funkce. Je přirozené, že rodiče rodí děti, že se o ně mají starat a že se děti sami nevychoávají. Stejně tak je přirozené, že stát má pečovat o dobrý stav společnosti; to je důvod jeho existence a legitimní moci.

Z těchto nutných premis už je domyslitelné, že stát může vzít rodičům děti jen v případech hrubého zanedbání základní péče. Takové případy však nenastávají, když rodiče vychovávají děti v rozporu se státní ideologií. Jsou-li kvůli tomu stavění mimo zákon, jedná se o zákonné bezpráví; v totalitách zcela běžné.

P: Premisy, které jste uvedl, se zdají být jasné. Ale to, co označujete jako „domyslitelné“, už tak jasné není. Co když stát například definuje blaho společnosti tak, že zahrnuje i výchovu založenou na vyspělé humanitní vzdělanosti?

F: A tu definuje kdo? Politik? Ideolog?

P: Vývoj.

F: Aha. Takže ve středověku byla vyspělá humanita založena na víře v Boha, dnes na víře v Hmotu. Vývoj dal tedy za pravdu materialistům? Komu jí dá po nich? Nebo se snad u materialistické víry zastavil? Nebo je to tak, že ve středověku bylo humánní věřit v Boha a dnes je humánnější jeho popření? Proberte se.

P: Nepatří snad vzdělání a výchova k obecnému dobru společnosti?

F: Patří.

P: Pak na ně stát nemůže rezignovat.

F: Má je podporovat. Pohříchu je nemá diktovat. Nikdo nemá z titulu pouhé moci určovat, které náboženské či etické směry jsou humánnější. Už z toho důvodu by je neměl vnucovat.

P: Ani s pomocí odborníků?

F: Ty může moc vždycky zkorumpovat – tedy aspoň některé. Krom toho mezi nimi není nikdy v těchto věcech konsenzus. Vaše sázka na „vyspělou humanitní vzdělanost“, kterou stát rodičům nadělí jako povinnou, byla zřejmě inspirována vlekou euforií ze stavu humanity v dnešních demo-liberálních společnostech. Přitom Vám uniklo, že v jejích základech je i místo pro tuto sentenci: „Kritéria správnosti a spravedlnosti určuje vítěz (války, voleb, zákulisních intrik...)“. Líbí se?

P: Jistěže ne.

F: A je tu ještě silnější důvod, proč stát nesmí nařizovat životní filosofii. Dostal by se totiž do kolize s podstatnější složkou společenského dobra – s povinností moci respektovat lidská práva.

P: Jaká?

F: Osoby mají právo na životní sebeurčení. Nikdo jim nesmí pod sankcí vnucovat světonázor; kolektivisté to ovšem nechápou.

P: Dítě je také osobou. Může mu rodič vnucovat třeba náboženství?

F: Je samozřejmě myšlena dospělá osoba. Dítě je přirozeně odkázáno na rodiče.

P: Má vůbec někdo právo racionálně rozhodnout, která životní filosofie je správná?

F: Jistě. Nebudou to ale authority (psycholog, sociolog, pedagog), s nimiž byste se o humanitě radil především. S racionální evidencí může poznat, co je skutečně lidské a co nikoli, jen dobrý filosof. Ovšem jen poznat, ne nařizovat.

P: Kdo ale pozná dobrého filosofa?

F: Státníci to asi nebudou.

P: A běžní rodičové?

F: Taky ne.

P: Pak tedy ani běžný rodič nemá právo vychovávat.

F: Vidina státu s vyspělou vzdělaností Vás zřejmě oslepila. Podmínkou práva na výchovu dětí není umění vyargumentovat správný světónázor či pravdivé náboženství. Taková racionální úroveň je běžně nedostupná jak rodičům, tak politikům. Přesto zůstává pojem vychovatelské autority smysluplným. Neboť dítě přirozeně, tj. ve všech dobách, potřebuje vychovatele.

P: Stát tedy nemůže v této věci nic nařizovat a rodič ano? To nechápu.

F: Protože se chytáte nahodilostí a vypadááte z problému. Ten je dán v obecné rovině úvahy o všech státech a o všech rodičích – minulých, současných i budoucích. Vy jste se však upnul na dnešní, domněle vyspělou humánní společnost, která by podle Vás měla kvalifikovat stát k převzetí výchovy dětí. Ty jste především chápal jako budoucí občany; tedy kolektivisticky. Jenže děti jsou primárně osoby s vlastním životním určením, které nesplývá s jeho povinnostmi občana. Proto se Vám zdálo logické, že by stát mohl nařídit jedinou „správnou“ výchovu třeba i pod sankcí odebrání dětí. Tím jste se přiblížil „kanadskému zákonu“ z dílny feministek a homosexuálů, o němž jste se minule dušoval, že u nás nepřipadá v úvahu. Jak vratká bývá pozice politiků, když mají vzdorovat svodům zákonného bezpráví.

P: Dobrá, vraťme se k Vašemu logickému skoku. Vysvětlete mi, jak z přirozeně daných faktů, že rodiče se mají starat o děti, které mají přirozené právo na výchovu, zatímco stát se má starat o dobro společnosti, vyplývá, že rodiče mají přednostní právo na výchovu.

F: Z přirozeného práva dítěte na výchovu vyplývá, že někdo má přirozenou povinnost ho vychovávat. Přednostní právo vychovávat pak bude mít ten, kdo tuto povinnost má. (Právo a povinnost tu korelují.) Stát ji však nemá. Proto nemá ani přednostní právo.

P: Proč by stát nemohl mít přirozenou edukační povinnost?

F: Protože ten, kdo ji má, musí k tomu mít i přirozeně dané podmínky.

P: Jaké?

F: Například relativně souvislý kontakt s dítětem; ten stát nemá. Proto nemá ani přirozenou povinnost, a tudíž ani přednostní právo na výchovu dětí.

P: Dnes už by takový kontakt nebyl problémem.

F: Zase zapomínáte, že mluvíme o přirozeném řádu rodiny a státu, a tudíž s obecnou platností pro všechny doby. Dnes už se ovšem s takovým řádem nepočítá. Proto nemají revoluci posedlí ideologové GF žádný problém brát rodičům násilím děti kvůli naplnění svých zlotřilých záměrů. A ještě jedna maličkost by mohla zpochybnit Vaši důvěru ve státní humanismus. Kdo má přirozeně na starosti výchovu svých

děti, je k plnění této povinnosti přirozeně vybaven citovým poutem, které je mezi rodiči a dětmi vzájemné a silné. Jestliže ho stát z účelově malicherných důvodů a záminek násilím láme, vrhá rodiče i děti do těžkých traumat, která nezřídka končí sebevraždou. Úžasný příspěvek k obecnému blahu společnosti.

P: Celá Vaše argumentace stojí na pojmech přirozenosti a přirozeného řádu. Dnes už s nimi ale odborníci nepracují. V akademických kruzích s ní tedy dojem neuděláte.

F: Chyba není na straně těch pojmů, ale dnešních odborníků.

P: To je odvážné tvrzení.

F: Tito experti jen aplikují omyly o člověku, o jeho poznání a jednání, které se vývojem moderní filosofie normalizovaly. I na tom se ukazuje, k jakým tragédiím jejich omyly logicky vedou.

Čtrnácté sezení

P: Vytýkáte gender-feminismu (GF) konflikt s lidskými právy. Přitom je ale chápete jinak, než jak je dnes zvykem. Vaši kritiku soudobé vzdělanosti v této věci nemohu přijmout.

F: To je zase na pár semestrů. Tady mohu nabídnout jen podněty k pochybnostem. Dnešní pojetí vybízí kormidelníky dějin, aby sázeli lidská práva o sto šest podle momentálních ideologických potřeb a zájmů. Přitom v samotném termínu lidských práv předstírají, že má jít o vrcholy humanity, tedy o práva nejvyšší vážnosti, která nectí jen barbaři.

P: Ale lidská práva mají přece takovou vážnost oprávněně. Nebo ne?

F: Ano i ne. Jestliže je chápeme jako požadavky lidské přirozenosti a výraz lidské důstojnosti, pak ano. Jak ale mohou být brána vážně, když je smolí kdekjaký ideolog či politik marxisticko-clintonovského ražení? To si opravdu myslíte, že takové elity objevily skutečná, všem lidem všech dob náležející lidská práva, která zůstávala nejlepším myslitelům po tisíciletí skrytá? Nebo snad dříve neměli lidé lidskou důstojnost?

P: Vysvětlete to konkrétně.

F: Feministky mají v EU při dekonstrukci rodiny rozhodující slovo. Vymýšlejí přitom svěží lidská práva, která bohužel protirečí těm skutečným. V oblasti sexuality musejí státy ve službách GF zakazovat mravní rozlišování dobrého a špatného jednání. Porušují tím nejen přirozené právo rodičů na výchovu, ale i náboženskou svobodu. Příkazují totiž jedno náboženství: materialisticko-hédonické. Na základě toho pak zajišťují povinnou sexualizaci dětí. Odpor lámou hrozbou odebírání dětí. To jsou ty úžasné hodnoty liberální demokracie, kterou tak statečně bráníte proti fiktivním fašistům – tedy proti všem, kdo nesouhlasí.

P: Přeháníte. Démonizujete systém, který se ukázal jako nejlepší politické uspořádání v dějinách. Žijete ve světě idejí. K reálnému světu ale patří i nedostatky. Vy je však svou umanutou kritikou zveličujete. U filosofa bych čekal větší smysl pro realitu a rozumnou míru.

F: Nejde o běžné nedokonalosti, které nevyhnutelně patří k nahodilostem života. Mluvím o vrozených vadách systému, jemuž jste oddán. Ten systém je dominantně určen a podstatně zkažen totalitní ideologií, kterou se zdráháte vzít poctivě na vědomí. V politických kuloárech si o ní klidně mlčte, když Vám to svědomí dovolí. Ale tady buď respektujte to, na čem už jsme se shodli, nebo přijďte s novým argumentem.

P: Žádné odebrání dětí z důvodu odmítání sexuální výchovy u nás nevidím.

F: To je stejné, jako když se v jistých prosluněných kruzích omílá, že tu máme muslimů pět a půl a klepeme se strachy. Jako bychom nebyli v EU, jejíž neomarxistické toxiny nás dennodenně oblažují v čím dál větších dávkách. Myslíte, že se lavina genderového šílenství zastaví na našich hranicích? Proslýchá se, že státem chráněné zlodějky dětí ze zemí s rozvinutou sociální péčí už v tichosti školí i naše soudružky.

P: O tom nic nevím. Ty upřílišněnosti juvenilní justice jsou dány specifíčností těch zemí. Ostatně EU je taková, jaké jsou její členské státy.

F: Nic nevíte? Možná byste měl uzávorkovat loajalitu k Bruselu a vzít konečně na vědomí, že jeho arogantní, převratné plány podstatně ohrožují osobní, rodinný i národní život Vašich voličů. Těm především se máte zodpovídat; ne bruselským papalášům. Nebo se proberete, až budete sám stát před drsným dilematem jestli chránit vlastní děti před násilnou sexualizací?

Je pravdou, že ideologický sajrajt neomarxistů natáhly do EU vyspělé západní země. Mimochodem, dnes se jejich vyspělost projevuje mírou expanze muslimů. Intenzita sebevražedných sklonů jako kritérium humanitní vyspělosti? Inu kultura smrti. Jenže Brusel se stal mocenským centrem a jeho elity se rekrutovaly z vyspělých zemí. Stal se tedy hlavní silou mocenského prosazování ideologických absurdit. Východní země jenom zírají. Ale naši politici se až na čestné výjimky mohou přetrhnout, aby to manko zaostalosti smazali.

P: To je nehorázné, jak dokážete být jednostranný. Musíte být hodně zaujatý, když takhle zjednodušujete. Vidíte na EU jenom to špatné.

F: Proč asi zdůrazňuju záporny? Protože o nich „objektivní“ politické a mediální elity zarytě mlčí. Ukažte tedy konkrétně, kde se mýlím.

P: Nevěřím, že se k nám zmíněné excesy juvenilní justice dostanou.

F: Kdyby to byly jen excesy. Prozradím Vám tajemství. Čas od času se slétnou feministické čarodějnice, tu v Pekingu, tu v Jakartě, naposled v Istanbulu, aby vy-

kouzlily pokroková lidská práva – na potrat, na deregulaci sexuality nebo na prznění a odběr dětí.

Prodávají je v masce typu „reprodukční a sexuální zdravotní práva“. Pod ní se však skrývá neúprosná dikce: „Státy **musí** přijmout všechna opatření k prosazení těchto programů.“ Dohlížejí na to nevolené monitorovací výbory a nevládní organizace, které ideologická zvuile povýšila nad demokraticky zvolené vlády.

Totalitní mentalita aktivistů GF je také čitelná v nátlaku na kriminalizaci oponentů. Ti už ztratili svobodu takového projevu, který by mohl být kýmkoli „vyložen“ jako zraňování pocitů homosexuálů. Naproti tomu svoboda těchto nadlidí musí být při jejich nátlakových či exhibičních akcích nadřazována veřejnému pořádku – o pocitech většiny nemluvě. Tak dnes v EU vypadá rovnost před zákonem.

A jak se k takovým ideologickým manýrům staví naši horoucí demokraté čili politici, kteří věří, že k Bruselu nemáme žádnou alternativu? Buď se jen tváří, že o tom nic nevědí, nebo o tom skutečně nevědí. Těžko říct, co je u politika horší. Každopádně v obou případech jen bezmyšlenkovitě souhlasíte, podepisujete, ratifikujete.

P: Ztrácím chuť se dál s Vámi o tom bavit.

F: Chápu, není to příjemné. Aspoň vidíte, že je něco jiného o politické zodpovědnosti řečnit a něco jiného ji i cítit. Když to teď zabalíte, ty hrůzy, které se na nás z Bruselu právě valí, tím nezastavíte.

P: Jaké hrůzy?

F: Tak třeba Dublin IV a Istanbul. V prvním případě nám bude Brusel štědře nadělovat muslimy. V tom druhém dostane pod nesnesitelný tlak rodiče, kteří nejsou zrovna přesvědčeni, že oblast sexuality je mravně indiferentní.

P: Nevšiml jste si, že jsme rozhodně proti kvótám?

F: Spíš se ptám, jak dlouho Vám ta rozhodnost vydrží. Europoslanci Svobodovi vydržela akorát do voleb. Premiéra tyhle věci zase moc neberou; tak to koulí situačně na obě strany. Žádného Orbána mezi Vámi bohužel nevidím. Okamura není sice takový formát, ale hrozbu islamizace chápe jasně. Vy překorektní probruselští demokraté a samozvaní antifašisté jste v něm ovšem okamžitě rozpoznali fašistu. Odhaduju tedy, že až půjde do tuhého, nebude Váš odpor proti kvótám nepodobný páře nad hrncem.

Takže muslimové zaplaví naše města a začnou si v nich žít po svém. To znamená neasimilovat se (asimilace je dnes rasismus) a zavádět vlastní pořádky s mentalitou dobyvatelů a parazitů. Domácí čeká úděl občanů druhé kategorie: podrobení, znásilnění, zchudnutí, bezpráví... Jak se budete cítit, až nějakou takovou oběť potkáte? A co jí řeknete?

P: Většina muslimů se tak nechová.

F: Podívejte se do západních měst; nemyslím skrze naši televizi. Ale i kdyby byla většina muslimů nábožensky vlažnější, myslíte, že se postaví proti akční menšině pravověrných? Za liberální i „liberální“ hodnoty, jimiž pohrdají? Nebo snad konvertují k vědeckému ateismu? Či budou číst korán podle Halíkovy osvícené ekumeno-interpretační příručky?

Pak je tu to istanbulské nadělení; myslím *Istanbulskou úmluvu*. Představme si ho konkrétně. Všemocné sociální dozorkyně vpadnou za asistence policie do soukromí vašich příbuzných. Budou slídit po záminkách, šťourat v malichernostech a rozhodně přitom nebudou laxní; vždyť mají moc vzít jim děti. Budou je tedy vyslýchat: kolikrát týdně táta vaří, uklízí, jestli od něj neslyšeli to hanebné slovo „buzerant“, jestli na ně někdy nevztáhl ruku... Nakonec dojdou k závěru, že jsou děti kráceny na svých lidských právech a svěří je do péče homosexuálních rodin.

Jak se budete cítit, až své zoufalé příbuzné potkáte? A co jim řeknete? Že žijeme v liberální demokracii, o níž se Rusům ani nesní?

P: To by stačilo.

F: Nevolať jste po konkretizaci?

Jiří Fuchs

Bez oficiálního vzdělání. Před rokem 1989 pracoval jako noční hlídač. Vedl bytové semináře (mimo okruh Charty). Po roce 1989 působil 16 let jako lektor filosofie u pražských dominikánů. Stál u zrodu filosofické školy Academia Bohemica, kde působí jako lektor. Před rokem 1989 publikoval články v samizdatových a exilových časopisech. Po roce 1989 vydal tři soubory různých článků pod společným názvem *Kritické úvahy* (I, II, III), knihy *Cesta k důkazu Boží existence* a sedmidílný cyklus *Filosofie*. Od roku 1997 až do současnosti je šéfredaktorem revue *Distance*, kde také pravidelně publikuje.

Tato kniha vychází jako součást cyklu **Systematický kurz filosofie**, připravovaného školou Academia Bohemica. Doposud byly vydány tyto publikace:

Roman Cardal: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie* (2011)

Jiří Fuchs: *Iluze skeptiků. Systematický kurz noetiky* (2015)

Jiří Fuchs: *Člověk bez duše, život bez smyslu. Systematický kurz filosofické antropologie* (2016)

Jiří Fuchs: *Iluze etických relativistů. Systematický kurz etiky* (2020)

Jiří Fuchs

STÍNY LEVICOVÉHO LIBERALISMU

Systematický kurz politické filosofie

Vydala Academia Bohemica, o.p.s.,
V Zahradkách 1394, Unhošť
v roce 2022

Tisk: PBTisk, Příbram

Vydání první

ISBN 978-80-907249-8-3



9 788090 724983